Bibliothèque
des
IDÉES

Le déclin de l'Occident

Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle

par

OSWALD SPENGLER

Traduit de l'allemand
par M. Tazerout

nrf
Éditions Gallimard

Bibliothèque des IDÉES

Le déclin de l'Occident

Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle

I

Forme et réalité

par

OSWALD SPENGLER

Traduit de l'allemand par M. Tazerout

nrf

Éditions Gallimard

OSWALD SPENGLER

LE DÉCLIN DE L'OCCIDENT

ESQUISSE D'UNE MORPHOLOGIE DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE

I

FORME ET RÉALITÉ

Traduit de l'allemand
par M. Tazerout



GALLIMARD

Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fließt,
Das tausendfältige Gewölbe
Sich kräftig ineinander schließt;
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
Dem kleinsten wie dem größten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.

GOETHE

(*Xénies apprivoisés*, livre VI, vers 1766-1773)
Voir traduction plus loin, p. 141.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

Toute la spéculation allemande depuis la grande Révolution de 1789 est emprisonnée dans ces deux antithèses, dont elle n'a pas encore réussi à se dégager même de nos jours : Orient et Occident, Culture et Civilisation. L'Occident, au sens large, c'est l'Europe opposée à l'Asie, antithèse continentale *qui constitue le pont aux ânes de tous nos manuels de géographie élémentaire. L'Occident, au sens restreint que lui ont donné d'abord les contre-révolutionnaires du* XVIIIe *siècle, c'est la France et l'Angleterre ou l'Amérique du Nord, opposées à l'Allemagne politique d'alors. Mais dès qu'on s'élève un peu « au-dessus de la mêlée », cette antithèse purement* politique *fait place chez les contre-révolutionnaires eux-mêmes à une antithèse « historique », ou prétendue telle, où l'on voit reparaître immédiatement le dilemme antique :* graecos et barbaros. *C'est ce dilemme qui a revêtu, par un phénomène de refoulement et d'autosuggestion analogue à ceux que décrit la psychanalyse de Freud, la forme antithétique de Culture et Civilisation, après avoir été appelé un moment par les pangermanistes : germanisme et romanisme, ou par certains cléricaux assez rares : protestantisme et catholicisme, si ce n'est tout simplement : christianisme et paganisme. Abstraction faite de toutes les querelles de parti ou de confession, l'idée centrale cachée derrière cette antithèse de rêveur est la suivante : il appartient aux Allemands, peuple de Culture, de réaliser l'Unité de l'Esprit, dissociée par les Asiatiques, peuple de Nature, et par les Occidentaux franco-anglais et yankees, peuple de civilisation, qui est aussi la Nature par opposition à l'Esprit. Il n'y a guère de philosophe, d'historien ou de sociologue allemand de nos jours qui ne fasse une distinction plus ou moins radicale entre les « Sciences de la Nature » et les « Sciences de la Culture », d'autres disent « de l'Esprit » :* Naturwissenschaft *d'un côté,* Kultur = oder Geisteswissenschaft *de l'autre.*

Pour la première fois dans l'histoire, le mot Occident ne s'oppose plus, chez Spengler, à l'Asie ou à l'Allemagne, mais à l'antiquité gréco-romaine, d'une part, et, d'autre part, aux autres cultures historiques de notre planète. Spengler nie en conséquence le principe de la « continuité de l'esprit » et il en transfère l'origine historique à la notion de culture *même, la réalisation logique à la notion corrélative de* civilisation, *enfin le fondement métaphysique à la notion de* Destin. *Conformément à la logique du destin,* immanente *à l'histoire de notre planète, toute culture se réalise nécessairement en civilisation, c'est-à-*

dire que sa mort est donnée avec sa naissance et en est le sens suprême. *La mort de l'Occident, par exemple, c'est-à-dire la Civilisation occidentale depuis Napoléon Ier, est une conséquence logique aussi nécessaire que l'ont été successivement les déclins de l'Égypte, de la Chine, de Babylone, de l'Inde, de l'Antiquité gréco-romaine, de l'Arabie et du Mexique. Quant aux autres cultures, mortes dans le germe ou qui ne sont pas parvenues jusqu'au stade final de civilisation, comme par exemple tout ce que nous désignons du terme vague de « primitifs », elles constituent un objet spécial de la* morphologie historique, *qu'il faudra étudier selon la même méthode et auquel Spengler consacrera un autre livre sous le titre probable de* « précultures ».

En attendant la parution prochaine de ce livre, promis depuis 1922 *et auquel Spengler travaille sans relâche, nous croyons devoir prévenir les lecteurs de cette première édition française sur le sens dans lequel il faudrait lire ce tome I, et le tome II qui va suivre incessamment. Nous avons lu plus de cent critiques savantes pour ou contre Spengler, aucune ne nous a semblé avoir compris de quoi il s'agit. On reproche en général à l'auteur du « Déclin de l'Occident » d'être trop sévère pour « la science » moderne, de s'être laissé lui-même aller à des « contradictions », de prêcher le « pessimisme », de ne pas croire à « la vérité » de l'esprit humain, d'être « athée », « réactionnaire », « ignorant », « orgueilleux » et autres balivernes du même genre. Et on croit l'avoir par là suffisamment « réfuté ». Quelle naïveté, ou quelle paresse intellectuelle ! Comme s'il s'agissait vraiment d'un problème de politique « progressiste » ou « réactionnaire », ou même d'une simple « philosophie de l'histoire » ou « théorie de la connaissance » à la mode ! Ou comme si des erreurs, relevées par-ci par-là et accumulées dans la « réfutation », suffisaient vraiment à ruiner la doctrine réelle de la « Morphologie historique » !*

Connaisseur de Spengler, que nous étudions depuis huit ans, et sincèrement converti à sa doctrine dans ce qu'elle a de nécessaire *et de scientifique — non dans sa politique et ses préférences subjectives, que nous ne partageons pas — nous croyons que le* postulat de la non-continuité *est la seule hypothèse viable pour une connaissance* scientifique *des phénomènes de l'histoire. Il n'y a rien qui rattache nécessairement l'homme occidental à l'homme antique, et celui-ci à l'Égyptien, au Chinois, à l'Indou ou à l'Arabe authentiques, si ce n'est précisément le Destin dont nous ne pouvons avoir qu'une* connaissance symbolique, *c'est-à-dire limitée à ce symbole même, qui est une création de la culture et valable seulement pour elle, donc vrai dans ses limites, non au delà. Dès que le doute est général sur la vérité de ce symbole primaire exclusif, la « Culture » n'existe plus et passe à la « Civilisation », qui meurt à son tour comme tout le reste, sans aucune possibilité de « renaissance ». Car si cette « renaissance » était possible, elle serait universelle comme la civilisation elle-même avec laquelle elle se confondrait. Or, une « fusion » des peuples est une impossibilité.*

TAZEROUT.

La Roche-sur-Yon, 1er mars 1931.

PRÉFACES DE L'AUTEUR

Édition princeps.

Ce livre, résultat de trois ans d'efforts, était achevé sous sa forme première quand la grande guerre éclata. Jusqu'au printemps de 1917, *il fut refondu une seconde fois et maint détail en a été complété et éclairci. Les circonstances extraordinaires en ont retardé la parution.*

Bien qu'il traite d'une philosophie générale de l'histoire, il constitue cependant, en un sens plus profond, un commentaire à la grande époque sous le signe précurseur de laquelle les idées directrices s'étaient formées.

Le titre, fixé depuis 1912, *désigne, au sens très strict et parallèlement au déclin de l'antiquité, une phase de l'histoire universelle embrassant plusieurs siècles, au commencement de laquelle nous vivons aujourd'hui.*

Les événements y ont apporté mainte confirmation et aucune infirmation. Ils ont montré la nécessité d'exprimer ces pensées, précisément aujourd'hui et en Allemagne, mais aussi la nécessité de faire dépendre la guerre elle-même des conditions sous lesquelles les derniers traits de la nouvelle image cosmique pouvaient être déterminés.

Car il ne s'agit pas, selon ma conviction, d'une philosophie possible à côté d'autres et ayant seulement sa justification logique, mais de la philosophie, en quelque sorte naturelle, obscurément pressentie par tous. Cela soit dit sans vantardise. Une pensée d'une nécessité historique, pensée, par conséquent, qui ne tombe pas dans une époque, mais qui fait époque, n'est que dans une mesure restreinte la propriété de celui à qui échoit son droit d'auteur. Elle appartient au temps tout entier, elle agit inconsciemment dans la pensée de tous, et seule la conception privée fortuite, sans laquelle il n'y a pas de philosophie, est, avec ses défauts et ses avantages, le destin — et le bonheur — d'un particulier.

Je n'ai qu'un désir à ajouter : que ce livre puisse ne pas être tout à fait indigne des sacrifices militaires de l'Allemagne.

Oswald SPENGLER.

Munich, décembre 1917.

Édition définitive.

A la fin d'un travail qui, depuis la première esquisse brève jusqu'à la rédaction définitive d'une œuvre entière aux proportions insoupçonnées, embrasse dix ans de la vie, il est sans doute permis de jeter un regard en arrière sur ce qui a été voulu et réalisé, sur la manière dont je l'ai découvert et sur ma position actuelle à son égard.

Dans mon introduction à l'édition de 1918 *— fragment interne et externe — j'avais dit que, selon ma conviction, ce livre formulait une pensée irréfutable qui ne serait plus discutée, une fois prononcée. J'aurais dû dire : une fois comprise. Car cela demande, comme je m'en aperçois de plus en plus, non seulement ici mais dans l'histoire de la pensée en général, une nouvelle génération née avec des dispositions appropriées.*

*J'avais ajouté qu'il s'agissait d'un premier essai, avec tous les défauts inhérents à lui, incomplet et certainement non exempt de contradiction intérieure. Cette remarque est loin d'avoir été prise au sérieux, comme je l'avais pensé. Quiconque a jamais jeté un coup de sonde dans les conditions de la pensée vivante sait qu'une connaissance non contradictoire des raisons dernières de l'être ne nous est pas départie. Un penseur est un homme qui a été destiné par son intuition et son intelligence personnelles à donner une représentation symbolique du temps Il n'a pas de choix. Il faut qu'il pense comme il doit penser, et ce qui est vrai pour lui est, en fin de compte, l'image de l'univers née avec lui. Celle-ci, il ne l'invente pas, mais il la découvre en lui. Elle est lui-même une seconde fois, son essence conçue dans des mots, le sens de sa personnalité métamorphosée en doctrine, invariable pour sa vie parce qu'*identique *avec elle. Ce symbolique est seul* nécessaire, *récipient et expression d'une histoire humaine. Le travail philosophique savant, qui en sort, est superflu et accroît simplement le volume d'une littérature spécialiste.*

Je ne peux donc qu'appeler « vrai » le fond de ce que j'ai trouvé, vrai pour moi *et, je le crois, aussi pour les esprits d'élite de l'avenir, mais pas vrai « en soi », c'est-à-dire abstraction faite des conditions du sang et de l'histoire, car une telle vérité n'existe pas. Mais ce que j'*écrivis *en ces années de tempêtes et d'assauts n'était certes qu'un rapport imparfait de ce que j'ai vu distinctement devant moi, et je dus renvoyer aux années suivantes la tâche consistant à donner, par l'arrangement de la matière et l'expression linguistique, la forme la plus persuasive possible à mes idées.*

Achever cette forme ne sera jamais possible, car la vie même ne s'achève qu'avec la mort. Mais j'ai essayé encore une fois d'élever aussi les plus vieilles parties de l'œuvre à la hauteur de l'exposition intuitive dont je dispose aujourd'hui. Et je prends congé alors de ce travail, avec ses espérances et ses déceptions, ses avantages et ses inconvénients.

En attendant, le résultat a affronté son épreuve pour moi, *et aussi pour d'autres, si j'en juge par l'effet qu'il commence à exercer lentement sur de vastes domaines du savoir. Je dois souligner d'autant plus nette-*

*ment la limite que je me suis imposée à moi-même dans ce livre. N'allez pas y chercher tout ! Il ne renferme qu'*une partie *de ce que j'ai sous les yeux, un nouveau regard* sur l'histoire seulement, une philosophie du destin, *d'ailleurs la première de son espèce. Il est intuitif de part en part, écrit en une langue qui s'efforce de reproduire sensiblement les objets et les relations, au lieu de les remplacer par des séries de concepts, et il ne s'adresse qu'aux lecteurs qui savent également revivre le son des mots et les images. Tâche ardue, surtout quand le respect du mystère — respect gœthéen — nous empêche de confondre la dissection des concepts avec la profondeur de la vision.*

Or, voilà qu'on crie au pessimisme, injure dont les éternels vieillards poursuivent toute pensée qui ne se destine qu'aux pionniers de demain ! Mais je n'ai point écrit pour ceux qui confondent l'action avec les ratiocinations sur la nature de l'action. Celui qui définit ne connaît pas le destin.

J'appelle comprendre le monde être à sa hauteur. *C'est la dureté de la vie qui importe, ce n'est pas le concept de la vie, comme l'enseigne la philosophie idéaliste du paon. Celui qui ne s'en laisse pas imposer par des mots n'y sentira pas non plus de pessimisme ; quant aux autres, ils ne m'importent point. Pour les lecteurs sérieux cherchant un* coup d'œil *sur la vie au lieu d'une définition, j'ai indiqué en notes au bas des pages, en raison de la forme trop serrée du texte, un certain nombre d'ouvrages pouvant guider leur regard sur des questions spéciales de notre science.*

Pour conclure, je me dois de nommer encore une fois deux noms auxquels tout ce livre est redevable : Gœthe et Nietzsche. De Gœthe j'emprunte la méthode, de Nietzsche la position des problèmes ; et s'il faut réduire en formule ma position par rapport à Nietzsche, je dirai que j'ai changé ses échappées en aperçus. Mais Gœthe était, sans s'en douter, un élève de Leibniz dans toutes les modalités de sa pensée. Je sens donc dans le livre, qui est enfin sorti de mes mains à ma propre stupéfaction, quelque chose que j'appellerai avec orgueil, en dépit de la misère et du dégoût de ce temps : une philosophie allemande.

Oswald Spengler.

Blankenburg en Harz, décembre 1922[1].

1. L'édition que nous traduisons est de 1927, elle a paru sans autre préface à l'occasion du 100e mille atteint par les éditions précédentes.

Tazerout.

INTRODUCTION

I

On a osé pour la première fois, dans ce livre, tenter une prédétermination de l'histoire. Il s'agit de poursuivre le destin d'une culture, de la seule culture qui soit en train de s'accomplir de nos jours sur cette planète, la culture occidentale européo-américaine, dans ses phases non encore écoulées.

La possibilité de résoudre un problème d'une aussi vaste envergure n'a pas, manifestement, été envisagée jusqu'à ce jour et, quand elle l'avait été, ou on ignorait les moyens de traiter la question, ou on n'en était maître que d'une manière insuffisante.

Existe-t-il une logique de l'histoire ? Y a-t-il, par delà tout le fortuit et tout l'imprévisible des événements particuliers, une structure pour ainsi dire métaphysique de l'humanité qui soit essentiellement indépendante de tous les phénomènes visibles, populaires, spirituels et politiques de la surface ? Qui soit au contraire la cause première de cette réalité de second ordre ? Est-ce que les grands traits de l'histoire universelle n'apparaissent pas toujours au regard du clairvoyant sous une forme qui autorise des déductions ? Et dans l'affirmative, à quoi se réduisent ces déductions ? Est-il possible dans la vie même — car l'histoire humaine est l'ensemble des immenses courants vitaux que l'usage linguistique, pensée ou action, assimile déjà sans le vouloir, comme en étant la personne et le moi, à des individus d'ordre supérieur appelés « antiquité », « culture chinoise » ou « civilisation moderne » — de trouver les degrés qu'il faut franchir et de les franchir dans un ordre qui ne souffre point d'exception ? Peut-être les concepts de naissance, de mort, de jeunesse, de vieillesse, de durée de la vie, qui sont à la base de tout organisme, ont-ils à cet endroit un sens strict que nul n'a encore pénétré ? En un mot, y a-t-il, au fond de tout ce qui est historique, des formes biographiques primaires et universelles ?

Le déclin de l'Occident, phénomène d'abord limité dans l'espace et le temps, comme le déclin de l'antiquité qui lui correspond, est, on le voit, un thème philosophique qui, si on l'entend, dans toute sa gravité, implique en soi tous les grands problèmes de l'être.

Pour savoir sous quelle forme s'accomplira le destin de la culture occidentale, il faut connaître d'abord ce qu'est la culture, quels

rapports elle a avec l'histoire visible, la vie, l'âme, la nature, l'esprit; sous quelles formes elle apparaît et dans quelles mesure ces formes — peuples, langues et époques, batailles et idées, États et divinités, arts et œuvres d'art, sciences, droits, formes économiques et conceptions philosophiques, grands hommes et grands événements — sont des symboles et doivent s'interpréter comme tels.

2

Le moyen de connaître les formes mortes est la loi mathématique. Le moyen de comprendre les formes vivantes est l'analogie. Ainsi se distinguent la polarité et la périodicité de l'univers.

La conscience a toujours existé que l'histoire universelle a un nombre de formes phénoménales limité, que les âges, les époques, les situations se renouvellent par type. A peine a-t-on jamais étudié Napoléon sans jeter un regard oblique sur César ou Alexandre; on verra que la première comparaison est morphologiquement impossible, la seconde exacte. A sa situation, Napoléon trouvait lui-même des affinités avec celle de Charlemagne. La Convention entendait l'Angleterre quand elle parlait de Carthage, et les Jacobins s'appelaient Romains. Avec des raisons très diverses, on a comparé Florence à Athènes, Bouddha à Jésus, le christianisme primitif au socialisme moderne, les finances romaines du temps de César à celles des Yankees. Le premier archéologue passionné — l'archéologie elle-même n'est-elle pas l'expression du sentiment de la répétition de l'histoire? — l'archéologue Pétrarque pensait à Cicéron en parlant de lui-même. Et il n'y a pas encore longtemps que Cecil Rhodes, organisateur de l'Afrique australe anglaise, propriétaire d'antiques biographies des Césars qu'il avait fait traduire en propre pour sa bibliothèque, se prenait lui-même pour Hadrien. C'était le sort de Charles XII de Suède de porter lui aussi, dès sa jeunesse, dans sa poche, la vie d'Alexandre par Rufus et de vouloir copier ce conquérant.

Frédéric le Grand, dans ses mémoires politiques — comme les Considérations de 1738 — se meut avec une entière assurance dans les analogies, quand il voulait marquer sa conception de la situation politique mondiale. Ainsi, il compare les Français aux Macédoniens sous Philippe et les Allemands aux Grecs : « Déjà les Thermopyles d'Allemagne, l'Alsace et la Lorraine, sont aux mains de Philippe », désignant ainsi exactement la politique du cardinal de Fleury. Il y fait encore un parallèle entre la politique des maisons de Habsbourg et de Bourbon et les proscriptions d'Antoine et d'Octave.

Mais toutes ces comparaisons restaient fragmentaires, arbitraires et correspondaient, en principe, plus à un goût passager de l'expression poétique et spirituelle qu'à un sentiment plus profond de la forme historique.

Tels sont aussi les parallèles de Ranke, un maître de l'analogie artistique; ceux qu'il fait entre Kyaxarès et Henri Ier ou entre les invasions cimmériennes et magyares sont morphologiquement

insignifiants; celui, souvent répété, entre les cités-états helléniques et les républiques de la Renaissance ne l'est guère moins; celui entre Alcibiade et Napoléon est au contraire d'une profonde exactitude, mais fortuit. Ranke tire, comme les autres, ses parallèles d'un goût plutarquien, c'est-à-dire populaire et romantique, qui ne considère que la similitude de la scène sur le théâtre mondial; il lui manque la rigueur du mathématicien qui connaît l'affinité interne de deux groupes d'équations différentielles, là où le profane ne voit que la différence de forme extérieure.

Il est facile de noter qu'au fond, ce qui détermine le choix de ces images, c'est le caprice et non une idée ni le sentiment d'une nécessité. Nous restions très loin d'une *technique de la comparaison*. Il y a justement aujourd'hui pléthore de comparaisons, mais elles n'ont ni plan ni cohésion, et quand elles sont justes, dans un sens profond qui reste à déterminer, nous les devons au hasard, plus rarement à l'instinct, jamais à un principe. Personne n'a songé ici à créer encore une *méthode*. On n'a point pressenti l'existence très lointaine d'une racine, la seule qui puisse donner la grande solution du problème de l'histoire.

Les comparaisons pourraient être le bonheur de la pensée historique à condition de mettre à nu la structure organique de l'histoire. La technique en devrait être étudiée sous l'influence d'une idée d'ensemble, donc jusqu'à la nécessité excluant toute espèce de choix, jusqu'à la maîtrise logique. Elles ont fait le malheur de la pensée historique parce qu'on n'y a vu jusqu'ici qu'une affaire de goût, dispensant de la connaissance et de l'effort nécessaires pour considérer le *langage formel de l'histoire et son analyse* comme la tâche primordiale et la plus difficile de l'historien, tâche non encore comprise ni, à plus forte raison, résolue. Une partie des comparaisons était superficielle, par exemple quand on nommait César fondateur de gazette politique ou, pis encore, quand on désignait par des noms à la mode, comme socialisme, impressionisme, capitalisme, cléricalisme, des phénomènes confus, entièrement étrangers à notre psyché moderne. L'autre partie de ces comparaisons était fausse et bizarre, par exemple le culte de Brutus dans les clubs jacobins, — ce Brutus, aventurier millionnaire, qui se fit l'idéologue de la constitution oligarchique, sous les applaudissements du Sénat patricien, pour assassiner l'homme de la démocratie.

3

Le problème, limité d'abord à la civilisation actuelle, s'élargit ainsi en une philosophie nouvelle, *la* philosophie de l'avenir, dans la mesure où elle peut encore naître sur le sol occidental métaphysiquement épuisé, la seule du moins qui appartienne aux *possibilités* de l'esprit européen d'Occident dans ses stades les plus proches : idée d'une *morphologie de l'histoire universelle, de l'univers-histoire* qui, par opposition à la morphologie de la nature, seul thème à peu près jusqu'ici de la philosophie, embrasse une seconde fois

toutes les formes et tous les mouvements de l'univers dans leur signification dernière la plus intime, mais dans un ordre tout à fait différent, en en faisant non un tableau d'ensemble de tout le connu, mais une image de la vie, non du devenu, mais du devenir.

L'univers-histoire, considéré par opposition à *l'univers-nature*, intuitivement, par la forme — est un nouvel aspect de l'être humain sur cette terre, dont la science n'a pas encore dégagé jusqu'à ce jour la signification théorique et pratique immense, aspect senti peut-être obscurément, entrevu souvent dans le lointain, jamais étudié hardiment dans toutes ses conséquences. Il y a pour l'homme deux modes possibles de posséder et de vivre intérieurement son ambiance. Je distingue très rigoureusement, selon la forme, non selon la substance, l'impression cosmique organique et l'impression cosmique mécanique, l'ensemble des formes et celui des lois, l'image symbolique et la formule systématique, le réel d'une fois et le virtuel de toujours, le but poursuivi par l'imagination ordonnatrice et réglée et celui que se propose l'expérience analytique et opportune, ou bien, pour exprimer déjà une nouvelle antithèse très riche qui n'a jamais encore été notée, le domaine du *nombre chronologique* et celui du *nombre mathématique* [1].

Il ne saurait donc être question dans la présente étude d'admettre comme tels les événements d'ordre politico-spirituel qui se voient au grand jour, de les ranger d'après leur « cause » et leurs « effets » et de les poursuivre dans leur tendance apparente accessible à l'intelligence. Une étude de l'histoire... aussi « pragmatique »... ne serait qu'un fragment caché de la science naturelle que les partisans de la conception matérialiste de l'histoire avouent sans scrupule, tandis que leurs adversaires ne diffèrent d'eux que par leur conscience insuffisante de la ressemblance des deux méthodes. La question n'est pas de savoir ce qu'en soi et pour soi *sont* les phénomènes tangibles de l'histoire, comme appartenant à tel ou tel temps, mais *ce que signifie et donne à entendre leur apparition*. Les historiens modernes s'imaginent faire plus qu'il ne faut, en « illustrant » par des détails pris dans la vie religieuse, sociale, en tout cas dans l'histoire de l'art, le sens politique d'une époque. Mais ils oublient l'élément décisif — décisif en ce sens que l'histoire visible est l'expression, le signe, la psyché devenue formelle. Je n'en ai pas rencontré un seul qui étudiât sérieusement la parenté morphologique unissant intérieurement le langage formel de *tous* les domaines culturaux; qui eût par delà le domaine des faits politiques une connaissance approfondie des pensées dernières et très intimes de la mathématique des Hellènes, des Arabes, des Indous, des Européens

1. Kant a commis une erreur d'une portée considérable, qu'on n'a pas encore redressée jusqu'à nos jours, en liant, d'une manière tout à fait schématique, d'abord l'homme extérieur et intérieur aux concepts très larges et surtout *non invariables* de l'espace et du temps, ensuite, et partant, d'une manière tout à fait fausse, la géométrie et l'arithmétique, à la place desquelles il faut substituer ici au moins l'antithèse bien plus profonde du nombre mathématique et du nombre chronologique. L'arithmétique et la géométrie sont *toutes deux* des calculs spatiaux, impossibles à séparer dans leurs domaines supérieurs en général. Un *concept chronologique*, absolument intelligible à l'homme naïf par le sentiment, résout le problème en posant la question *quand*, non la question *quoi* ni *combien*.

d'Occident; ou qui connût le sens de leur style décoratif, de leurs formes architectoniques, métaphysiques, dramatiques et lyriques fondamentales, la préférence et la direction données à leurs grands arts, les détails de la technique artistique et le choix des matières, ni à plus forte raison leur signification décisive pour les problèmes formels de l'histoire. Qui donc sait qu'entre le calcul différentiel et le principe dynastique du temps de Louis XIV, entre la forme de la polis antique et la géométrie euclidienne, entre la perspective spatiale de la peinture à l'huile en Occident et la conquête de l'espace par le chemin de fer, le téléphone et les armes à feu, entre la musique instrumentale contrepointique et le système économique du crédit, il y a une profonde connexion de la forme ? Il n'est pas jusqu'aux faits banaux de la politique qui, vus sous cette perspective, prennent un caractère symbolique et franchement métaphysique, et c'est peut-être ici pour la première fois que des choses comme le système administratif des Égyptiens, le régime monétaire antique, la géométrie analytique, le chèque, le canal de Suez, l'imprimerie chinoise, l'armée prussienne et la technique des voies romaines sont *également* conçus comme des symboles et interprétés comme tels.

Ceci montre à quel point nous manquons encore d'un art de la recherche historique théoriquement élucidée. Ce qu'on appelle de ce nom tire ses méthodes à peu près exclusivement du domaine de la science qui est parvenue, elle, à constituer rigoureusement ses méthodes de recherche, savoir : de la physique. On croit faire de la science historique en poursuivant les rapports objectifs de cause à effet. Il est remarquable que la philosophie ancien style n'ait jamais pensé à l'existence d'autres rapports possibles entre l'être humain intelligent et l'univers ambiant. Kant qui a défini dans son œuvre maîtresse les règles formelles de la connaissance a, sans s'en rendre compte et sans que jamais personne s'en fût aperçu, considéré la seule *nature* comme objet d'activité intellectuelle. Savoir est pour lui savoir mathématique. Quand il parle de formes innées de l'intuition et de catégories de l'entendement, il ne pense jamais à l'intelligence des impressions historiques, qui est entièrement différente, et Schopenhauer, qui ne laisse subsister expressément que la causalité parmi les catégories de Kant, ne parle de l'histoire qu'avec mépris [1]. Qu'il existe dans la vie, outre la nécessité causale — que j'appellerais la *logique de l'espace*, — également la nécessité organique du *destin* — la *logique du temps*, — qui est un fait d'une certitude intérieure très profonde, qui remplit toute la pensée mythologique, religieuse, artistique, qui est l'essence et le noyau de toute histoire opposée à la nature, mais qui est inaccessible aux formes de la connaissance dont parle la *Critique de la raison pure* : voilà qui n'est point encore entré dans la voie de la formulation théorique. La philosophie, dit Galilée dans un

1. Il faut pouvoir sentir combien la profondeur de combinaison formelle et l'énergie d'abstraction, dans un domaine comme celui des recherches historiques sur la Renaissance ou sur les invasions, retardent sur ce qui est, pour la théorie des fonctions et l'optique théorique, parfaitement évident. A côté du physicien et du mathématicien, l'historien travaille *négligemment* dès qu'il passe de la collection et de la classification des faits documentaires à leur interprétation.

chapitre célèbre de son *Saggiatore*, est « scritta in lingua matematica » dans le grand livre de la nature. Mais on attend toujours qu'un philosophe vienne nous dire dans quelle langue l'histoire est écrite et comment on doit la lire.

La mathématique et le principe de causalité mènent à un classement naturel, la chronologie et l'idée de destin à un classement historique des faits. Chacun de ces deux groupes embrasse pour soi l'univers *entier*. L'œil seul diffère, où et par lequel cet univers se réalise.

4

La nature est la forme par laquelle l'homme des hautes cultures donne aux impressions immédiates de ses sens une unité et une signification. L'histoire est la forme d'où notre faculté d'imagination cherche à comprendre l'être vivant de l'univers par rapport à notre propre vie et à donner ainsi à cette dernière une réalité approfondie. Le problème primordial de toute existence humaine est de savoir si l'homme est capable d'opérer ces figurations et quelles sont celles que domine sa conscience éveillée.

Ici se présentent *deux modes possibles* de figuration de l'univers par l'homme. Ce qui revient à dire que ces possibilités ne sont pas nécessairement des *réalités*. Si donc, dans ce qui va suivre, on veut déterminer le sens de toute histoire, il faudra résoudre d'abord la question jamais encore posée jusqu'à ce jour : Pour qui y a-t-il une histoire ? Question paradoxale en apparence ! Assurément, il y a une histoire pour chacun de nous, pour chaque homme dans la mesure où il est avec tout son être, et son être éveillé, un membre de l'histoire. Mais il y a une grande différence, suivant qu'un homme vit sous l'impression constante que sa vie est un élément au sein d'un courant vital supérieur s'étendant sur des siècles ou des millénaires, ou bien suivant qu'il conçoit cette vie comme quelque chose d'arrondi et d'achevé en soi. Pour cette dernière espèce d'être éveillé, il n'y a certes aucune histoire universelle, aucun *univers-histoire*. Mais si la conscience personnelle d'une nation entière, si une *culture entière* repose sur cet esprit ahistorique, comment faut-il qu'elle voie la réalité, l'univers, la vie ? Si on songe à la conscience personnelle qu'avaient les Hellènes de transformer toute expérience vivante, leur propre passé personnel comme le passé en général, immédiatement en un fond atemporel, immobile, à forme mythique de la réalité présente chaque fois, de telle sorte que l'histoire d'un Alexandre le Grand se confondait dès avant sa mort, dans le sentiment antique, avec la légende de Dionysos, et que César ne sentait au moins aucune contradiction à être un descendant de Vénus, on sera obligé d'avouer que pour nous, hommes d'Occident, qui sommes doués du sentiment vigoureux des distances temporelles, d'où nous regardons comme évident le calcul journalier des années avant et après la naissance du Christ, il est quasi impossible de revivre de tels états d'âme, mais qu'en face du problème de l'his-

toire nous n'avons pas le droit de passer simplement ce fait sous silence.

Les mémoires et les autobiographies ont pour l'individu le même sens que, pour l'âme des cultures entières, la recherche historique dans sa conception la plus large, qui embrasse aussi toutes les espèces d'analyse psychologique et comparative des peuples, des temps, des mœurs étrangers. Mais la culture antique n'avait pas de *mémoire*, pas d'organe historique au sens restreint. La « mémoire » de l'homme antique — il est vrai que nous attribuons ici, sans plus, à une âme étrangère un concept dérivé de notre propre image psychique — est tout à fait différente, parce qu'elle ignore le passé et l'avenir comme perspectives ordonnatrices de l'être éveillé et que le « pur présent », si souvent admiré par Gœthe dans toutes les manifestations de la vie antique, surtout dans la plastique, comble cette lacune avec une énergie tout à fait inconnue de nous. Ce pur présent, dont le plus grand symbole est la colonne dorique, représente en effet une *négation du temps* (de la direction). Pour Hérodote et Sophocle comme pour Thémistocle et pour un consul romain, le passé se volatilise aussitôt en une calme impression atemporelle de structure *polaire*, *non périodique* — car c'est le sens ultime de la mythologie savante, — tandis que pour notre sentiment cosmique et notre œil intérieur, ce passé est un organisme séculaire ou millénaire avec des divisions périodiques très nettes et une direction vers un but défini. Mais antique ou occidentale, la vie reçoit d'abord de cet arrière-plan sa couleur particulière. Le cosmos du Grec était l'image d'un univers qui ne *devient* pas, mais qui *est*. *En conséquence*, ce Grec même était un homme qui jamais ne *devint*, mais toujours *fut*.

Aussi, tout en connaissant très bien la chronologie stricte, le calcul du calendrier et donc le sentiment vigoureux de l'éternité et du néant du moment présent, révélés dans la culture de Babylone et surtout d'Égypte par l'observation astronomique grandiose et par la mesure exacte d'énormes espaces de temps, l'homme antique n'en a-t-il rien pu s'assimiler *intérieurement*. Les mentions qu'en font ses philosophes à l'occasion ne furent jamais que des bruits entendus, non des épreuves vécues. Quant aux découvertes de quelques esprits d'élite, notamment Hipparque et Aristarque, dans les villes grecques d'Asie, elles ne trouvèrent d'accueil ni dans la direction donnée aux esprits par les Stoïciens, ni dans le mouvement aristotélicien, et elles ne rencontrèrent quelques partisans que chez les spécialistes de la science la plus étroite. Ni Platon ni Aristote ne possédaient d'observatoire astronomique. Dans les dernières années de Périclès, le peuple d'Athènes prit une résolution menaçant de la peine de l'eisangelie quiconque répandait des théories astronomiques. C'était un acte d'une symbolique très intime, où l'homme antique exprima sa volonté de bannir de sa conscience personnelle le lointain sous toutes ses formes.

En ce qui concerne la science historique de l'antiquité, il suffit de jeter un coup d'œil sur Thucydide. Sa maîtrise consiste dans la faculté purement antique de cet homme à vivre en eux-mêmes

les événements du *présent*, à quoi il faut ajouter ce sens magnifique des réalités chez l'homme d'État-né, qui avait été personnellement général et fonctionnaire. Cette *expérience pratique*, qu'on confond malheureusement avec le sens historique, le fait apparaître avec raison, lui simple savant historien, comme un modèle inégalé. Mais ce qui lui est complètement inaccessible, c'est ce coup d'œil perspectif sur l'histoire des siècles écoulés, qui est pour nous de toute évidence partie intégrante du concept d'historien. Tous les chefs-d'œuvre des historiens antiques se bornent à relater la situation politique au temps de l'auteur, en opposition très tranchée avec nos chefs-d'œuvre historiques qui traitent tous, sans exception, du passé lointain. Thucydide eût déjà échoué au thème de la guerre persique, sans parler d'une histoire générale de la Grèce ou même de l'Égypte. Chez lui, comme chez Polybe et Tacite, également politiciens pratiques, la sûreté du coup d'œil tombe à néant, dès qu'ils se heurtent dans le passé, souvent à une distance de quelques décades seulement, à des forces actives qu'ils ne connaissent pas sous cette forme par expérience personnelle pratique. Pour Polybe, la première guerre punique était inintelligible; Tacite ne comprenait déjà plus César; tandis que le sens — jugé à la mesure de notre perspective — totalement ahistorique de Thucydide se révèle dès la première page de son livre par cette affirmation inouïe, qu'il n'était arrivé dans l'univers, avant son temps (vers 400 !), aucun événement important οὐ μεγάλα γενέσθαι [1].

Il en résulte que l'histoire de l'antiquité jusqu'aux guerres persiques, mais aussi les échafaudages traditionnels de périodes beaucoup plus tardives, sont le produit d'une pensée essentiellement mythique. L'histoire de la constitution de Sparte — Lycurgue, dont nous connaissons la biographie en détail, n'était certes qu'une pauvre divinité forestière de Taygète — est un poème des temps

1. D'ailleurs, les essais tardifs des Grecs pour se constituer, à l'instar de l'Égypte, quelque chose qui rappelle un calendrier ou une chronologie, sont d'une extrême naïveté. Les Olympiades ne sont point une ère, comme la chrétienne par exemple : elles sont en outre un expédient tardif purement littéraire, sans racine profonde dans le peuple. Celui-ci ne sentait nullement le besoin d'une chronologie qui fixât les événements des parents et des grands-parents, malgré l'intérêt que portèrent quelques savants au problème du calendrier. Il ne s'agit pas de savoir si un calendrier est bon ou mauvais, mais s'il est en usage, si la vie collective est réglée par lui. Or la liste olympiadique avant 500 est une découverte, tout comme celle des archontes attiques et des consuls romains, qui lui est antérieure. Nous ne connaissons pas une seule date authentique des colonisations grecques (Ed. Meyer : *Gesch. d. Altert.*, II, 442 — Belloch : *Griech. Gesch.*, I, 2, 219). « En général, dit Belloch I, 1, 125, personne en Grèce n'a pensé avant le vᵉ siècle à écrire les documents sur les événements historiques. » Nous possédons l'inscription d'un traité entre Hérée et Elis qui est valable pour « 100 ans à dater de cette année ». De quelle année part ce traité, nul ne saurait le dire. On aura donc, quelques années plus tard, perdu connaissance de la durée du contrat, ce que manifestement personne n'avait prévu. Il est probable que ces hommes du présent l'ont bientôt oublié. C'est un trait du caractère légendairement naïf de la conception historique de l'homme antique, qu'une mise en date régulière de faits aussi célèbres que la « guerre de Troie », qui correspond bien pourtant par son stade à nos croisades occidentales, serait une contradiction flagrante au style de cette conception. Il en est de même de la géographie antique, qui reste bien loin derrière celle de l'Égypte et de Babylone. Ed. Meyer (*Gesch. d. Altert.*, III, 102) montre que la connaissance de la physionomie de l'Afrique par Hérodote (d'après des sources perses) est allée décroissant jusqu'à Aristote. La même remarque s'applique aux Romains, héritiers des Carthaginois. Ils ont raconté les premiers les connaissances étrangères pour les oublier ensuite peu à peu eux-mêmes.

hellénistiques, et la découverte de l'histoire romaine antérieure à Hannibal n'était pas encore arrêtée au temps de César. L'expulsion des Tarquins par Brutus est un décalque d'un contemporain, du censeur Appius Claudius (310). Et c'est alors qu'on inventa le nom des rois de Rome d'après des noms de familles plébéiennes enrichies (K. J. Neumann). Sans parler de la « Constitution servienne », la célèbre loi agraire licinienne de 367 n'existait pas encore au temps d'Hannibal (B. Niese). Lorsque Épaminondas eut rendu aux Messéno-Arcadiens leur liberté politique, ils se mirent aussitôt à la découverte d'une histoire primitive propre. L'extraordinaire n'est pas que des faits semblables aient eu lieu, mais qu'il n'ait guère existé d'autre espèce d'histoire. On ne peut pas mieux montrer l'opposition entre le sens historique antique et le sens historique d'Occident, qu'en disant que l'histoire romaine avant 250, telle qu'on la connaissait au temps de César, était une falsification et que le peu que nous en savons était entièrement inconnu des Romains de l'époque postérieure. Une caractéristique du mot histoire au sens antique est la très forte influence exercée par la littérature romanesque alexandrine sur les thèmes de l'histoire proprement politique et religieuse. On ne songeait nullement à une discrimination de principe entre la matière des documents et leur date. Lorsque à la fin de la République, Varron voulut fixer la religion romaine qui s'évanouissait rapidement dans la conscience populaire, il divisa les divinités dont l'État exerçait minutieusement le culte en *di certi* et *di incerti* — celles dont on savait encore quelque chose et celles dont le nom seul était resté malgré la continuité du culte public. En effet, la religion de la société romaine de son temps — telle que l'admirent sans défiance, sur la foi des poètes latins, non seulement Gœthe, mais Nietzsche — était en grande partie un produit de la littérature hellénisante et presque sans liaison avec le vieux culte que personne ne comprenait plus.

Mommsen a nettement formulé le point de vue occidental en appelant les historiens romains — il songeait surtout à Tacite — des gens « qui disent ce qu'il faudrait taire et qui taisent ce qui est nécessaire à dire. »

La culture indoue, dont l'idée (brahmanique) du Nirvâna est l'expression la plus catégorique possible d'une âme entièrement ahistorique, n'a jamais possédé à un sens quelconque le moindre sentiment du « *quand?* ». Il n'y a point d'astronomie purement indoue, à condition d'entendre par là la thésis spirituelle d'une évolution consciente. Du cours visible de cette culture, dont la partie organique était close à la naissance du bouddhisme, nous savons encore beaucoup moins que de l'histoire antique, riche certes en grands événements, du XIIe au VIIIe siècle. Toutes deux se sont simplement figées dans une forme de rêve mythique. Ce n'est qu'un millénaire entier après Bouddha, vers 500 avant J.-C., que naquit à Ceylon, au « Mahavansa », quelque chose qui rappelle de loin la science historique.

La conscience cosmique de l'Indou était si dépourvue d'histoire qu'il ne savait même pas qu'un auteur pût dater la parution du livre

qu'il écrit. Au lieu d'une série organique d'écrits personnels définis naquit ainsi peu à peu une masse de textes vagues où chacun écrivait ce qu'il voulait, sans que jamais notion de propriété littéraire individuelle, de développement d'une pensée, d'époque spirituelle, ait joué le moindre rôle. Sous la même figure *anonyme* — qui est celle de l'histoire indoue tout entière — nous rencontrons la philosophie indoue. Comparez-lui l'histoire de la philosophie d'Occident physionomiquement mise à jour de la façon la plus tranchée par les auteurs et les livres !

L'Indou oubliait *tout*, l'Égyptien ne pouvait *rien* oublier. Un art indou du portrait — de la biographie *in nuce* — n'a jamais existé; la plastique égyptienne ne connaissait guère d'autre thème.

L'âme égyptienne; éminemment douée pour l'histoire et aspirant à l'infini avec une passion toute cosmique, sentait dans le passé et l'avenir son univers *entier*, et le présent, qui est identique à la conscience éveillée, lui apparaissait simplement comme la limite étroite entre deux lointains immenses. La culture égyptienne est une *incarnation du souci* — pendant psychique du lointain — non seulement du souci de l'avenir, exprimé dans le choix du granit et du basalte comme matériaux [1] de construction, dans les inscriptions par le ciseau, dans le système administratif et la canalisation [2] par l'ordre et la minutie, mais encore du souci *nécessairement connexe* du passé. La momie égyptienne est un symbole d'un rang suprême. On *éternisait* le corps du mort, comme on donnait à sa personnalité, à son « Ka », une durée éternelle au moyen de statuettes-portraits, souvent exécutées en séries et considérées comme liant le mort, en un sens très élevé, par leur ressemblance avec lui.

Il y a un rapport intime entre l'attitude qu'on prend envers le passé historique et la conception de la mort exprimée dans la *forme de sépulture*. L'Égyptien *nie* la caducité, l'homme antique *l'affirme* par tout le langage formel de sa culture. Les Égyptiens conservaient même la momie de leur histoire : les dates et les nombres chronologiques. Tandis que rien ne nous est resté de l'histoire grecque avant Solon, ni date, ni nom, ni événement concret, — ce qui donne un poids exagéré aux seuls fragments connus de nous,

1. A l'opposé, les Hellènes nous offrent un symbole de premier ordre et sans exemple dans l'histoire de l'art, eux qui, placés en face de leurs origines mycéniennes, dans un pays extrêmement riche en pierre de construction, abandonnèrent néanmoins ce matériau pour *retourner* à l'usage du bois, ce qui explique le manque de vestiges architectoniques entre 1200 et 600. La colonne de bois égyptienne était dès le début une colonne en pierre, la colonne dorique était une colonne en bois. L'âme attique exprimait par là sa profonde hostilité envers la durée.

2. Une ville hellénique a-t-elle jamais exécuté une seule œuvre d'envergure révélant du souci pour les générations futures? Les systèmes de routes et de canaux qu'on a découverts à l'époque mycénienne, c'est-à-dire *préantique*, sont tombés dans l'oubli dès que les peuples antiques étaient nés — soit au début des temps homériques. Pour comprendre la bizarrerie du fait que l'écriture littérale n'a été adoptée qu'après 900 par l'antiquité, dans une mesure d'ailleurs très modeste, sans doute pour les seuls besoins économiques très urgents, ce que prouve avec certitude l'absence d'inscriptions, il faut se rappeler que l'Égypte, Babylone, le Mexique, la Chine se sont constitué un alphabet dès l'époque préhistorique, que les Germains ont créé un alphabet runique et prouvé plus tard leur vénération pour la lettre en inventant sans cesse des caractères décoratifs, tandis que la première antiquité ignorait totalement les nombreux alphabets en usage au Sud et à l'Est. Nous possédons des monuments épigraphiques nombreux de l'Asie mineure hittite et de la Crète, nous n'en avons pas un seul du temps d'Homère.

— nous connaissons au contraire, dès le 3e millénaire et au delà, les noms et même les nombres d'années de règne de nombreux rois égyptiens dont le Nouvel Empire doit avoir possédé une connaissance sans lacune. Un symbole effrayant de cette volonté de durée se lit encore de nos jours sur les traits physionomiques, parfaitement reconnaissables, des grands pharaons qui peuplent nos musées. Sur la pointe de granit poli et luisant de la pyramide d'Amenemhet III, on lit encore aujourd'hui ces mots : « Amenemhet contemple la beauté du soleil », et sur l'autre face de la pyramide : « Haute est l'âme d'Amenemhet, plus haute que le sommet d'Orion, et elle est en relation avec l'univers souterrain. » N'est-ce pas une sujétion de la caducité, du pur présent, on ne peut plus opposée à l'antique ?

5

En face du puissant groupe de symboles vivants égyptiens et en connexion avec l'oubli que la culture antique répand sur toutes les parties de son passé extérieur et intérieur, apparaît au seuil de cette culture l'*incinération des morts*. A l'époque mycénienne, la consécration officielle de cette sépulture, indépendante de toutes celles qu'accomplissaient simultanément tous les peuples primitifs de l'âge paléolithique, était entièrement inconnue. Les tombes royales plaident même en faveur de la préférence donnée à l'inhumation. Mais au temps d'Homère comme à celui des Védas, on passe subitement, pour des raisons uniquement psychiques, de l'enterrement à l'incinération qui s'accomplissait, comme le montre l'Iliade, avec le pathos complet d'un acte symbolique — celui de la destruction et de la négation de toute durée historique.

A partir de ce moment, la plasticité de l'évolution psychique individuelle prend fin elle aussi. Le drame antique n'autorise pas plus de motifs purement historiques qu'il ne permet les thèmes du développement intérieur, et l'on sait avec quel courage l'instinct hellénique s'est insurgé contre le portrait dans les arts plastiques. Jusqu'à l'époque impériale l'art antique ne connaît qu'un sujet, qui lui est en quelque sorte naturel : le mythe [1]. Même les portraits idéaux de la plastique hellénistique sont mythologiques, autant que les biographies typiques à la Plutarque. Jamais Grec de valeur n'a écrit de mémoires fixant devant son regard spirituel une époque vécue. Socrate même n'a rien dit de significatif en ce sens sur sa vie intérieure. On se demande si l'hypothèse d'un instinct, supposé pourtant naturel dans la genèse d'un Parsifal, d'un Hamlet, d'un Werther, pouvait jamais exister dans une âme antique. On cherchera

1. D'Homère aux tragédies de Sénèque, à travers un millénaire complet, les fragments mythiques de Thyeste, Clytemnestre, Héraclès ne cessent d'apparaître sans aucun changement malgré leur nombre restreint. Dans la poésie d'Occident au contraire, l'homme faustien apparaît d'abord, comme Parsifal et Tristan, puis, transformé dans le sens de l'époque, comme Hamlet, Don Quichotte et Don Juan, enfin dans une dernière transformation, également conforme au temps, comme Faust, Werther et, finalement, comme le héros du roman citadin moderne, mais toujours dans l'atmosphère et sous la condition d'un siècle déterminé.

en vain dans Platon la conscience d'une évolution personnelle de sa doctrine. Ses divers écrits sont les rédactions pures et simples de points de vue très différents, adoptés à des moments très différents. Leur lien génétique n'a pas fait l'objet de sa réflexion. Au contraire, dès le début de l'histoire spirituelle d'Occident, se place un fragment d'autoanalyse très intime, la Vita Nuova de Dante. D'où résulte aussi que chez Gœthe, qui n'oubliait rien, dont les œuvres n'étaient, selon ses propres paroles, que les fragments d'*une* grande confession, il y avait si peu d'éléments antiques, c'est-à-dire purement présents.

Après la destruction d'Athènes par les Perses, on jeta toutes les œuvres d'art antérieures aux ordures — d'où nous les ramassons aujourd'hui — et jamais on n'a vu un Hellène se préoccuper de faire connaître comme faits historiques les ruines de Mycène ou de Phaistos. On lisait son Homère sans penser, comme Schliemann, à fouiller la colline de Troie. On voulait du mythe, non de l'histoire. Des œuvres d'Eschyle et de philosophes présocratiques une partie était perdue dès la période hellénistique. Au contraire, Pétrarque collectionnait déjà les antiquités, les monnaies, les manuscrits, avec une piété et une dévotion si profondes qu'elles restent la propriété exclusive de notre culture; il collectionnait en homme qui sent historiquement, qui jette un regard en arrière sur des univers abrupts, qui aspire au lointain — il entreprit le premier l'ascension d'un pic alpestre — qui resta au fond étranger à son temps. L'âme du collectionneur ne peut se comprendre que par rapport à son temps. Plus passionné encore peut-être, mais d'une nuance différente, est le goût du Chinois pour les collections. Tous les Chinois qui voyagent cherchent à suivre de « vieilles traces » (Ku-tsi) et seul un profond sentiment historique peut expliquer le concept fondamental intraduisible de la nature chinoise, le tao. Au contraire, l'époque hellénistique ne collectionnait et ne montrait que les curiosités d'un charme mythologique, comme dans les descriptions de Pausanias, où le quand et le pourquoi strictement historiques ne viennent jamais en considération; tandis que le paysage égyptien s'était transformé dès le temps du grand Thutmosis en un vaste musée unique de stricte tradition.

Parmi les Occidentaux, c'étaient les Allemands qui inventèrent les *horloges* mécaniques, effrayants symboles du temps qui s'écoule, dont les coups sonores qui retentissent jour et nuit des tours innombrables par-dessus l'Europe occidentale, sont peut-être l'expression la plus gigantesque dont soit jamais capable un sentiment historique de l'univers[1]. On ne trouve rien de pareil dans le paysage et la ville *atemporels* antiques. Jusqu'à Périclès, on n'a mesuré le jour qu'à la longueur de l'ombre et ce n'est que depuis Aristote que la ὥρα — babylonienne — prit le sens d'« heure ». Auparavant,

1. L'abbé Gerbert (connu sous le nom du pape Sylvestre II), ami de l'empereur Othon III, inventa en l'an 1000, donc au début du style roman et du mouvement des Croisades, premiers symptômes d'une âme nouvelle, la pendule à roues et à sonnerie. C'est en Allemagne aussi que furent inventées vers 1200 les premières horloges d'église et un peu plus tard les montres de poche. On notera le rapport significatif entre la mesure du temps et le bâtiment du culte religieux.

il n'existait pas en général de division exacte du jour. A Babylone et en Égypte, les clepsydres et cadrans solaires avaient été découverts à une époque très ancienne; mais à Athènes, c'est Platon le premier qui introduisit une forme de clepsydre pouvant réellement faire office d'horloge; et plus tard encore on adopta les cadrans solaires, simplement comme d'insignifiants instruments quotidiens, sans qu'ils aient apporté le moindre changement au *sentiment de la vie* antique.

Il faut encore mentionner ici la différence correspondante, très profonde et jamais suffisamment mise en relief, entre la mathématique antique et celle d'Occident. La pensée numérique antique conçoit les choses *telles qu'elles sont*, *comme grandeurs*, atemporelles, purement présentes. D'où la géométrie d'Euclide, la statique mathématique et la constitution définitive d'un système spirituel par la théorie des sections coniques. Au contraire, nous concevons les choses *telles qu'elles deviennent et se comportent*, *comme fonctions*. D'où la dynamique, la géométrie analytique et le calcul différentiel [1]. La théorie moderne des fonctions est l'organisation grandiose de cette masse de pensées. C'est un fait bizarre, mais psychiquement très fondé, que la physique grecque — statique opposée à la dynamique — n'ait ni connu ni manqué d'horloge et qu'elle se soit abstenue de toute mesure du temps, alors que nous comptons par millième de seconde. L'entéléchie d'Aristote est le seul concept atemporel — ahistorique — d'évolution qui existe.

Notre tâche se trouve dès lors toute tracée. Hommes de culture européo-occidentale, doués de sens historique, nous sommes une exception, non la règle. L'« histoire universelle » est *notre* image de l'univers, non celle de l'« humanité ». Pour l'Indou et l'homme antique, l'image d'un univers en devenir est inexistante, et si la civilisation d'Occident venait à s'éteindre, peut-être n'y aurait-il plus jamais de culture et, par conséquent, de type humain, pour qui l'« histoire universelle » sera une aussi puissante forme d'être éveillé.

6

En effet — qu'est-ce que l'histoire universelle ? Une idée organisée du passé, sans doute un postulat intérieur, l'expression d'un sentiment de la forme. Mais un sentiment, si défini soit-il, n'est pas encore une forme réelle, et aussi sûrement que nous vivons et sentons l'histoire universelle, que nous croyons la dominer dans sa forme avec la plus entière certitude, aussi sûrement aussi nous ne connaissons d'elle, même aujourd'hui, que *des* formes, mais non *la* forme, contre-image de *notre* vie intérieure.

Assurément, ceux qu'on interroge sont tous convaincus qu'ils pénètrent clairement et distinctement, d'un coup d'œil, dans la

1. Il est remarquable que Newton donne à ce calcul le nom de fluxionnaire — à cause de certaines idées métaphysiques sur la nature du temps. Dans la mathématique grecque, il n'y a pas mention du temps.

forme intérieure de l'histoire. Cette illusion repose sur ce fait que personne n'y a réfléchi sérieusement, qu'on doute encore beaucoup moins de son savoir parce qu'on ne pressent pas la qualité considérable de doutes qui peuvent s'élever à cet endroit. En fait, l'*image* de l'histoire universelle est une *possession spirituelle sans examen* que même les historiens de profession se transmettent d'une génération à l'autre sans jamais l'accompagner de cette petite portion de scepticisme qui, depuis Galilée, analyse et approfondit notre image innée de la nature.

Antiquité — Moyen âge — Temps modernes : voilà le schéma d'une incroyable indigence qui exerce sur notre pensée historique un pouvoir absolu, voilà le *non-sens* qui nous a toujours empêchés de saisir exactement dans ses rapports avec l'histoire totale de l'humanité supérieure la position véritable, le rang, la forme et surtout la durée de ce petit monde fragmentaire qui depuis l'Empire germanique se développe sur le sol de l'Europe occidentale. Les cultures à venir pourront à peine croire qu'un plan aussi simpliste, rendu encore chaque siècle plus impossible par son cours rectiligne et ses proportions insensées, qui lui interdisent toute intégration naturelle de domaines acquis récemment à la lumière de notre conscience historique, se soit maintenu quand même sans secousse sérieuse. Car les protestations ne signifient rien que les historiens ont, de longue date, accoutumé d'élever contre ce schéma. Elles n'ont fait qu'estomper, *sans le remplacer*, l'unique plan existant. On a beau parler de moyen âge grec et d'antiquité germanique, ce n'est pas ainsi qu'on arrivera à une image claire et intérieurement nécessaire, où la Chine et le Mexique, les royaumes d'Axum et des Sassanides trouveront une place organique. De même, en transférant le point initial des « Temps modernes » des Croisades à la Renaissance et de là au début du XIX[e] siècle, on prouve seulement qu'on tient le schéma lui-même pour intangible.

Ce schéma restreint la substance historique et, qui pis est, il en limite encore le théâtre. Ici, le paysage de l'Europe occidentale [1] forme le pôle immobile — mathématiquement parlant, un point

1. Ici encore, l'historien est dominé par le préjugé fatal de la géographie — pour ne pas dire par la suggestion de la carte — qui admet un *continent* européen, ce qui lui fait croire à lui aussi qu'il est tenu de tracer une frontière *idéale* correspondante avec l'« Asie ». Le mot Europe devrait être rayé de l'histoire. Il n'existe pas de type historique « européen ». Il est fou de parler d'« antiquité européenne » chez les Hellènes (Homère, Héraclite, Pythagore seraient-ils donc des Asiates?) et de leur « mission » de rapprocher les cultures asiatiques et européennes. Ces mots issus d'une interprétation superficielle de la carte ne correspondent à aucune réalité. Le terme d'Europe, avec tout le complexe d'idées qu'il suggère, a seul créé dans notre conscience historique une unité que rien ne justifie entre la Russie et l'Occident. Ici, dans une culture de liseurs, formés par les livres, c'est une pure abstraction qui a conduit à des conséquences réelles immenses. On a faussé pour des siècles, dans la personne de Pierre le Grand, la tendance historique d'une masse populaire primitive en dépit de l'*instinct* russe qui limite très justement, avec une hostilité intérieure incarnée dans Tolstoï, Aksakow et Dostoïewski, les frontières de l'« Europe » à celles de la « Russie Mère ». Orient et Occident sont des concepts à pure substance historique. « Europe » est un son creux. Toutes les grandes créations de l'antiquité sont nées de la négation de toute frontière continentale entre Rome et Chypre, Byzance et Alexandrie. Tout ce qui s'appelle culture européenne est né entre la Vistule, l'Adriatique et le Guadalquivir. Même en supposant que la Grèce de Périclès « fût située en Europe », aujourd'hui elle ne l'est plus.

unique sur une surface circulaire — et pourquoi si ce n'est parce que nous-mêmes, auteurs de cette image historique, y avons précisément notre domicile ? — pôle autour duquel tournent des millénaires d'histoire la plus grandiose et des cultures gigantesques établies au loin en toute modestie. Système planétaire de la plus originale invention, en vérité ! On choisit un paysage unique et on décrète qu'il sera le centre d'un système historique. Ici est le soleil central. D'ici se diffuse la vraie lumière qui éclaire tous les événements historiques. D'ici, comme d'un point perspectif, on en peut mesurer la signification. Mais en réalité, c'est ici l'orgueil qui parle, orgueil de l'Européen occidental qu'aucun scepticisme n'arrête et qui déroule dans son esprit ce fantôme d'« Histoire universelle ». Nous lui sommes redevables de l'énorme illusion d'optique, depuis longtemps passée à l'état d'habitude, qui nous fait croire qu'au loin, en Chine et en Égypte, l'histoire de plusieurs millénaires se condense en quelques épisodes, tandis qu'auprès de nous, dans nos régions, depuis Luther et surtout Napoléon, les décades s'enflent comme des fantômes. Nous savons que c'est pure apparence quand un nuage semble se déplacer plus vite de près que de loin, ou un train ramper en traversant un paysage lointain; mais nous croyons que le tempo de la vieille histoire indoue, babylonienne ou égyptienne fut réellement plus lent que celui de notre passé très proche. Et nous trouvons leur substance plus mince, leurs formes plus faibles, plus étirées, parce que nous n'avons pas appris à tenir compte de la distance — intérieure et extérieure.

Que l'existence d'Athènes, Florence, Paris importe davantage que celle de Lo-yang et de Pataliputra à la culture d'Occident, on le comprend aisément. Mais qu'on fonde un schéma de l'histoire universelle sur ces jugements de valeur, personne n'en a le droit. Il faudrait alors permettre aux historiens chinois d'esquisser un plan d'histoire universelle où nos Croisades et notre Renaissance, César et Frédéric le Grand seraient passés sous silence comme des événements sans portée.. *Morphologiquement parlant*, pourquoi le XVIIIe siècle aurait-il plus de poids qu'un des soixante autres qui l'ont précédé ? N'est-ce pas ridicule d'opposer des « Temps modernes », limités à quelques siècles et localisés d'ailleurs essentiellement en Europe occidentale, à une « antiquité » embrassant autant de millénaires, à laquelle on ajoute en simple appendice, sans autre classification plus profonde, la masse entière de toutes les cultures préhelléniques ? N'a-t-on pas même, pour sauver le schème suranné, supprimé comme prélude à l'antiquité l'histoire d'Égypte et de Babylone, qui forment chacun pour soi un organisme complet, capable de contrebalancer la soi-disant « histoire universelle » de Charlemagne à la guerre mondiale et au delà ? Ou bien rejeté en note, au bas d'une page, avec une mine embarrassée, les immenses complexes de la culture indoue et chinoise et ignoré en général les grandes cultures américaines sous prétexte de manquer de « cohésion » — avec quoi ?

J'appelle ce schéma, familier à l'Européen d'Occident, qui fait mouvoir les hautes cultures autour de nous comme autour d'un

centre de tout événement historique, *système ptolémaïque* de l'histoire, et je considère comme une *découverte copernicienne* sur le terrain de l'histoire l'introduction, dans ce livre, d'une doctrine destinée à remplacer celle de Copernic et qui ne donne, en aucune manière, à l'antiquité et à l'Occident une place privilégiée à côté de l'Inde, de Babylone, de la Chine, de l'Égypte, de la culture arabe et mexicaine — univers particuliers du Devenir qui pèsent un poids égal dans la balance de l'Histoire et qui l'emportent souvent, par la grandeur de conception psychique, par la vigueur de croissance, sur la culture antique.

7

Le schéma Antiquité, Moyen âge, Temps modernes a son origine première dans le sentiment magique de l'univers; il apparut d'abord dans la religion des Perses et des Juifs depuis Cyrus, reçut dans le Livre de Daniel sur les quatre âges une forme apocalyptique et fut transformé en histoire universelle dans les religions postchrétiennes d'Orient, notamment dans les systèmes gnostiques [1].

Dans les limites très restreintes qui en sont le fondement spirituel, cette conception importante avait parfaitement le droit d'exister. Il ne pouvait ici être question d'histoire indoue, ni même de celle d'Égypte. Le mot d'histoire universelle désigne dans la bouche de ces penseurs un acte unique, extrêmement dramatique, dont le théâtre était le paysage compris entre l'Hellade et la Perse. Il exprime le sentiment cosmique rigoureusement dualiste de l'Oriental, non dans sa polarité, comme la métaphysique contemporaine, par l'antithèse de l'âme et de l'esprit, du bien et du mal, mais dans sa périodicité [2], comme une catastrophe imminente, tournant de deux époques comprises entre la création et la fin de l'univers, abstraction faite de tous les éléments non fixés, d'une part, par la littérature antique, d'autre part, par la Bible ou le Livre Sacré en tenant lieu. Dans cette image de l'univers, « Antiquité » et « Temps modernes » apparaissent comme l'antithèse alors courante du païen et du Juif ou du Chrétien, de l'homme antique et de l'Oriental, de la statue et du dogme, de la nature et de l'esprit sous forme *temporelle*, donc comme le drame de l'anéantissement de l'un par l'autre. La transition historique porte l'empreinte religieuse d'une résurrection. Image bornée, sans doute, et fondée sur des pensées entièrement provinciales, mais logique et parfaite en soi, tout en restant liée à ce paysage, à ce groupe humain et impossible à élargir *naturellement*.

C'est l'addition d'une 3e époque — *nos* « temps modernes » — qui a introduit, la première, dans cette image, sur le sol occidental, une tendance motrice. L'image orientale était *stationnaire*, antithèse finie persévérant dans son équilibre, avec une action divine unique

1. Windelband : *Gesch. der Philosophie*, 1900, p. 275 sq.
2. Dans le Nouveau Testament, l'apôtre Paul représente surtout la conception polaire, les apocalypses surtout la conception périodique de l'univers.

pour centre. Admise et embrassée par une nouvelle espèce humaine toute différente, elle prit subitement, sans même qu'on eût conscience de la bizarrerie d'un tel changement, la forme d'une *ligne* allant d'Homère ou d'Adam — les possibilités ont augmenté depuis l'apparition des Indo-Européens, de l'homme paléolithique et de l'homme singe — pour monter ou descendre, par Jérusalem, Rome, Florence et Paris, au gré de l'historien, du penseur ou de l'artiste, qui interprète l'image trinitaire avec une liberté effrénée.

Aux concepts *complémentaires* de paganisme et de christianisme, on ajouta ainsi le concept *définitif* de « temps modernes » qui, par définition, clôt la méthode et qui, sans cesse « étiré » depuis les Croisades, ne semble plus pouvoir admettre de nouvelle extension [1]. On pensait, sans oser le dire, que quelque chose de définitif commençait par delà l'antiquité et le moyen âge, un 3e royaume qui réservait quelque paradis, un summum, un but final, dont chacun s'arroge la connaissance exclusive, depuis les scolastiques jusqu'aux socialistes de nos jours. Connaissance ésotérique aussi commode que flatteuse pour ses auteurs. On avait tout simplement identifié avec le sens de l'univers l'esprit d'Occident tel qu'il se reflète dans le cerveau d'un individu occidental. De grands penseurs tirèrent, ensuite, d'une indigence de l'esprit une vertu métaphysique, en prônant le schéma consacré par le *sensus omnium*, sans le soumettre à une critique sérieuse, comme le fondement d'une philosophie et en importunant chaque fois Dieu comme étant l'auteur de leur « plan universel ». La trinité mystique des âges offrait d'ailleurs pour le goût métaphysique une certaine séduction. Herder appelait l'histoire une éducation du genre humain, Kant un développement de l'idée de liberté, Hegel une autoréalisation de l'esprit universel, d'autres autrement. Mais tous ceux qui ont insufflé dans cette donnée absolue de la trinité des âges un sens abstrait quelconque ont cru avoir assez réfléchi sur la forme fondamentale de l'histoire.

Immédiatement au seuil de la culture occidentale, apparaît le grand Joachim de Flore, mort en 1202 [2], premier penseur de la trempe de Hegel, qui ruine l'image cosmique dualiste d'Augustin et, avec le sentiment intégral du Gothique pur, oppose comme un 3e élément le christianisme nouveau de son temps à la religion de l'antiquité et à celle du Nouveau Testament : règnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Il a ébranlé jusqu'au fond de l'âme les meilleurs Franciscains et Dominicains, Dante et Thomas, et éveillé un regard cosmique qui s'empara peu à peu de toute la pensée historique de notre culture. Lessing, qui n'hésite pas à qualifier parfois de postérité [3] son temps opposé aux temps antiques, a transporté cette idée des doctrines mystiques du XIVe siècle dans son « Éducation du genre humain » (avec ses stades d'enfance, d'adolescence et d'âge mûr), et Ibsen, qui la développa dans son

1. On le reconnaît à l'expression, désespérée et ridicule, d'« époque contemporaine ».
2. K. Burdach : *Reformation, Renaissance, Humanismus*, 1918, p. 48 sq.
3. L'expression « les anciens », au sens dualiste, se trouve déjà dans l'Isagog de Porphyre (300 av. J.-C.).

drame *L'Empereur et le Galiléen* (où la pensée gnostique surgit aussitôt sous la figure du magicien Maximos), ne l'a pas dépassé d'un pas dans son célèbre discours de Stockholm en 1887. L'idée d'opposer sa propre personne comme une sorte de norme définitive est, manifestement, un besoin du sentiment de soi-même chez l'Européen occidental.

Mais l'œuvre de l'abbé de Flore était un coup d'œil mystique dans les mystères de l'ordre cosmique de Dieu. Elle devait perdre toute signification dès qu'on vint à en faire une conception rationnelle et le fondement d'une pensée scientifique. Et c'est ce qui est toujours arrivé dans une mesure croissante depuis le XVIIe siècle. Mais c'est une méthode tout à fait fragile d'interprétation de l'histoire universelle que de lâcher la bride à ses convictions politiques, religieuses ou sociales et d'accorder aux trois phases, auxquelles on n'ose rien toucher, une direction qui mène exactement au point où l'on se trouve et qui impose selon le cas, comme mesure absolue, le règne de l'intelligence, l'humanité, le bonheur du plus grand nombre, l'évolution économique, les lumières de la raison, la liberté des peuples, le pouvoir sur la nature, la paix universelle et autres choses du même genre, à des millénaires d'histoire dont on démontre qu'ils n'ont pas compris ou pas atteint la mesure exacte, alors qu'en réalité ils voulaient tout simplement autre chose que nous. « Dans la vie, dit Gœthe, on se propose manifestement la vie, non un résultat de celle-ci. » On devrait objecter cette parole à toutes les tentatives de ceux qui croient naïvement résoudre par un *programme* l'énigme de la forme historique.

Tous les historiens des arts et des sciences particuliers, y compris les économistes et les philosophes, dessinent la même image. On voit ainsi « la » peinture depuis les Égyptiens (ou les hommes des cavernes) jusqu'aux impressionnistes, « la » musique depuis les chants de l'aveugle Homère jusqu'à Bayreuth, « la » sociologie depuis les habitants des cités lacustres jusqu'aux socialistes, suivre un progrès rectiligne fondé sur telle ou telle tendance constante, sans considérer la possibilité d'une limite à la durée des arts, leur liaison à un paysage et à une espèce humaine déterminés dont ils sont l'expression, oubliant donc que toutes ces histoires sont la simple addition extérieure d'un certain nombre d'évolutions particulières, d'arts particuliers, n'ayant de commun entre eux que le nom et quelques éléments de technique manuelle.

Nous savons de chaque organisme qu'il est déterminé dans son temps, sa forme, la durée de sa vie et de chacune de ses manifestations vivantes, *par les qualités de l'espèce* dont il fait partie. Nul ne songera qu'un chêne millénaire est en train de commencer aujourd'hui même le cours réel de sa croissance. Nul n'attendra d'une chenille, qu'il voit grandir chaque jour, qu'elle continue la même croissance probable durant des années. Ici, chacun possède avec une absolue certitude le sentiment d'une limite, lequel est identique à celui de la forme intérieure. Pour l'histoire de l'humanité supérieure et ses progrès futurs, on affiche au contraire un optimisme effréné, au mépris de toute *expérience* historique, et donc orga-

nique, de telle sorte que chacun « postule » dans le donné fortuit du moment une « continuité » linéaire tout à fait éminente, non parce qu'il l'a scientifiquement démontrée, mais parce qu'il la souhaite. On compte ici sur des possibilités sans limite — jamais sur une fin naturelle — et l'on tire de chaque moment considéré une théorie de la continuité tout à fait enfantine.

Mais « l'humanité » n'a pas plus que le genre papillon ou orchidée un but, une idée, un plan. Ou bien l'« humanité » est un concept zoologique, ou bien elle est un mot vide de sens [1]. Chassez ce fantôme de la région des problèmes formels de l'histoire et vous verrez surgir une abondance surprenante de formes *réelles*. Ici règnent une richesse, une profondeur, une émotion organiques immenses, qu'on a voilées jusqu'à ce jour par un mot à l'emporte-pièce, un schéma figé, des « idéals » personnels. Au lieu de cette image monotone d'une histoire universelle à forme linéaire, qu'on ne peut conserver qu'en fermant les yeux sur la masse écrasante des faits, je vois le théâtre d'une variété de cultures grandioses qui croissent avec une puissance cosmique originelle au sein d'un paysage maternel, qui sont liées chacune à ce paysage durant le cours entier de leur existence, qui impriment chacune leur *propre* forme à leur substance, l'humanité, et qui ont chacune leur idée, leurs passions, leur vie, leur volonté, leur sentiment, leur mort *propres*. Ici, il y a des couleurs, des nuances, des mouvements, que n'a découverts encore aucun regard spirituel. Il y a une croissance et une vieillesse des cultures, des peuples, des langues, des vérités, des dieux, des paysages, comme il y a des chênes, des pins, des fleurs, des branches, des feuilles, jeunes et vieux, mais il n'y a pas d'« humanité » vieillissante. Chaque culture a ses possibilités d'expression nouvelles qui germent, mûrissent, se fanent et disparaissent sans retour. Il y a beaucoup de plastiques, de peintures, de mathématiques, de physiques, entièrement différentes les unes des autres dans leur nature la plus intime, chacune ayant sa durée limitée, chacune achevée en soi, comme chaque espèce végétale a ses fleurs et ses fruits propres, son type propre de croissance et de décroissance. Ces cultures, natures vivantes de rang suprême, croissent dans une noble insouciance de leur but, comme les fleurs des champs. Elles appartiennent, comme les plantes et les animaux, à la nature vivante de Gœthe, non à la nature morte de Newton. Je vois dans l'histoire universelle l'image d'une éternelle formation et transformation, d'un devenir et d'un trépas miraculeux des formes organiques. Mais l'historien d'atelier la voit sous la forme d'un tænia « préparant » sans cesse des époques.

En attendant, la série « Antiquité, Moyen âge, Temps modernes » a fini par épuiser ses effets. Malgré son étroitesse et son indigence comme fondement scientifique de l'histoire, elle fut cependant la seule philosophie qui ne soit pas entièrement dénuée de philosophie et qui nous a permis de classer nos connaissances : tout ce qu'on a classé jusqu'à ce jour en fait d'histoire universelle lui doit

1. « L'humanité? Mais c'est une abstraction. De tout temps, il n'a jamais existé que des hommes et il n'existera jamais que des hommes. » (Gœthe à Luden.)

un reste de substance. Mais nous avons atteint depuis longtemps la mesure des siècles qu'on pouvait *tout au plus* rapprocher dans ce schéma. L'accroissement rapide de la matière historique, notamment de celle qui est tout entière en dehors de ce schéma, commence à noyer l'image dans un chaos à perte de vue. Tous les historiens le savent et le sentent, qui ne sont pas tout à fait aveugles, et c'est pour ne pas tomber dans un naufrage total qu'ils s'accrochent encore à tout prix au seul schéma connu d'eux. Le mot moyen âge[1], imprimé en 1667 par le professeur Horn de Leyde, est obligé de couvrir aujourd'hui une masse informe toujours extensible qui trouve une limite purement négative dans ce qu'on ne peut sous aucun prétexte attribuer aux deux autres groupes passablement ordonnés. L'incertitude des théories et des jugements sur l'histoire persane, arabe, russe, en est un exemple. On ne peut surtout pas nier plus longtemps que cette prétendue histoire de l'univers, restreinte en fait au début à la région de la Méditerranée Orientale, s'est limitée plus tard, par un changement subit de la scène, depuis les invasions germaniques (événement qui n'a d'importance que pour nous, que nous avons donc fortement exagéré, qui a une signification purement occidentale et ne regarde déjà en rien la culture arabe), à l'Europe centrale et occidentale. Hegel a déclaré en toute naïveté qu'il ignorait les peuples qui ne cadraient pas avec son système de l'histoire. Mais ce n'est qu'un aveu d'honnête homme sur l'hypothèse méthodique, sans laquelle jamais historien n'est arrivé au but. On peut examiner dans ce sens la disposition de toutes nos œuvres historiques. C'est en effet une question de tact historique aujourd'hui que d'indiquer quels sont les courants de l'histoire qu'on étudie *sérieusement* et quels sont ceux qui ne comptent pas. Ranke en est un bon exemple.

8

Nous pensons aujourd'hui en continents. Nos philosophes et nos historiens seuls l'ignorent encore. Que peuvent signifier pour nous les concepts et les perspectives qui prétendent à une valeur universelle et dont l'horizon s'arrête à la frontière spirituelle de l'Europe occidentale ?

Lisez à ce sujet nos meilleurs livres. Quand Platon parle d'humanité, il entend les Hellènes opposés aux Barbares. Ceci correspond tout à fait au style ahistorique de la vie et de la pensée antiques et même dans ces conditions à des résultats justes et pleins de sens *pour des Grecs*. Mais que Kant se mette à philosopher sur des idéals éthiques, il affirme la valabilité de ses principes pour tous les hommes de toutes les espèces et de tous les temps. S'il ne le dit pas expressément, c'est parce qu'il pense que cela est évident pour lui

1. « Moyen-âge » est l'histoire de la *région où régnait le latin des prêtres et des savants*. Les prodigieuses destinées du Christianisme oriental, qui s'avança jusqu'en Chine par le Turkestan et vers l'Abyssinie par Saba, n'entrent pas en ligne de compte dans cette « histoire universelle ».

et pour ses lecteurs. Dans son *Esthétique*, le principe qu'il formule n'est pas celui de l'art de Phidias ou de Rembrandt, mais tout de suite celui de l'art en général. Mais les formes nécessaires de la pensée, postulées par lui, ne sont jamais que celles de la pensée occidentale. Un coup d'œil sur Aristote et les résultats essentiellement différents de sa philosophie aurait montré qu'il y avait ici un esprit non moins clair, mais d'une structure différente, qui réfléchit sur lui-même. Pour la pensée russe, les catégories occidentales sont aussi étrangères que pour celles-ci les catégories de la pensée chinoise ou grecque. Une compréhension réelle et parfaite des mots originels antiques nous est tout aussi impossible que celle des mots russes [1] et indous, et pour le Chinois moderne et l'Arabe, dont l'intelligence diffère complètement de la nôtre, la philosophie de Bacon à Kant n'a que la valeur d'une curiosité.

Ce qui manque au penseur d'Occident et qui ne devrait pas manquer *précisément à lui* : c'est de connaître le caractère *historique relatif* de ces résultats, eux-mêmes expression *d'un être particulier et de cet être seul* ; de savoir que leur valabilité a des limites nécessaires ; de se convaincre que ses « vérités immuables » et ses « connaissances éternelles » ne sont vraies que pour lui et éternelles que dans son image cosmique, et que c'est un devoir pour lui de les dépasser pour chercher celles que l'homme des autres cultures a tirées de lui-même avec une égale certitude. Tout cela appartient à la *réalisation* d'une philosophie de l'avenir. Cela seul s'appelle comprendre le langage formel de l'histoire, de l'univers *vivant*. Ici, rien de constant et de général. On ne parlera plus des formes de *la* pensée, du principe de *la* tragédie, du devoir de *l'*État. La valabilité universelle est une inférence toujours fausse de soi sur autrui.

Beaucoup plus suspecte encore apparaît cette image, quand on étudie les penseurs de la modernité occidentale depuis Schopenhauer ; le centre de gravité de la philosophie passe du système abstrait à l'éthique pratique, au problème de la connaissance on substitue celui de la vie — de la volonté de vivre, d'être fort, d'agir. Ici, ce n'est plus l'« Homme », abstraction idéale comme chez Kant, mais l'homme réel des temps historiques, celui qui se groupe en peuplades cultivées ou primitives à la surface de la terre, qui est l'objet des études; ce qui rend tout à fait insensée la définition de la structure des concepts derniers par le schéma Antiquité, Moyen âge, Temps modernes avec la restriction locale qui s'y rattache. Mais c'est le cas.

Voyons l'horizon historique de Nietzsche. Ses concepts de décadence, de nihilisme, de bouleversement de toutes les valeurs, de volonté de puissance, qui sont profondément fondés dans la nature de la civilisation occidentale et décisifs pour son analyse tout court — sur quels fondements reposent-ils à leur tour ? Sur les Romains et les Grecs, la Renaissance et l'Europe contemporaine, en y ajoutant un regard oblique et rapide sur la philosophie — mal comprise — de l'Inde, bref, sur l'Antiquité, le Moyen âge,

1. Cf. t. II, p. 361, note. — L'idée fondamentale du darwinisme pour un Russe authentique est tout aussi insensée que celle du système de Copernic pour l'Arabe.

les Temps modernes. A parler strictement, il n'est pas allé plus loin, et les autres penseurs de son temps ne l'ont pas dépassé.

Mais quel rapport son concept du dionysisme a-t-il donc avec... la vie intérieure des Chinois très civilisés du temps de Confucius, ou d'un Américain moderne ? Que signifie le type du surhomme... pour le monde de l'Islam ? Et quel sens donnera, comme antithèses créatrices, aux concepts de nature et d'esprit, de païen et de chrétien, d'antique et de moderne, l'âme d'un Indou ou d'un Russe ? Tolstoï, qui nie du tréfonds de son âme humanitaire le monde des idées occidentales tout entier comme étranger et lointain, a-t-il quelque chose à faire avec le « Moyen âge », avec Dante, avec Luther ? Ou un Japonais avec Parsifal et Zarathoustra ? Un Indou avec Sophocle ? Et Schopenhauer, Comte, Feuerbach, Hebbel, Strindberg ont-ils un plus vaste horizon intellectuel ? Toute leur psychologie n'a-t-elle pas une signification purement occidentale malgré sa prétention à l'universalité ? Quelle comédie dans le féminisme d'Ibsen, qui se présente aussi avec la prétention d'attirer l'attention de l'« humanité » entière, lorsqu'à sa fameuse Nora, grande bourgeoise nordique dont l'horizon équivaut environ à un loyer de 2.000 à 6.000 marcs avec une éducation protestante, on substitue la femme de César, Mme de Sévigné, une Japonaise ou une paysanne du Tyrol ! Mais Ibsen lui-même n'a que l'horizon de la classe moyenne citadine d'hier et d'aujourd'hui. Ses conflits dont la base psychique date de 1850 environ et survivra à peine à 1950 ne sont ni ceux du grand monde ni ceux de la basse classe, à plus forte raison des villes de population non européenne.

Tout cela est valeur épisodique, locale, le plus souvent restreinte à l'intelligence momentanée des grandes villes de type européen occidental, nullement valeur « éternelle » de l'histoire « universelle ». Et quand bien même il aurait cette valeur pour la génération d'Ibsen et de Nietzsche, ce serait justement méconnaître le sens du mot Histoire universelle — qui désigne non un choix, mais un tout — que de subordonner les facteurs situés hors de l'intérêt moderne, de les sous-estimer ou de les négliger. Or, c'est ce qui se fait dans une mesure très grande. Tout ce que l'Occident a dit et pensé jusqu'à ce jour des problèmes de l'espace, du temps, du mouvement, du nombre, de la volonté, du mariage, de la propriété, du drame, de la science, est resté étroit et douteux, parce qu'on visait à trouver *la* solution du problème au lieu de savoir qu'à plusieurs questions correspondent plusieurs réponses, que tout problème philosophique n'est que le désir refoulé de recevoir une réponse certaine déjà donnée dans la question, que les grands problèmes du temps ne sauraient jamais être trop considérés comme caducs et qu'il faut donc admettre un *groupe de solutions historiquement déterminées*, dont seul l'*ensemble* peut — débarrassé de toutes les mesures particulières d'appréciation — dénouer les grandes énigmes. Pour le pur connaisseur d'hommes, il n'existe aucun point de vue absolument exact ou absolument faux. Devant des problèmes aussi ardus que ceux du temps ou du mariage, il ne suffit pas d'interroger l'expérience personnelle, la voix intérieure, la raison, l'opinion des

ancêtres ou des contemporains. On n'apprend ainsi que ce qui est vrai pour l'interrogateur et son temps, mais il y a autre chose. L'apparition des autres cultures parle un langage différent. Pour des hommes différents, il y a des vérités différentes. Pour le penseur, elles sont toutes valables ou aucune. On comprend combien la critique occidentale de l'univers peut être élargie et approfondie, combien par delà l'innocent relativisme de Nietzsche il reste de problèmes à élucider, quelle finesse de sentiment formel, quel degré de psychologie, quel renoncement aux intérêts pratiques, quelle indépendance vis-à-vis d'eux et quelle immensité d'horizon restent à atteindre avant de pouvoir dire qu'on a compris l'histoire universelle, *l'univers-histoire !*

9

A tout cela, aux formes arbitraires, étriquées, extérieures, dictées par des désirs personnels qui les ont infligées à l'histoire, j'oppose la forme naturelle « copernicienne » du devenir universel, profondément inhérente à ce devenir et cachée seulement au regard prévenu.

J'en appelle à Gœthe. Ce qu'il a nommé *nature vivante* est ce qui s'appelle ici Histoire universelle au sens très large, *Univers-histoire*. Gœthe qui ne cessa comme artiste de créer la vie, l'évolution des formes, le devenir, non le devenu, comme le montrent *Wilhelm Meister* et *Poésie et Vérité*», détestait les mathématiques. Chez lui, l'univers mécanique s'opposait à l'univers organique, la nature morte à la nature vivante, la formule à la forme. Chaque ligne qu'il écrivit comme physicien devait montrer la figure en devenir, la « forme empreinte qui se développe en vivant ». Revivre par le sentiment, l'intuition, la comparaison, la certitude intérieure immédiate, l'imagination exacte et sensible : telle fut sa méthode pour serrer de près le mystère du phénomène en mouvement. *Et c'est la méthode de la recherche historique en général*. Il n'y en a point d'autre. Ce regard *divin* lui fit prononcer cette parole au soir de la bataille de Valmy, devant les feux du camp : « De ce lieu et de ce jour date une nouvelle époque pour l'histoire du monde et vous pouvez dire que vous y étiez. » Aucun général, aucun diplomate, sans parler des philosophes, n'a senti l'histoire devenir d'une manière aussi immédiate. C'est le plus profond jugement qui fût jamais porté sur un haut fait historique au moment où il a lieu.

Et comme il est parti de la feuille pour poursuivre l'évolution de la forme végétale, la genèse du type vertébré, le devenir des couches géologiques — *destin de la nature, non sa causalité* — ainsi devons-nous étudier le langage formel de l'histoire humaine, sa structure périodique, sa *logique organique*, en partant de l'abondance des faits particuliers qui tombent sous nos sens.

On a compté jadis l'homme au nombre des organismes de la surface terrestre, et on avait raison. Sa constitution anatomique,

ses fonctions physiologiques, son phénomène sensible tout entier appartiennent à une unité supérieure. On ne fait d'exception qu'ici, malgré l'affinité profondément sentie entre le destin de la plante et celui de l'homme — thème éternel de toute lyrique — malgré la ressemblance de toute histoire humaine à celle de tout autre groupe d'êtres vivants supérieurs — thème d'innombrables contes, fables, légendes. Voulez-vous comparer ? Faites agir purement et profondément sur votre imagination l'univers des cultures humaines, sans le contraindre à rentrer dans un système préconçu; voyez dans les mots jeunesse, croissance, maturité, déclin, par lesquels vous exprimâtes régulièrement, et aujourd'hui plus que jamais, sur la société, la morale ou l'esthétique, des jugements de valeur subjectifs et très personnellement intéressés, des noms enfin objectifs d'états organiques; placez la culture antique comme phénomène achevé en soi, corps et expression de l'âme antique, en face des cultures égyptienne, indoue, babylonienne, chinoise, occidentale, et cherchez ce qu'ont de typique les destinées changeantes de ces grands individus et de nécessaire l'abondance fatale des faits imprévus : vous verrez alors se dérouler l'image de l'histoire universelle qui nous est naturelle à nous, hommes d'Occident, et seulement à nous.

10

Si de là nous revenons au problème restreint, il nous faudra chercher la morphologie de la situation européo-américaine d'Occident d'abord, entre 1800 et 2000. Nous aurons à définir le quand de cette époque dans le cadre de la culture occidentale tout entière, son sens comme chapitre biographique existant nécessairement sous telle ou telle forme dans chaque culture, la signification organique symbolique de son langage formel dans la politique, l'art, les œuvres sociales et spirituelles.

Une étude comparative permet de connaître la « simultanéité » de cette période avec l'hellénisme, en particulier de son apogée éphémère — représentée par la guerre mondiale — avec le passage de la période hellénistique à la période romaine. *Le romanisme*, avec son sens très aigu des réalités, son manque de génie, sa barbarie, sa discipline pratique, protestante, *prussienne*, donnera toujours à nous, qui sommes réduits aux comparaisons, la clé de l'énigme de notre propre avenir. *Grecs et Romains — par là se distingue aussi le destin que nous avons accompli de celui qui est imminent.* Car il y a longtemps qu'on aurait pu et dû trouver dans l'« antiquité » une évolution dont la nôtre est le pendant parfait, différente dans tous ses détails extérieurs, mais absolument semblable dans la poussée intérieure qui porte le grand organisme vers sa propre réalisation. Nous aurions trouvé trait pour trait, depuis la « guerre de Troie » et les Croisades, Homère et le Nibelungenlied, en passant par le dorique et le gothique, le dionysisme et la Renaissance, Polyclète et Sébastien Bach, Athènes et Paris,

Aristote et Kant, Alexandre et Napoléon, jusqu'au stade de la cité cosmopolite et de l'impérialisme des deux cultures, un perpétuel *alter ego* de notre propre réalité.

Mais l'interprétation de l'image historique antique qui a servi ici de base — avec quel parti pris n'a-t-elle pas toujours été attaquée ? Quelle vanité ! Quelle partialité ! Quelle étroitesse d'esprit ! C'est parce que nous nous sentions trop proches parents « des anciens » que nous nous sommes allégé démesurément la tâche. C'est dans la ressemblance *extérieure* qu'est le danger auquel succombent toutes les recherches sur l'antiquité, dès qu'elles ont passé de l'identification et de la classification magistrales des fouilles à leur interprétation psychique. Un préjugé vénérable qu'il faudrait finir par détruire veut que l'antiquité soit notre proche parente intérieure, parce que nous sommes présumés être ses disciples et ses enfants, parce que nous avons été effectivement ses adorateurs. Tout le travail religieux et philosophique, artistique et historique, social et critique du XIXe siècle était nécessaire, non pour nous apprendre enfin à comprendre les drames d'Eschyle, la doctrine de Platon, Apollon et Dionysos, l'État athénien, le césarisme — en quoi nous sommes bien loin de compte — mais pour nous faire sentir enfin l'immense distance qui nous les rend intérieurement étrangers et lointains, plus étrangers peut-être que les dieux mexicains et l'architecture indoue.

Nos idées sur la culture gréco-romaine ont toujours flotté entre deux extrêmes dans lesquels, sans exception, le schéma Antiquité, Moyen âge, Temps modernes a déterminé de prime abord les perspectives de toutes les « positions ». Les uns, hommes de la vie publique avant tout, économistes, politiciens, juristes, trouvent « l'humanité actuelle » en meilleur progrès, ils l'apprécient très haut et mesurent à elle tout ce qui a précédé. Il n'est pas un parti moderne qui n'ait déjà « apprécié » à ses principes Cléon, Marius, Thémistocle, Catilina et les Gracques. Les autres, artistes, poètes, philologues, philosophes ne se sentent pas chez eux dans le présent; ils se retranchent donc dans tel ou tel passé de l'histoire, y prennent position et en bannissent en dogmatistes absolus le moment présent. Les premiers voient dans l'hellénisme un « Je n'y suis pas encore », les autres dans la modernité un « Je n'y suis déjà plus », toujours impressionnés par l'image historique linéaire unissant les deux époques.

Ce sont les deux âmes de Faust qui se sont réalisées dans cette antithèse. Le danger des premiers est la vanité intelligente. De tout ce qui fut culture et reflet de l'âme antique, ils ne conservent plus en mains qu'un faisceau de faits sociaux, économiques, politiques, physiologiques. Le reste prend le caractère de « conséquence secondaire », de « réflexe », d'« accompagnement ». De la prépondérance du mythe dans les chœurs d'Eschyle, de la vigueur terrienne prodigieuse dans la plus ancienne plastique grecque et la colonne dorique, de l'ardeur du culte apollinien, de la profondeur encore tenace du culte impérial des Romains, pas la moindre trace dans leurs livres. Les seconds, romantiques tardifs pour la plupart,

comme les trois derniers professeurs de Bâle, Bachofen, Burckhardt, Nietzsche, succombent au danger de toute idéologie. Ils se perdent dans les régions brumeuses d'une antiquité qui est un simple reflet de leur mentalité philologiquement constituée. Ils ont foi dans les fragments de la vieille littérature, seul témoignage assez noble pour eux — mais jamais culture ne fut aussi imparfaitement représentée que par leurs grands écrivains [1]. D'autres s'appuient davantage sur des sources plus prosaïques, documents juridiques, inscriptions, monnaies, que Burckhardt et Nietzsche avaient trop méprisés à leurs dépens et ils leur subordonnent la littérature traditionnelle avec son sens souvent minime de la vérité et de la réalité. Ainsi, à cause même de leurs fondements critiques différents, ils ne pouvaient l'un l'autre se prendre au sérieux. Je ne sache pas que Nietzsche et Mommsen se soient jamais accordé l'un à l'autre la moindre attention.

Mais ni l'un ni l'autre n'a atteint la hauteur d'où il pouvait dominer cette antithèse et la réduire à néant, ce qui n'était pourtant pas impossible. C'est le principe de causalité qui se venge ici d'avoir été transféré de la science naturelle à la recherche historique. On en vient inconsciemment à un pragmatisme superficiel, imitant l'image cosmique de la physique, troublant et obscurcissant sans l'éclaircir le langage formel de l'histoire, qui est d'une structure toute différente. On ne trouvait rien de mieux, pour soumettre la masse de la matière historique à une étude organisée et approfondie, que de traiter un complexe de phénomènes comme primaires, comme cause, et de lui subordonner les autres comme secondaires, comme effets ou conséquences. Les praticiens ne furent pas seuls, les romantiques aussi tombèrent dans le panneau, parce que l'histoire n'a pas été révélée non plus à leurs regards rêveurs avec sa logique *propre* et que le besoin de définir une nécessité immanente, dont on *sentait* l'existence, était trop puissant quand on ne voulait pas, comme Schopenhauer, tourner désespérément le dos à l'histoire en général.

II

Disons carrément qu'il y a une manière matérialiste et une manière idéologique de voir l'antiquité. Les partisans de la première déclarent que la descente d'un plateau est causée par la montée de l'autre. Ils démontrent — sans doute de façon péremptoire — que cette règle ne souffre point d'exception. Nous trouvons donc chez eux la cause et l'effet, et — naturellement — les faits sociaux et sexuels, en tout cas purement politiques, représentent

1. Le choix des chrestomathies est décisif, comme ne dépendant pas du seul hasard mais d'une tendance essentielle. L'atticisme du temps d'Auguste, fatigué, stérile, pédant, vivant du passé, a créé le concept de *classiques* et admis pour tels un tout petit groupe d'auteurs grecs jusqu'à Platon. Le reste, dont toute la riche littérature hellénistique, fut rejeté et perdu presque en entier. Ce groupe, dû au choix et au goût des professeurs, qui fut conservé en grande partie, fut ensuite déterminant pour l'image imaginaire d'« antiquité classique » à Florence aussi bien que chez Winckelmann, Hölderlin, Gœthe et même Nietzsche.

les causes, les faits religieux, spirituels, artistiques, les effets (quand toutefois le matérialiste souffre pour ces derniers le nom de faits). Inversement, les idéologues démontrent que la montée d'un plateau résulte de la descente de l'autre, et ils le prouvent avec la même exactitude. Ils s'abîment dans les cultes, les mystères, les rites, les secrets du vers et de la ligne, et jugent la vie triviale quotidienne, conséquence pénible de l'imperfection terrestre, à peine digne d'un regard oblique. Alors, la série des causes étant aperçue distinctement, chacun montre que l'autre ne voit pas, ou qu'il ne veut pas voir, la cohésion manifeste des choses, et il finit par traiter son adversaire d'aveugle, de léger, d'idiot, d'absurde ou de frivole, de drôle et d'original ou de vulgaire philistin. L'idéologue est outré quand on lui parle sérieusement de problèmes financiers chez les Hellènes, et qu'au lieu des profonds oracles que rendait la Sibylle de Delphes on lui montre les vastes opérations bancaires auxquelles se livraient les prêtres delphiens avec les trésors du temple. Mais le politicien rit de ceux qui prodiguent leur admiration aux formules sacrées et au costume des éphèbes attiques, au lieu d'écrire sur la lutte des classes antiques un livre orné de nombreux et grands mots modernes.

Le premier type est déjà préformé dans Pétrarque. Il a créé Florence et Weimar, le concept de Renaissance et de Classicisme en Occident. Le deuxième se rencontre dès le milieu du XVIII[e] siècle, aux débuts d'une politique civilisée et d'une économie mondiale citadine, donc d'abord en Angleterre (Grote). Au fond, ce sont les conceptions du cultivé et du civilisé qui s'opposent ici, opposition profonde et trop humaine pour faire sentir et surtout disparaître les lacunes *des deux* points de vue.

Le matérialiste procède aussi à cet endroit en idéaliste. Il a aussi, sans le savoir ni le vouloir, fait dépendre ses connaissances de ses désirs. En fait, tous nos meilleurs esprits, sans exception, se sont agenouillés devant l'image de l'antiquité et ont renoncé dans ce cas unique à la critique effrénée. Les recherches sur l'antiquité ont toujours été entravées dans leur liberté et leur force par une sorte de terreur sacrée qui en a obscurci les résultats. L'histoire entière ne connaît pas de second exemple d'un culte aussi passionné voué par une culture à la mémoire d'une autre. Le fait d'avoir enchaîné idéalement l'antiquité et les temps modernes par un « Moyen âge », qui s'étend sur un millénaire d'histoire peu exploité, presque méprisé, n'est-il pas lui-même depuis la Renaissance l'expression de cette dévotion ? Nous autres, Européens d'Occident, nous avons sacrifié « aux Anciens » la pureté et l'indépendance de notre art, en nous interdisant tout travail avant de jeter un coup d'œil oblique sur le « sublime modèle »; nous avons transféré chaque fois par la pensée, par le *sentiment*, dans l'image que nous nous sommes forgée des Grecs et des Romains, les désirs et les rêves les plus intimes de notre propre âme. Un psychologue spirituel racontera un jour l'histoire de cette illusion fatale de ce que nous avons chaque fois adoré comme antique depuis la période gothique. Peu de tâches seraient plus instructives pour comprendre intérieure-

ment l'âme occidentale, depuis l'Empereur Othon III qui fut la première victime du Sud jusqu'à Nietzsche qui en fut la dernière.

Gœthe parle avec enthousiasme, dans son *Voyage en Italie*, de l'architecture du Palladio, devant lequel nous observons aujourd'hui une attitude très sceptique à cause de son style académique et froid. Il visite ensuite Pompéi sans nous cacher sa déception et n'en ressent qu'une « impression étrange, presque pénible ». Ce qu'il dit des temples de Poestum et de Ségeste, chefs-d'œuvre d'art hellénique, est embarrassé et insignifiant. Manifestement, il n'a pas reconnu l'antiquité quand elle s'est présentée à lui dans toute sa vigueur corporelle. Mais il en fut de lui comme de tous les autres. Ils se gardèrent bien de voir mainte chose antique pour sauver ainsi leur image intérieure. Leur « antiquité » fut chaque fois l'arrière-plan où ils dissimulèrent un idéal de vie qu'ils avaient eux-mêmes créé et nourri de leur meilleur sang, un réservoir pour leur propre sentiment cosmique, un fantôme, une idole. Ils s'engouent, dans les cercles littéraires et les salons poétiques, pour les descriptions téméraires de la vie des grandes cités antiques par Aristophane, Juvénal, Pétrone; pour la saleté et la populace du Midi; pour les scandales, les viols, les pédérastes, les phrynés, le culte phallique, les orgies des Césars — mais le même fragment de réalité observé dans les villes mondiales autour d'eux excite leurs lamentations et leurs rechignements et ils s'en éloignent. « Dans les villes, il ne fait pas bon vivre, on y rencontre beaucoup trop d'ardents. » Ainsi parlait Zarathoustra ! Ils célèbrent la pensée politique des Romains et méprisent ceux qui de nos jours conservent le moindre contact avec les affaires publiques. Il y a une classe de connaisseurs pour qui la différence entre la toge et le paletot, le cirque byzantin et le stand anglais, les voies alpestres antiques et les chemins de fer transcontinentaux, les trirèmes et les bateaux à vapeur, les lances romaines et les baïonnettes prussiennes, voire le canal de Suez, selon qu'il eût pour constructeur un pharaon ou un ingénicur moderne, possède une vertu magique, qui endort infailliblement le regard libre. Ils n'admettraient pas qu'une machine à vapeur soit le symbole d'une passion humaine et l'expression d'une énergie spirituelle, à moins qu'elle ne soit inventée par Héron d'Alexandrie. Et ils accuseraient de blasphème quiconque leur parlerait de chauffage central ou de tenue des livres chez les Romains, au lieu du culte de la Grande Mère du mont Pessinus.

Mais les autres ne voient *rien* de plus. Ils croient épuiser l'essence de cette culture si étrangère à nous, quand ils ont parlé des Grecs comme de leurs sosies, et leurs déductions ne dépassent jamais un système d'identités qui n'effleurent même pas l'âme antique. Ils ne se doutent pas du tout que des termes comme république, liberté, propriété, désignent ici et là des choses qui n'ont pas entre elles la plus légère affinité. Ils se gaussent des historiens du temps de Gœthe et de la naïveté avec laquelle ils étalaient leur idéal politique dans leurs œuvres sur l'histoire antique, ou de l'enthousiasme qu'ils mettaient à défendre ou à condamner les noms de Lycurgue, Brutus, Caton, Cicéron, Auguste; mais eux-mêmes sont incapables

d'écrire un chapitre sans trahir le parti auquel appartient leur gazette du matin. Peu importe d'ailleurs qu'on considère le passé avec les yeux de Don Quichotte ou de Sancho-Pança : les deux chemins ne mènent pas au but. En fin de compte, chacun d'eux s'est permis de mettre en relief le fragment d'antiquité qui répondait le mieux, par hasard, à ses opinions personnelles, Nietzsche Athènes présocratique, les économistes la période hellénistique, les politiciens Rome républicaine, les poètes l'époque impériale.

Est-ce à dire que les phénomènes religieux ou esthétiques précèdent les phénomènes sociaux et économiques ? Non, il n'y a ni antécédent ni conséquent. Celui qui a acquis la liberté absolue du regard ne trouve par delà *tous* les intérêts personnels, quelle qu'en soit l'espèce, ni dépendance, ni priorité, ni relation de cause à effet, ni en général aucune distinction entre la valeur et l'importance des faits. Ce qui donne son rang à chaque fait particulier, c'est simplement la plus ou moins grande pureté et la plus ou moins grande force de son langage formel, la puissance de sa symbolique — par delà le bien et le mal, la grandeur et la bassesse, l'utilitarisme et l'idéalisme.

12

Vu sous ce jour, le déclin de l'Occident ne signifie rien de moins que le *problème de la civilisation.* Nous sommes ici en face d'une des questions fondamentales de toute histoire supérieure. Qu'est-ce que la civilisation, considérée comme la conséquence organique et logique d'une culture, comme son achèvement et sa fin ?

Car chaque culture a sa propre civilisation. C'est la première fois que ces deux mots, qui désignaient jusqu'à ce jour une vague distinction d'ordre éthique, sont pris dans un sens périodique pour exprimer une *succession organique* rigoureuse et nécessaire. La civilisation est le *destin* inévitable d'une culture. Ici, le sommet est atteint, d'où les problèmes derniers et les plus ardus de la morphologie historique peuvent recevoir leur solution. Les civilisations sont les états *les plus extérieurs et les plus artificiels* auxquels puisse atteindre une espèce humaine supérieure. Elles sont une fin; elles succèdent au devenir comme le devenu, à la vie comme la mort, à l'évolution comme la cristallisation, au paysage et à l'enfance de l'âme, visibles dans le dorique et le gothique, comme la vieillesse spirituelle et la ville mondiale pétrifiée et pétrifiante. Elles sont un terme irrévocable, mais auquel on atteint toujours avec une nécessité très profonde.

Ainsi seulement comprendra-t-on que le Romain est le *successeur* de l'Hellène. Ainsi seulement s'éclaire l'antiquité tardive d'une lumière qui trahit ses secrets les plus intimes. Car que peut vouloir dire ce fait — contestable seulement par des mots creux — que les Romains étaient des Barbares, des Barbares qui ne précèdent pas, mais ferment une grande évolution ? Sans âme, sans philosophie, sans art, racistes jusqu'à la brutalité, attachés sans vergogne au

succès pratique, ils se dressent comme une barrière entre la culture hellénique et le néant. Leur faculté d'imagination visant uniquement au pratique — ils possédaient un droit sacré réglant les rapports entre les dieux et les hommes comme entre personnes privées, mais ils n'avaient pas une seule légende divine d'origine proprement romaine — est un trait qu'on ne rencontre nulle part à Athènes. Ame grecque et intelligence romaine — voilà ce que c'est. Telle est aussi la différence entre culture et civilisation. Et cela n'est pas vrai que pour l'antiquité. Le type de l'esprit fort, entièrement amétaphysique, surgit sans cesse. Il tient en mains la destinée spirituelle et matérielle de chaque période tardive. Il a exercé l'impérialisme babylonien, égyptien, indou, chinois, romain. C'est en de pareilles périodes que le bouddhisme, le stoïcisme, le socialisme ont mûri et passé à l'état de doctrines mondiales définitives, capables d'enflammer encore et de transformer une autre fois dans toute sa substance un groupe humain en voie de s'éteindre. La civilisation *pure*, en tant que fait historique, consiste dans une *exploitation* graduelle des formes devenues anorganiques et mortes.

Le passage de la culture à la civilisation s'accomplit dans l'antiquité au IVe, en Occident au XIXe siècle. Désormais, les grandes décisions spirituelles n'ont plus lieu, comme au temps du mouvement orphique ou de la Réforme, dans le « monde entier », où il n'y a pas en fin de compte un seul village absolument insignifiant, mais dans trois ou quatre grandes villes mondiales, qui ont attiré à elles toute la substance historique et en face desquelles le paysage entier d'une culture tombe au rang de province, qui n'a plus à son tour qu'à nourrir les villes mondiales avec le reste de ses meilleurs hommes. *Ville mondiale et province* — ces concepts fondamentaux de toute civilisation font apparaître un problème formel d'histoire entièrement nouveau, que nous sommes justement en train de vivre aujourd'hui sans en avoir le moins du monde saisi toute la portée. Au lieu d'un univers, une *ville*, un *point* où se concentre la vie entière de vastes régions, tandis que le reste se fane; au lieu d'un peuple aux formes abondantes, qui a grandi dans le terroir, un nouveau nomade, un parasite habitant la grande ville, homme des réalités tout pur, sans tradition, noyé dans la masse houleuse et informe, irréligieux, intelligent, stérile, haïssant profondément le paysanat (et la noblesse terrienne qui en est la suprême expression) — que signifie ce pas de géant vers l'anorganique, vers la fin ? La France et l'Angleterre ont accompli, l'Allemagne est en train d'accomplir ce pas. Après Syracuse, Athènes, Alexandrie, vient Rome. Après Madrid, Paris, Londres, suivent Berlin et New-York. Devenir province est le destin de régions entières non situées dans le rayon lumineux de l'une de ces villes, comme autrefois la Crète et la Macédoine, aujourd'hui le Nord scandinave [1].

Jadis on se battait pour la conception de l'idée d'une époque, et

1. On n'oubliera pas, en étudiant Strindberg et Ibsen, que ce dernier surtout n'a jamais été qu'un hôte dans l'atmosphère civilisée où ses problèmes se passent. Les motifs d'« Incendie » et de « Rosmersholm » sont un mélange remarquable de provincialisme inné et d'horizon citadin théorique et livresque. Nora est l'image primaire d'une provinciale dévoyée par la lecture.

la lutte s'engageait sur le terrain des problèmes métaphysiques, posés par le dogme et le culte entre l'esprit terrien de la paysannerie (noblesse et clergé) et l'esprit « mondain » du patriciat des vieilles petites villes célèbres des temps doriques et gothiques. Telles furent les luttes pour la religion de Dionysos — par exemple sous le tyran Kleisthenès de Sikyon[1] — et pour la Réforme dans les villes impériales allemandes ou dans les guerres des Huguenots. Mais de même que ces petites villes finirent par vaincre la campagne — une conscience purement citadine de l'univers se trouve déjà chez Parménide et Descartes — de même elles sont vaincues à leur tour par la ville mondiale. C'est le processus de toutes les périodes tardives, ionique ou baroque. Aujourd'hui, comme au temps de l'hellénisme au seuil duquel se fonde une grande ville artificielle, donc étrangère à la campagne, Alexandrie, ces villes de culture — Florence, Nuremberg, Salamanque, Brugge, Prague — sont devenues villes de province et opposent à l'esprit des villes mondiales une résistance intérieure désespérée. Ville mondiale signifie cosmopolitisme au lieu de « patrie[2] », sens froid des réalités au lieu de respect pour la tradition et ses enfants, irréligion scientifique pétrifiant la religion du cœur qui l'a précédée, « société » au lieu d'États, droits naturels au lieu de droits acquis. L'*argent*, comme grandeur anorganique, abstraite, dépouillée de tout rapport avec le sens du sol fertile et les valeurs d'une économie domestique primitive — est un avantage que les Romains avaient sur les Grecs. Dès lors une conception sublime de l'univers était *aussi une question d'argent*. Ce n'est pas le stoïcisme grec de Chrysippe, mais le stoïcisme tardif de Caton et de Sénèque qui se fonde[3] sur la fortune, et ce n'est pas non plus la pensée socio-éthique du XVIIIe, mais celle du XXe siècle — quand elle veut passer d'une agitation professionnelle... lucrative... à l'action — qui est une affaire de millionnaires. La ville mondiale n'a pas un peuple, mais une masse. Son incompréhension du traditionnel, dans lequel elle combat la culture (la noblesse, l'église, les privilèges, la dynastie, les conventions artistiques, la possibilité d'une limite à la connaissance scientifique); son intelligence froide et perspicace, supérieure à celle du paysan; son naturalisme d'un sens tout nouveau, qui prend sa source dans les instincts les plus vieux et les conditions primitives de l'homme, par delà Socrate et Rousseau et loin derrière eux, en ce qui concerne toutes les questions sexuelles et sociales; le *panem et circences* qui reparaît sous le manteau de la lutte des salaires et de la place de sport — tout cela marque, à côté de la culture définitivement achevée, à côté de la province, une forme tout à fait nouvelle et tardive, sans avenir, mais inévitable, de l'existence humaine.

1. C'est lui qui a interdit le culte du héros Adraste et la déclamation des chants d'Homère, afin d'enlever à la noblesse dorienne ses racines psychiques (560).
2. Mot profond, qui prend tout son sens dès que le Barbare devient un homme de culture, et qui le perd à nouveau, dès que le civilisé adopte la devise : *ubi bene, ibi patria*.
3. C'est pourquoi les premiers Romains qui passèrent au christianisme étaient ceux qui, *financièrement, ne pouvaient pas* arriver à acquérir la qualité de stoïques. *Cf.* t. II, p. 602 sq.

Voilà ce qu'il faut *voir*, non avec les yeux de l'homme de parti, de l'idéologue, du moraliste d'occasion, qui tous regardent les choses sous l'angle de tel ou tel « point de vue », mais d'une hauteur atemporelle, l'œil fixé sur l'univers formel historique de milliers d'années — si l'on veut réellement comprendre la grande crise du présent.

Je vois des symboles de premier rang : dans l'effroyable misère du peuple romain, vanté sur toutes les inscriptions, redouté au loin par les Gaulois, les Grecs, les Parthes, les Syriens, qui habitait au temps du triumvir Crassus, tout-puissant spéculateur en bâtiments, des maisons locatives à plusieurs étages dans les faubourgs obscurs de la capitale, d'où il apprenait avec indifférence ou avec une sorte d'intérêt sportif les succès des expéditions militaires; dans l'obligation imposée à mainte grande famille de l'ancienne noblesse, héritière des vainqueurs des Celtes, des Samnites et d'Hannibal, d'avoir à livrer ses résidences ancestrales et à déménager dans de sordides maisons locatives pour n'avoir pas participé à l'ignoble spéculation; dans l'affreuse fosse commune qui, tandis que le long de la Via Appia s'élevaient les mausolées, encore admirés de nos jours, des grands financiers de Rome, recevait, avec les cadavres d'animaux et les ordures de la ville, les morts de la plèbe jusqu'au jour où, par crainte d'épidémies, Auguste fit boucher ce trou qui servit ensuite à Mécène pour fonder son célèbre parc; enfin dans les constructions arrogantes et colossales des Romains qui avoisinaient l'architecture profonde et modeste des Grecs dans le vieil Athènes dépeuplé, vivant de l'argent des touristes et de la charité des riches étrangers — comme ce roi juif Hérode, — et où les voyageurs de la plèbe romaine trop rapidement enrichie badaudaient devant les œuvres du siècle de Périclès, qu'ils ne comprenaient pas plus que les visiteurs américains ne comprennent la chapelle Sixtine de Michel-Ange, après avoir emporté ou acheté aux prix fantastiques à la mode toutes les œuvres d'art mobilier. Dans ces choses que l'historien n'a pas plus à louer qu'à blâmer, mais à peser morphologiquement, celui qui a appris à voir trouve une idée immédiate et claire.

Car on verra qu'à partir de ce moment, tous les grands conflits d'idées dans la politique, l'art, la science, le sentiment, sont placés sous le signe de cette antithèse unique : Qu'est-ce que la politique civilisée de demain par opposition à la politique cultivée d'hier? Dans l'antiquité c'était la rhétorique, en Occident c'est le journalisme, tous deux au service de cette abstraction, qui représente la puissance de la civilisation : *l'argent*[1]. L'esprit financier pénètre insensiblement les formes historiques de l'être collectif, souvent sans les modifier ni les détruire le moins du monde. Par sa forme, l'État romain est resté du premier Scipion l'Africain à Auguste

1. A Rome et Byzance, on a élevé des maisons locatives de 6 à 10 étages — sur des rues larges de 3 m. au plus — qui s'écroulaient très souvent avec leurs habitants, à cause du manque de toute prescription de police sur les constructions. La majorité des *cives Romani*, qui ne vivaient que pour le *panem et circenses*, ne possédaient qu'une petite couchette chèrement payée dans l'*insula* grouillante comme une fourmilière. (Pöhlmann : *Aus Altertum und Gegenwart*. 1911, p. 199 sq.)

beaucoup plus stationnaire qu'on le suppose généralement. Mais les grands partis ne sont plus qu'en apparence le centre de gravité des actions décisives. C'est une minorité de cerveaux supérieurs, dont les noms ne sont peut-être pas des plus connus en ce moment, qui décide de tout, tandis que la grande masse des politiciens de deuxième zone, rhéteurs et tribuns, députés et journalistes, élus des horizons provinciaux, maintiennent pour la foule l'illusion de la liberté de disposer de soi. Et l'art? La philosophie? Les idéals du temps platonicien et kantien valaient pour un groupe humain supérieur en général; ceux de l'hellénisme et d'aujourd'hui, avant tout le socialisme, son frère spirituel, le darwinisme, avec ses formes tout à fait antigœthéennes de la lutte pour la vie et de la sélection naturelle, les problèmes féministes et maritaux d'Ibsen, Strindberg et Shaw, apparentés à leur tour au socialisme, les tendances impressionnistes d'une sensibilité anarchique, toute la clique des nostalgies modernes, des charmes et des souffrances qui s'expriment par la lyre baudelairienne et le musique de Wagner, ne sont pas pour le sentiment cosmique des ruraux et des hommes naturels en général, mais pour le cerveau des grands citadins exclusivement. Plus la ville est petite, moins l'exercice de cette peinture et de cette musique a de sens. A la culture appartiennent la gymnastique, le tournoi, l'agon; à la civilisation, le sport. Cela aussi distingue la palestre hellénique du cirque romain [1]. L'art même devient sport — c'est le sens de l'art pour l'art — devant un public très intelligent de connaisseurs et de marchands, qu'il s'agisse de venir à bout de mesures instrumentales absurdes ou d'obstacles harmoniques, ou bien de « réaliser » un problème de peinture. Une nouvelle philosophie des faits apparaît, qui n'a plus qu'un sourire de reste pour les spéculations métaphysiques; une nouvelle littérature, besoin nécessaire à l'intellect, au goût et aux nerfs du grand citadin, inintelligible au provincial et détesté de lui. Ni la poésie alexandrine, ni la peinture du plein air ne sont faites pour le « peuple ». La transition est marquée, autrefois comme aujourd'hui, par une série de scandales qu'on ne rencontre qu'à cette époque. L'indignation des Athéniens contre Euripide et les peintures révolutionnaires d'Apollodore, par exemple, se renouvelle aujourd'hui dans la rébellion contre Wagner, Manet, Ibsen, Nietzsche.

On peut comprendre les Grecs sans parler de leur vie économique, les Romains ne se comprennent que par elle. A Chéronée et à Leipzig, on s'est battu pour la dernière fois pour une idée. Dans la première guerre punique et à Sedan, les motifs économiques ne sont pas niables. Les Romains ont, les premiers, par leur énergie pratique, donné à l'esclavage ce style gigantesque qui, pour beaucoup, domine le type de l'économie, de la magistrature et de la vie antiques et qui a rabaissé en tout cas considérablement la valeur

1. Depuis 1873, la gymnastique allemande, avec les formes très provinciales et originelles qu'elle reçut alors de Jahn, est en train de passer rapidement à un exercice sportif. La différence entre un stand berlinois aux grands jours de fête et un cirque romain était déjà très faible en 1914.

interne et la dignité du salarié libre. Parallèlement, ce sont les peuples germaniques, non romans, d'Occident et d'Amérique qui ont tiré les premiers de la machine à vapeur une grande industrie modifiant l'aspect des pays. On n'oubliera pas l'attitude prise envers le stoïcisme et le socialisme. C'est le césarisme romain, amorcé par C. Flaminius, incarné pour la première fois dans Marius, qui enseigna d'abord à l'antiquité la *splendeur de l'argent* — entre les mains d'hommes d'affaires à l'esprit fort et puissamment doués. — Autrement ni César ni la civilisation romaine en général ne seraient intelligibles. Chaque Grec a un trait de Don Quichotte, chaque Romain un de Sancho-Pança — toutes leurs autres qualités disparaissent sous celles-ci.

13

En ce qui concerne la domination du monde par les Romains, elle est un phénomène négatif dû, non à une surmesure de puissance — que les Romains n'avaient plus après Zama — mais à un manque de résistance chez leurs adversaires. Les Romains n'ont nullement conquis le monde. Ils n'ont fait que s'emparer de ce qui était le butin de tous. L'Imperium Romanum résulte non de la tension extrême de tous ses moyens militaires et financiers, comme ce fut jadis le cas de Carthage, mais de la renonciation de l'Orient à son ancienne liberté. Qu'on ne se laisse pas éblouir par la splendeur des succès militaires ! Avec une poignée de légions mal exercées, mal commandées, mal disposées, Lucullus et Pompée ont subjugué des empires entiers, ce qui eût été inimaginable au temps de la bataille d'Ipsus. Le danger de Mithridate, danger réel pour ce système de forces matérielles jamais contrôlé sérieusement, n'aurait jamais existé comme tel pour les vainqueurs d'Hannibal. Après Zama, les Romains n'avaient plus combattu contre une grande puissance militaire et ils ne l'auraient pas pu [1]. Leurs guerres classiques étaient la guerre des Samnites, de Pyrrhus et de Carthage. Leur grand jour fut Cannes. Aucun peuple n'a jamais chaussé le cothurne durant des siècles. Le peuple prusso-allemand qui a vécu les heures tragiques de 1813, 1870 et 1914 en a plus que les autres à son actif.

J'enseigne ici l'*impérialisme*, dont l'Égypte, la Chine, le monde romain, indou, islamique, sont les formes pétrifiées qui subsistent encore durant des siècles et des millénaires et qui sont susceptibles de passer de la poigne d'un conquérant à l'autre — corps morts, masses humaines amorphes, sans âme, substance usée d'une grande histoire, — l'impérialisme comme symbole typique de la fin. Impérialisme est civilisation pure. Le destin d'Occident est dans ce phénomène irrévocable. L'homme cultivé a son énergie dirigée en dedans, le civilisé en dehors. Aussi vois-je dans Cecil Rhodes le

1. La conquête de la Gaule par César était littéralement une guerre coloniale, c'est-à-dire d'activité unilatérale. Le point culminant qu'elle constitue pour la stratégie postérieure ne fait que confirmer la décroissance rapide des œuvres réellement stratégiques des Romains.

premier homme d'un temps nouveau. Il représente le style politique d'un avenir plus lointain, occidental, germanique et spécialement allemand. Sa parole : « l'expansion est tout », renferme sous cette forme napoléonienne la tendance très pure de *toute* civilisation mûre. Elle est vraie des Romains, des Arabes, des Chinois. Il n'y a point ici de choix. Ce n'est même pas la volonté consciente de l'individu, ou de toute une classe, ou d'un peuple, qui décide. La tendance expansive est une fatalité, quelque chose de démonique et de fantastique, empoignant l'homme tardif du stade grand citadin, le contraignant à son service et abusant de lui, qu'il le veuille ou non, qu'il le sache ou non [1]. Vivre, c'est réaliser le possible, le pur cerveau ne connaît *que des possibilités extensives* [2]. Le socialisme actuel, encore insuffisamment développé, a beau s'insurger contre l'expansion, un jour il la représentera lui-même avec la plus grande distinction, avec toute la véhémence d'un destin. Ici, le langage formel de la politique — comme expression intellectuelle immédiate d'une espèce humaine — touche à un profond problème métaphysique, au fait, confirmé par la valeur absolue du principe de causalité, *que l'esprit est le complément de l'étendue.*

C'est tout à fait en vain qu'on combattait dans les États chinois en mal d'impérialisme (480-230 = antiquité 300-50) le principe impérialiste (lienheng), représenté surtout dans la pratique par l'« État romain » Tsin [3], en théorie par le philosophe Dschang-yi, en lui opposant l'idée d'une société des nations (hohtsung) appuyée sur maintes pensées de Wang-Hu, un sceptique profond qui connaissait les hommes et les possibilités politiques de cette époque tardive. Tous deux sont les adversaires de l'idéologie de Laotsé et de son abolition de la politique, mais le Lienheng avait pour lui la tendance naturelle de la civilisation expansive.

Rhodes apparaît comme le premier précurseur d'un type césarique occidental dont l'heure n'a pas encore sonné. Il occupe le centre entre Napoléon et l'homme de violence des siècles futurs immédiats tel ce Flaminius, qui depuis 232 poussait les Romains à dompter les Gaulois cisalpins et à commencer ainsi leur politique d'expansion coloniale, l'avait été entre Alexandre et César. Flaminius était, au sens strict [4], un particulier exerçant un pouvoir politique prépondérant en un temps où l'idée d'État était sous l'emprise de facteurs économiques, qui furent certainement à Rome le premier type d'opposition césarique. Avec lui finit l'idée de *service d'Etat* et commence la volonté de puissance, qui ne compte que sur les forces, jamais sur les traditions. Alexandre et Napoléon étaient des romantiques au seuil de la civilisation, dont ils sentaient

1. Les Allemands modernes sont l'exemple illustre d'un peuple devenu expansif sans le savoir ni le vouloir. Ils l'étaient déjà quand ils s'imaginaient être le peuple de Gœthe. Bismarck n'a même pas pressenti ce sens plus profond de l'époque fondée par lui. Il crut avoir atteint le *terme* d'une évolution politique.

2. C'est peut-être ce qu'entendait Napoléon quand il disait à Gœthe cette phrase significative : « Que veut-on dire aujourd'hui par destin? Mais la politique, c'est le destin. »

3. Qui a donc fini par donner son nom à l'imperium chinois, car Tsin signifie Chine.

4. Car sa puissance réelle ne correspondait plus au sens d'aucune fonction publique.

déjà le souffle évident et frais, mais l'un se plaisait dans le rôle d'Achille et l'autre lisait *Werther*. César était simplement un homme d'affaires d'une intelligence prodigieuse.

Mais Rhodes entendait déjà par politique victorieuse uniquement le succès territorial et financier. C'est le trait romain de son caractère, dont il avait à peine conscience. La civilisation occidentale ne s'était pas encore incarnée avec une telle énergie et une telle pureté. Seules ses cartes géographiques pouvaient le plonger dans une sorte d'extase poétique, lui fils de pasteurs puritains, arrivé sans argent en Afrique du Sud où il acquit une fortune colossale, instrument de puissance pour ses buts politiques. Son idée d'un chemin de fer transafricain du Cap au Caire, son projet d'Empire sud-africain, sa puissance spirituelle sur les magnats du sous-sol, financiers de fer qu'il obligea à mettre leur fortune au service de ses idées; sa capitale de Boulouvayo, dont l'homme d'État tout-puissant, sans rapport définissable avec l'État, a fait une résidence future taillée à la mesure des rois; ses guerres, ses actes diplomatiques, ses systèmes routiers, ses syndicats, ses armées, sa conception du « grand devoir des cerveaux envers la civilisation » — tout cela prélude, grand et magnifique, à un avenir qui nous est encore réservé et qui *doit clore* définitivement l'histoire de l'Européen d'Occident.

Quiconque ne comprend pas qu'on ne peut rien changer à cette fin, qu'il faut *la* vouloir ou rien, qu'il faut aimer ce destin ou désespérer de l'avenir et de la vie; quiconque ne sent pas ce que renferment aussi de grandiose cette activité des fortes intelligences, cette énergie et cette discipline des natures dures comme fer, ce combat par les moyens les plus ardus et les plus abstraits; quiconque s'égare dans l'idéalisme d'un provincial en quête du style vivant des temps écoulés : celui-là doit renoncer à comprendre l'histoire, à la revivre, à la créer.

Ainsi l'Imperium Romanum n'apparaît plus comme un phénomène unique, mais comme un produit normal d'une spiritualité rigoureuse et énergique, cosmopolite, éminemment pratique, état final type qui a déjà existé plusieurs fois, mais qui n'a pas pu encore être identifié. Comprenons enfin que le secret de la forme historique n'est pas à la surface et ne peut être révélé par la similitude des costumes ou des scènes; qu'il y a dans l'histoire des hommes, comme en zoologie et en botanique, des phénomènes qui se ressemblent à s'y tromper sans avoir la moindre parenté intérieure — Charlemagne et Harun-ar-Raschid, Alexandre et César — et d'autres qui en dépit de leur très grande différence extérieure expriment des choses identiques — Trajan et Ramsès II, les Bourbons et le Démos attique, Mohammed et Pythagore. Sachons que le XIXe et le XXe siècles, sommets prétendus d'une histoire universelle en progrès rectiligne, sont un degré de croissance qu'on peut examiner réellement, dans chaque culture parvenue à sa pleine maturité, non avec les socialistes, les impressionnistes, les voies électriques, les torpédos et les équations différentielles, qui n'appartiennent qu'au corps du temps, mais avec notre propre spiritualité de civilisés qui possède, elle aussi, des possibilités toutes diffé-

rentes de création extérieure. Sachons en conséquence que le moment actuel représente un stade transitoire qui se manifeste avec sûreté dans de certaines conditions; qu'il y a donc des situations très précises, *postérieures* à notre situation actuelle; qu'elles ont déjà maintes fois existé dans l'histoire passée et que, par conséquent, l'avenir occidental n'est pas un amont sans rives, ni un progrès dans le sens de nos idéals du moment, avec des espaces de temps fantastiques, *mais un événement particulier de l'histoire, strictement limité, inévitablement défini dans sa durée et sa forme, s'étendant sur peu de siècles et dont les traits essentiels peuvent être perçus et mesurés d'après les exemples précédents.*

14

Quiconque atteint ce sommet y trouvera le fruit tout prêt. A cette *seule* idée se rattachent et se résolvent sans difficulté les problèmes particuliers religieux, esthétiques, métaphysiques, éthiques, politiques et économiques, qui ont occupé depuis des siècles l'esprit moderne avec passion, mais sans succès définitif.

Cette idée appartient aux vérités qui ne peuvent plus être contestées, dès qu'on les a exprimées une fois en toute clarté. Elle relève des nécessités intérieures de la culture occidentale et de son sentiment cosmique. Elle est propre à modifier de fond en comble l'opinion de ceux qui l'auront entièrement comprise, c'est-à-dire intérieurement assimilée. C'est approfondir prodigieusement notre image cosmique naturelle et nécessaire que de pouvoir poursuivre aussi dans l'avenir les grandes lignes de l'évolution historique où nous vivons et que nous avons appris jusqu'ici à considérer dans le passé comme un tout organique. Un tel approfondissement n'a été rêvé jusqu'à ce jour que dans les calculs du physicien. Il signifie, je le répète encore, substituer en histoire l'aspect copernicien à l'aspect ptolémaïque, c'est-à-dire agrandir immensément l'horizon de la vie.

On était libre jusqu'à ce jour d'espérer de l'avenir ce qu'on voulait. Quand les faits manquent, le sentiment guide. Désormais, chacun aura le devoir d'apprendre de l'avenir ce qui *peut* arriver, donc ce qui *arrivera*, avec l'invariable nécessité d'un destin, donc tout à fait indépendamment de nos idéals, de nos espoirs, de nos désirs personnels. Si on veut employer le terme équivoque de liberté, on entendra par là que nous ne sommes plus libres d'accomplir ceci ou cela, mais *le nécessaire ou rien*. Sentir que cette nécessité est un « bien », est le propre de l'homme des réalités. Mais la regretter ou la blâmer n'est pas pouvoir la changer. A la naissance appartient la mort, à la jeunesse la vieillesse, à la vie en général sa forme et les limites prédéterminées de sa durée. Le présent est une époque civilisée, non une époque cultivée. Ainsi toute une série de matières vivantes se révèlent désormais impossibles. On peut le regretter et affubler ce regret d'un manteau de philosophie ou de lyrisme pessimistes — et on le fera dans l'avenir, — mais on n'y

pourra rien changer. Il ne sera plus permis d'admettre en toute évidence, dans aujourd'hui et demain, la naissance ou la floraison de ce qu'on souhaite, précisément même quand l'expérience historique s'inscrit en faux contre ce souhait.

On m'objectera qu'un tel aspect de l'univers, qui donne la certitude sur les grandes lignes et la direction de l'avenir et tranche ainsi les espérances lointaines, est une vue pessimiste et qui serait fatale pour beaucoup de gens si elle parvenait jamais à dépasser les limites d'une simple théorie pour devenir la conception pratique du groupe de personnalités entrant réellement en ligne de compte pour l'organisation de l'avenir.

Je ne suis pas de cet avis. Nous sommes des civilisés, non des hommes du gothique ou du rococo; nous avons à compter avec les faits durs et sévères d'une vie *tardive*, qui n'a pas son pendant dans Athènes de Périclès, mais dans Rome des Césars. Pour l'Européen occidental, il ne sera plus question d'une grande peinture ou d'une grande musique. Ses possibilités architectoniques sont épuisées depuis cent ans. Il ne lui reste plus que des possibilités extensives. Mais alors, je ne vois pas quel inconvénient il y aurait à informer à temps une génération, active et gonflée d'espérances sans borne, qu'une partie de ces espérances la mènerait à un échec certain. Quand bien même ces espérances lui seraient très chères, celui qui est digne de quelque chose finira par triompher. Sans doute, la fin pourrait être tragique pour quelques-uns, s'ils attendaient que les années décisives leur apportent la certitude qu'il n'y a plus rien à conquérir *pour eux* dans le domaine de l'architecture, du drame, de la peinture. Ceux-là peuvent mourir. On s'était entendu jusqu'à nos jours à n'admettre de limite d'aucune sorte dans ces activités; on croyait que chaque temps avait aussi sa tâche à remplir dans chaque genre d'activité; on la trouvait même au besoin par la violence et en maugréant, et ce n'est en tout cas qu'après la mort qu'on savait si cette foi était fondée et si le travail d'une vie entière avait été *nécessaire ou superflu*. Mais tous ceux qui ne sont pas de simples romantiques nieront cette échappatoire. Elle n'est point la fierté caractéristique du Romain. Qu'importe à ceux qui aiment mieux s'entendre dire devant une mine épuisée : « Ici on creusera demain un nouveau filon » — comme on en creuse aujourd'hui dans l'art avec ses théories du style absolument erronées — au lieu de regarder la riche couche de minerai inexploitée à côté d'eux ? Je considère donc ma doctrine comme une grâce pour les générations futures, car elle leur montre ce qui est possible, et donc nécessaire, et ce qui n'appartient pas aux possibilités du temps. Jusqu'ici l'on a gaspillé sur de fausses voies une somme inouïe d'esprit et de force. L'Européen d'Occident, si historique dans sa pensée et dans son sentiment, a une époque de sa vie où il n'est jamais conscient de sa véritable direction. Il tâte, il cherche, il s'égare, quand les circonstances extérieures ne lui sont pas favorables. Ici, le travail des siècles lui a enfin rendu la possibilité d'apercevoir la situation de sa vie en rapport avec sa culture entière et de vérifier ses capacités et ses devoirs. Si, sous l'impression de ce livre, les hommes de la

génération nouvelle se tournent vers la technique au lieu de la poésie lyrique, vers la marine au lieu de la peinture, vers la politique au lieu de la philosophie, ils auront accompli mon désir et on ne pourra rien leur souhaiter de meilleur.

15

Il me reste à définir le rapport d'une morphologie de l'histoire universelle avec la philosophie. Toute recherche historique pure est pure philosophie — ou simple travail de fourmis. Mais le philosophe systématique tourne dans une erreur grave quant à la durée des résultats de ses études. Il oublie que toute idée vit dans un univers historique, dont elle partage par conséquent le destin général de la caducité. Il s'imagine que la pensée supérieure a un objet éternel et invariable, que les grands problèmes sont les mêmes en tous temps et qu'on finira par leur donner une réponse unique.

Mais question et réponse se réduisent ici au même, et tout grand problème qui implique dès la base le désir passionné d'une réponse très précise a simplement la signification d'un symbole de la vie. Il n'y a pas de vérités éternelles. Chaque philosophie est une expression de son temps et de lui *seul*, et on ne trouverait pas deux époques ayant les mêmes intentions philosophiques, dès qu'il s'agit de philosophie réelle et non de ces fadaises académiques sur les formes du jugement ou les catégories du sentiment. La différence n'est pas entre l'immortalité et la caducité des doctrines, mais entre des doctrines qui ont vécu un temps et celles qui n'ont jamais vécu. L'immortalité des idées devenues est une illusion. L'essentiel est de savoir quel homme elles incarnent. Plus cet homme est grand, plus la philosophie est vraie — vraie notamment au sens de vérité intérieure d'une grande œuvre d'art, ce qui est indépendant de la démonstrabilité et même de la non-contradiction de ses principes particuliers. Dans le cas suprême, elle peut épuiser la substance totale d'une époque, se réaliser en soi et transmettre ainsi cette substance, incarnée dans une grande forme, dans une grande personnalité, à l'époque suivante. Le costume scientifique, le masque savant dont elle s'accompagne ne pèsent pas dans la balance. Rien de plus facile que de fonder un système à la place d'idées qu'on n'a pas. Mais même une bonne idée a peu de valeur si elle vient d'une tête vide. Le seul criterium d'une doctrine est sa nécessité pour la vie.

C'est pourquoi je vois la pierre de touche du penseur dans la valeur de son coup d'œil sur les grands faits de son temps. Cela seul prouvera si ses définitions et ses analyses sont d'adroites jongleries avec une science livresque, ou si c'est l'âme même du temps qui parle dans ses œuvres et ses intuitions. Une philosophie sans prise ni emprise sur la réalité ne sera jamais une philosophie de premier rang. Les présocratiques étaient des marchands et des politiciens de grand style. Platon a failli perdre sa vie pour avoir voulu réaliser ses idées politiques à Syracuse. Le même Platon

a trouvé cette série de principes géométriques qui furent pour Euclide les premiers jalons de son système de la mathématique antique. Pascal en qui Nietzsche ne connaît que le « Chrétien brisé », Descartes, Leibniz furent les premiers mathématiciens et techniciens de leur temps.

Les grands « présocratiques » de Chine, depuis Kwantsi (670) jusqu'à Confucius (550-478), furent des hommes d'État, des régents, des législateurs, comme Pythagore et Parménide, Hobbes et Leibniz. Ce n'est qu'avec Laotsé, ennemi de toute puissance d'État et de toute grande politique, enthousiaste des petites sociétés pacifiques, qu'apparaissent l'ascétisme et l'inertie d'une philosophie de la chaire à ses débuts. Mais dans l'« ancien régime » chinois de son temps, il était une exception devant ce type vigoureux de philosophe pour qui théorie de la connaissance signifiait connaissance des grands problèmes de la vie réelle.

Et je trouve ici une objection solide contre tous nos philosophes du passé récent. Il leur manque le rang décisif dans la vie réelle. Aucun d'eux n'est intervenu résolument, même par un acte, même par une grande pensée, dans la grande politique, l'évolution de la technique moderne, des transports, de l'économie politique, dans un problème quelconque de la grande réalité. Aucun ne compte le moins du monde dans la mathématique, la physique, l'économie politique, comme c'était encore le cas chez Kant. Un coup d'œil sur d'autres temps donne la signification de ce phénomène. Confucius fut plusieurs fois ministre; Pythagore a organisé un important mouvement politique qui rappelle l'État de Cromwell et que les historiens de l'antiquité ne cessent encore de sous-estimer; Gœthe, dont l'activité ministérielle fut exemplaire et à qui manqua, hélas ! un grand État comme champ d'expérience, s'est intéressé aux canaux de Suez et de Panama dont il prédit exactement les délais de construction et les conséquences économiques mondiales. La vie économique américaine, ses réactions sur la vieille Europe et le machinisme alors en progrès l'ont occupé sans relâche. Hobbes fut un des pères du grand projet annexionniste de l'Amérique du Sud à l'Angleterre, et bien qu'on s'en soit tenu à l'occupation de la Jamaïque, il a du moins l'honneur d'être parmi les fondateurs de l'Empire colonial anglais. Leibniz, certainement l'esprit le plus prodigieux de la philosophie occidentale, créateur du calcul infinitésimal et de l'*analysis situs*, a pris une part active à toute une série de plans de haute politique et exposé notamment, dans un mémoire à Louis XIV, en vue de dégager politiquement l'Allemagne, la signification qu'aurait l'Égypte pour la politique mondiale française. Ses idées étaient si avancées pour le temps (1672) qu'on était convaincu plus tard que Napoléon s'en était inspiré lors de son expédition en Orient. Leibniz constatait dès ce moment ce que Napoléon a compris de plus en plus clairement depuis Wagram : que les conquêtes du Rhin et de la Belgique ne pouvaient améliorer pour longtemps la situation de la France et que le détroit de Suez deviendrait un jour la clé de la domination du monde. Sans doute, le roi n'était pas de taille à comprendre les explications stratégiques et politiques du philosophe.

Quand on a vu des hommes de ce format, on a honte de jeter les yeux sur les philosophes d'aujourd'hui. Quelle frivolité dans la personne ! Quelle vulgarité d'horizon politique et pratique ! Comment se fait-il qu'à la simple idée que l'un d'eux prouverait son rang spirituel comme homme d'État, comme diplomate, comme organisateur de grand style, comme directeur de telle ou telle grande entreprise coloniale, commerciale, des transports, notre pitié est franchement excitée ? C'est qu'ils n'ont pas de courage, que leur nature intérieure manque de poids. Je cherche en vain à découvrir autour de moi par où quelqu'un s'est conquis un nom dans un problème important du jour, fût-ce en rendant un profond jugement, en devançant le problème décisif. Je ne trouve que provincialisme comme tout le monde en a. Quand je prends le livre d'un penseur moderne, je me demande quels sont ses sentiments sur la réalité de la politique mondiale, sur les grands problèmes de la ville mondiale, du capitalisme, de l'avenir de l'État, des rapports de la technique avec la fin de la civilisation, sur la question russe, sur la science en général. Gœthe eût compris et aimé tout cela. Nos philosophes vivants sont aveugles. Ce n'est pas là, je le répète, la substance philosophique, mais un symptôme évident de sa nécessité intérieure, de sa fécondité et de son rang symbolique.

Il ne faudrait pas s'illusionner sur la portée de ce résultat négatif. Il est manifeste que le sens dernier de l'activité philosophique a été perdu de vue. On la confond avec le sermon, l'agitation, le feuilleton, ou la spécialité scientifique. On est descendu de la perspective de l'aigle à celle de la grenouille. Il ne s'agit de rien de moins que de savoir si une philosophie véritable est *possible* aujourd'hui ou demain. Dans la négative, mieux vaudrait se faire planteur ou ingénieur, quelque chose de vrai et de réel, au lieu de ressasser des thèmes usés sous prétexte d'un « récent élan de la pensée philosophique », et il serait plus avantageux de construire un moteur d'avion plutôt que de reformuler d'une manière un peu différente de cent autres prédécesseurs les jugements sur le concept de la volonté ou le parallélisme psychologique. Cela peut être une « profession », la philosophie n'en est pas une. Ce qui n'a ni prise ni pouvoir sur la vie entière dans ses racines les plus profondes devrait aussi passer sous silence. Et le moins qu'on puisse dire est que le possible d'hier n'est plus nécessaire aujourd'hui.

J'aime la profondeur et la finesse des théories mathématiques et physiques, en face desquelles l'esthète et le physiologiste sont des ignorants. Pour les formes d'une clarté ravissante, hautement intellectuelle, d'un bateau à vapeur, d'une aciérie, d'une machine de précision, pour la subtilité et l'élégance de certains procédés chimiques et optiques, je donnerais tout le fatras du style artistique d'aujourd'hui, peinture et architecture comprises. Je préfère un aqueduc romain à tous les temples et statues de Rome. J'aime le Colisée et la voûte gigantesque du Palatin, parce que la masse brune de leur construction en briques montre à nos yeux modernes le romanisme *authentique* et le sens grandiose des réalités chez ses ingénieurs. Ils me seraient indifférents, si le faste arrogant et vide

des Césars avait encore conservé dans le marbre ses rangées de statues, ses frises et architraves surchargées. Jetez un coup d'œil sur les forts impériaux restaurés, vous y trouverez le pendant exact des conceptions de la vie moderne, importunes, massives, vides, exhibitionnisme avec des matériaux et des dimensions absolument étrangers au grec de Périclès et à l'homme du rococo, mais tout à fait dans le goût des ruines de Louksor et de Karnak au temps de Ramsès II ou de la modernité égyptienne en 1300 avant Jésus-Christ. Ce n'est pas en vain que le vrai Romain méprisait le *graeculus histrio*, « artiste » et « philosophe » sur le sol de la civilisation romaine. Son temps n'est plus celui des arts et de la philosophie, qui étaient épuisés, surannés, superflus. Son instinct le lui disait devant les réalités de la vie. Une loi romaine pesait alors plus que toute la lyrique et la métaphysique d'école. Et j'affirme qu'aujourd'hui, en maint inventeur, diplomate, financier, il se cache un meilleur philosophe que tous ceux qui exercent le piètre métier de psychologue expérimental. C'est une situation comme on en voit sans cesse à un certain stade de l'histoire. Il serait insensé qu'un Romain spirituel de rang, au lieu de commander une armée comme préteur ou consul, d'organiser une province, de construire des villes et des routes et « d'être le premier » à Rome, voulût ouvrir à Athènes ou à Rhodes quelque nouvelle école de philosophie post-platonicienne. Naturellement, personne n'y a songé non plus. Ce n'était pas dans la direction du temps, et l'idée ne pouvait enthousiasmer que des hommes de troisième rang, qui précisément s'avancent toujours jusqu'à l'esprit de l'avant-veille. C'est une question très grave de savoir si ce stade pour nous a déjà commencé ou non.

Un siècle d'activité extensive pure, excluant la haute production artistique et métaphysique — disons franchement une époque irréligieuse, ce qui traduit tout à fait le concept de ville mondiale — est une époque de décadence. Sans doute. Mais nous ne l'avons pas *choisi*. Nous ne pouvons pas changer notre date de naissance au seuil de l'hiver, en pleine civilisation, et la transférer sous le soleil d'*été*, dans la maturité d'une culture, au temps de Phidias ou de Mozart. Tout dépend de la manière de comprendre cette situation, de s'expliquer ce *destin*, dont on peut se faire accroire, mais qu'on ne peut éviter. Celui qui ne se fait pas à lui-même cet aveu n'est pas digne de figurer parmi les hommes de sa génération. Il reste un fou, un charlatan, ou un pédant.

Avant donc que d'aborder un problème du jour, on doit se demander d'abord — question résolue par l'instinct, avant d'être posée, chez ceux qui ont une vocation réelle — qu'est-ce qui est possible pour un homme d'aujourd'hui et qu'est-ce qu'il lui faut s'interdire. Il n'y a qu'un nombre très restreint de problèmes métaphysiques dont la solution est réservée à une époque définie de la pensée. Et il y a déjà tout un monde entre le temps de Nietzsche, où agissait encore un dernier trait de romantisme, et le temps présent qui s'est écarté définitivement du romantisme.

La philosophie systématique était achevée à la fin du XVIIIe siècle.

Kant en avait condensé les possiblités extrêmes dans une forme gigantesque et — pour l'esprit occidental — sans doute définitive. A lui succède, comme chez Platon et Aristote, une philosophie de grande ville mondiale spécifique, non spéculative, mais pratique, irréligieuse, éthico-sociale. Correspondant aux écoles de l'« épicurien » Yangdschou, du « socialiste » Mohdsi, du « pessimiste » Dschwangdsi, du « positiviste » Mengtse dans la civilisation chinoise, qui correspondent à leur tour aux Cyniques, Cyrénaïques, Stoïciens et Épicuriens de l'antiquité, cette philosophie commence en Occident avec Schopenhauer, qui fit d'abord de la *volonté de vivre* (« force vitale créatrice ») le centre de sa pensée, mais qui découvrit ensuite la tendance plus intime de sa doctrine, en conservant sous l'impression d'une grande tradition les distinctions archaïques entre phénomène et chose en soi, forme et matière de l'intuition, entendement et raison. La même volonté créatrice de la vie est niée à la Schopenhauer dans Tristan, affirmée à la Darwin dans Siegfried, formulée avec perte et fracas dans Zarathoustra par Nietzsche, développée en hypothèse zoologique par le malthusien Darwin et en hypothèse économique par l'hégélien Marx, hypothèses qui ont insensiblement transformé toutes deux le sentiment cosmique du grand citadin occidental; elle a produite enfin depuis Judith, de Hebbel et l'Épilogue, d'Ibsen, une série de conceptions tragiques du même type, et elle a clos ainsi le cercle des possibilités purement philosophiques.

Aujourd'hui, la philosophie systématique est infiniment loin de nous, la philosophie éthique est épuisée. Il reste *une troisième possibilité correspondant au scepticisme antique dans le cadre de l'esprit occidental*, celle que préconise la méthode jusqu'ici inconnue de la morphologie historique comparée. Possibilité signifie nécessité. Le scepticisme antique est ahistorique : il doute en disant simplement non. Le scepticisme occidental doit être historique de part en part, s'il veut posséder une nécessité intérieure et être un symbole de notre psyché au seuil de la tombe. Il commencera par tout comprendre comme relatif, comme phénomène historique. Il procédera physionomiquement. La philosophie sceptique se manifeste dans l'hellénisme comme la négation de la philosophie — déclarée comme étant sans but. Nous considérons, au contraire, *l'histoire de la philosophie* comme le dernier thème sérieux de toute philosophie. C'est *notre* scepticisme. Il renonce aux dogmes absolus, chez le Grec en plaisantant sur le passé de la pensée, chez nous en le concevant comme organisme.

Ce livre essaie d'apporter une esquisse de cette « philosophie aphilosophique » — elle serait la dernière en Occident — de l'avenir. Le scepticisme est l'expression d'une pure civilisation, il décompose l'image cosmique de la culture antérieure. Il réduit à un principe génétique tous les problèmes du passé. Se convaincre que tout ce qui *est* est aussi *devenu*, que tout ce qui est naturel et connaissable suppose une histoire, le monde-réalité un monde-virtualité qui s'est réalisé en lui; savoir qu'il y a un profond mystère non seulement dans la question Quoi ?, mais aussi dans les questions Quand ?

et Quelle durée? c'est admettre qu'il faut que tout ce qui existe, quelles que puissent être ses autres qualités particulières, est avant tout l'*expression d'un vivant*. Même les connaissances et les jugements sont des actes d'hommes vivants. La pensée d'hier considérait la réalité extérieure comme le produit de la connaissance et l'objet des appréciations éthiques, celle de demain y verra surtout *une expression et un symbole. La morphologie de l'histoire universelle devient nécessairement une symbolique universelle.*

Du même coup tombe aussi la prétention de la pensée supérieure à posséder des vérités générales éternelles. Les vérités n'existent que par rapport à un groupe humain déterminé. Il en résulte que ma philosophie même n'exprime et ne reflète que l'âme occidentale *seule*, différente de l'antique et de l'indoue, par exemple, et dans son stade civilisé actuel *seulement*, ce qui en définit la substance comme conception de l'univers, la portée pratique et le terrain d'application.

16

Qu'il me soit enfin permis de faire une remarque personnelle. En 1911, étudiant certains événements politiques du temps présent et les conséquences qu'on en pouvait tirer pour l'avenir, je m'étais proposé de rassembler quelques éléments tirés d'un horizon plus large. La guerre mondiale, devenue déjà forme extérieure inévitable de la crise historique, était alors imminente, et il s'agissait de l'expliquer selon l'esprit des siècles (non des années) passés. Au cours de ce travail[1], d'abord restreint, la conviction s'était faite en moi que, pour comprendre réellement notre époque, il fallait une documentation beaucoup plus vaste; que dans une étude de ce genre, il était absolument impossible de borner ses investigations à une période particulière et au petit nombre de faits politiques qui l'accompagnent, de les resserrer dans le cadre des jugements pragmatiques et même de renoncer à des considérations métaphysiques hautement transcendantes, si on ne voulait pas renoncer aussi à toute nécessité profonde des résultats. Je vis clairement qu'un problème politique ne pouvait pas se comprendre par la politique même et que des éléments essentiels, qui y jouent un rôle très profond, ne se manifestent souvent d'une manière concrète que dans le domaine de l'art, souvent même uniquement dans la forme des idées beaucoup plus lointaines encore de la science et de la philosophie pure. Même une analyse politico-sociale des dernières décades du XIXe siècle, stade d'immobilité tendue entre deux événements gigantesques qu'on apercevait au loin, l'un, la Révolution et Napoléon, qui ont dégagé pour cent ans l'image de la réalité occidentale, l'autre, de portée au moins égale, qui approchait à une vitesse accélérée : même cette analyse se révélait impossible sans faire intervenir finalement tous les grands problèmes de

1. Qui a passé aujourd'hui au tome II.

l'être dans toute leur étendue. Car rien dans l'image cosmique, historique ou naturelle, ne se manifeste sans incarner la somme totale de toutes les tendances plus profondes. Ainsi, le thème primitif prit des proportions considérables. Une foule de questions et de rapports inattendus, la plupart entièrement nouveaux, surgissait tout à coup. Et la lumière complète se fit : je compris qu'un fragment d'histoire ne pouvait être réellement éclairci avant que le mystère de l'histoire universelle en général, plus exactement, de l'histoire du groupe humain supérieur, considéré comme unité organique de structure régulière, ne fût lui-même tiré au clair. Et ce pas, précisément, n'a pas été loin d'être franchi jusqu'à ce jour.

Dès lors, je vis jaillir en flots croissants la foule de rapports souvent pressentis, parfois touchés, jamais compris, entre les formes d'art plastique et guerrières ou administratives, l'affinité profonde entre les figures politiques et mathématiques de la même culture, entre les intuitions religieuses et techniques, entre la mathématique, la musique et la plastique, entre les formes économiques et celles de la connaissance. Plus de doute : la profonde interdépendance psychique entre les théories les plus modernes physico-chimiques et les représentations mythologiques ancestrales des Germains; la concordance parfaite entre le style de la tragédie, la technique dynamique et la circulation monétaire de nos jours; l'identité d'abord bizarre, puis évidente, entre la perspective de la peinture à l'huile, l'imprimerie, le système de crédit, les armes à feu, la musique contrepointique et, d'autre part, la statue nue, la polis, la monnaie grecque d'argent, en tant qu'expressions diverses d'un seul et même principe psychique, sont autant de clartés distinctes; et je vis poindre par delà, à la pleine lumière du jour, le fait que ces puissants *groupes d'affinités* morphologiques, dont chacun représente symboliquement dans l'image générale de l'histoire universelle une espèce humaine particulière, forment un édifice rigoureusement symétrique. Ce regard perspectif peut seul mettre à nu le style propre de l'histoire. Lui-même symptôme à son tour et expression d'un temps, ce coup d'œil possible, et donc nécessaire, aujourd'hui seulement et pour la seule psyché intérieure de l'homme occidental, ne peut se comparer que de loin à certaines intuitions de la mathématique dans le domaine des groupes de transformations. Telles étaient les pensées qui m'avaient occupé depuis de longues années, mais obscures et floues, jusqu'à ce que cette occasion les fît surgir concrètement.

Je vis le présent (la guerre mondiale imminente) sous un jour tout différent. Ce n'était plus une figure exceptionnelle, qui n'a lieu qu'une fois et résulte de faits fortuits dépendant de sentiments nationaux et d'influences individuelles ou de tendances économiques, figure dont les historiens nous montrent une apparence d'unité et de nécessité par je ne sais quel schème causal d'ordre politique ou social, mais le *type d'un tournant de l'histoire* qui avait *depuis des siècles sa place prédéterminée* biographiquement dans le cadre d'un grand organisme historique, dont on peut déterminer la substance exactement. Une foule de questions et de réponses

très passionnées, paraissant aujourd'hui dans des milliers de livres et de brochures, mais éparpillées, isolées, ne dépassant pas l'horizon d'une spécialité, et qui par conséquent enthousiasment, oppressent, embrouillent, mais sans libérer, marquent cette grande crise. On la connaît, mais on oublie de l'identifier. Citons les problèmes esthétiques dont personne n'a compris la signification dernière, qui sont à la base de nos querelles sur la forme et la matière, la ligne et l'espace, le géométrique et le pittoresque, le concept du style, le sens de l'impressionnisme et de la musique wagnérienne; puis la décadence de l'art, le doute croissant sur la valeur de la science; les problèmes ardus nés de la victoire de la ville mondiale sur la campagne : dénatalité, exode rural, rang social du prolétariat en fluctuation; la crise du matérialisme, du socialisme, du parlementarisme, l'attitude de l'individu envers l'État; le problème de la propriété et celui du mariage, qui en dépend; dans un domaine très différent en apparence, les travaux massifs de la psychologie collective sur les mythes et les cultes; les origines de l'art, de la religion, de la pensée, qu'on traite tout à coup non plus idéologiquement, mais d'une manière strictement morphologique : toutes ces questions ont pour but la seule énigme de l'histoire en général, dont on n'a jamais pu avoir une conscience assez claire. Chacun y avait deviné quelque chose, personne n'a trouvé, de son point de vue étroit, la solution unique générale qui planait dans l'air depuis Nietzsche, lequel tenait déjà en main tous les problèmes décisifs sans oser, romantique qu'il était, aborder la sévère réalité de front.

Mais c'est là qu'est aussi la nécessité profonde de la doctrine définitive qui devait venir et qui ne pouvait venir qu'en son temps. Elle n'est point une lutte contre les idées et les œuvres existantes. Elle *confirme* au contraire tout ce qu'on a recherché et réalisé depuis des générations. Ce scepticisme représente la somme de toutes les tendances réellement vivantes qui existent dans tous les domaines particuliers, quelle que soit leur intention.

Mais avant tout, elle a trouvé l'antithèse unique permettant de saisir l'essence de l'histoire : l'antithèse de l'*histoire et de la nature*. L'homme, je le répète, élément et représentant de l'univers, n'est pas que membre de la nature, mais aussi membre de l'histoire, *autre cosmos* de nature et de substance différentes, que la métaphysique entière a sacrifié au premier. Ma première réflexion sur cette question fondamentale de notre conscience de l'univers est fondée sur cette observation que l'historien d'aujourd'hui, en croyant déjà appréhender l'histoire, l'histoire qui se fait, le devenir, par le tâtonnement des faits sensibles, tangibles, devenus, renouvelle le vieux préjugé de la connaissance rationnelle, dépouillée de toute intuition[1], qui a déjà déconcerté les grands Éléates, lorsqu'ils

1. Je dois la philosophie de ce livre à la philosophie de Gœthe qui n'est guère connue aujourd'hui, et, seulement dans une mesure beaucoup moins grande, à la philosophie de Nietzsche. La place de Gœthe dans la métaphysique occidentale n'a nullement été comprise. On ne le nomme même pas quand on parle de philosophie. Hélas! il n'a pas cristallisé sa doctrine dans un système, c'est pourquoi les dogmatiques ferment les yeux sur lui. Mais il était philosophe. Il prend vis-à-vis de Kant la même position que Platon vis-à-vis d'Aristote, et ce n'est pas chose facile non plus de systématiser Platon. Platon et Gœthe représentent la philosophie du

prétendaient que le philosophe n'avait pas à connaître du devenir, mais seulement de l'être (de l'être devenu). En d'autres termes, on a confondu l'histoire avec la nature au sens objectif du physicien et on l'a traitée en conséquence. De là l'erreur très grave qui consiste à transporter dans l'image historique les principes de causalité, de loi, de système, c'est-à-dire la structure de l'être figé. On procédait comme si l'être d'une culture humaine était à peu près identique à celui de l'électricité et de la gravitation avec des possibilités d'analyse essentiellement identiques; l'historien avait l'ambition de copier le naturaliste, en sorte qu'il lui arrivait sans doute de se demander à l'occasion ce que peuvent bien être l'art gothique, l'islam, la polis grecque, mais jamais pourquoi il a *fallu* que ces symboles d'un vivant naquissent précisément ***en cette date et en ce lieu, sous cette forme et pour cette durée.*** Dès que se manifestait au jour une de ces similitudes sans nombre entre des phénomènes historiques très éloignés l'un de l'autre dans le temps et dans l'espace, on se contentait de l'enregistrer en l'accompagnant simplement de quelques remarques spirituelles sur le caractère merveilleux de cette coïncidence, appelant ainsi Rhodes « l'antique Venise » et Napoléon « le nouvel Alexandre », au lieu d'introduire ici, précisément, où le ***problème du destin*** est le problème historique par excellence — notamment celui du temps — la rigueur extrême d'une physionomique réglée scientifiquement et de répondre ainsi à la question de savoir quelle nécessité d'un tout autre ordre, absolument différente de la nécessité causale, entre ici en jeu. Que tout phénomène pose aussi une énigme métaphysique par là même qu'il se manifeste à une époque ***jamais indifférente***, en sorte qu'on est obligé de se demander encore quel rapport vivant existe, à côté du rapport naturel anorganique, dans l'image de l'univers — qui est, comme on sait, reflet de l'homme *total* et non pas de sa seule raison, comme le pensait Kant; — qu'un phénomène n'est pas seulement un fait pour l'entendement, mais aussi une expression de l'âme, pas seulement objet, mais symbole, depuis les plus hautes œuvres de l'art et de la religion jusqu'aux futilités de la vie quotidienne : voilà qui est une nouveauté philosophique.

Enfin la solution se présenta nettement à mes yeux, en traits gigantesques, avec une entière nécessité intérieure, reposant sur un principe unique qui restait à trouver, qui ne l'a pas été encore, qui m'avait hanté et passionné depuis ma jeunesse et qui m'affligeait parce que j'en sentais l'existence sans pouvoir l'embrasser. C'est ainsi que naquit, d'une occasion quelque peu fortuite, ce livre qui est l'expression provisoire d'une nouvelle image de l'univers,

devenir, Aristote et Kant la philosophie du devenu. Ici, l'intuition s'oppose à l'analyse. Ce qu'il est à peine possible de comprendre par l'intelligence, Gœthe l'a marqué dans des notes particulières ou des poésies telles que « Premières paroles d'Orphée », ou dans des strophes comme celles-ci : « Quand dans l'Infini... » et « Personne ne dira... », qu'il faut considérer comme l'expression d'une métaphysique *tout à fait claire*. Je ne voudrais pas changer un iota aux paroles suivantes qu'il avait dites à Eckermann : « La divinité agit dans le vivant, mais non dans le mort; elle est dans ce qui devient et qui change, mais non dans ce qui est devenu et figé. Aussi la raison, dans sa tendance vers le divin, ne doit-elle avoir à faire qu'avec ce qui devient, avec le vivant, tandis que l'entendement s'occupera du devenu, du figé, afin d'en tirer parti. » Cette phrase renferme toute ma philosophie.

entachée, je le sais, de toutes les erreurs d'un premier essai, imparfaite et certainement non exempte de contradictions. Mais il contient, j'en suis convaincu, la formule irréfutable d'une pensée, qui ne sera plus discutée, je le répète, dès qu'on l'aura bien exprimée.

Le thème restreint est donc une analyse du déclin de la culture européenne d'Occident, répandue aujourd'hui sur toute la surface du globe. Mais le but est de développer une philosophie de l'histoire universelle avec sa propre méthode de morphologie comparée, qui sera ici vérifiée. La tâche se divisera naturellement en deux parties. La première, « forme et réalité », part du *langage formel* des grandes cultures qu'elle essaie de sonder jusqu'aux dernières racines de leur origine, et donne ainsi les fondements d'une symbolique. La deuxième, « perspectives sur l'histoire universelle », part des *faits de la vie réelle* et essaie de tirer, de la pratique historique de l'humanité supérieure, la quintessence de cette expérience historique pouvant servir de base à l'organisation pratique de notre avenir.

Les tableaux suivants donneront un aperçu général des résultats de cette étude. Puissent-ils donner aussi une idée de la fécondité et de la portée de la nouvelle méthode.

I

DU SENS DES NOMBRES

I

Il est d'abord nécessaire de marquer quelques concepts fondamentaux, employés au cours de cette étude dans un sens strict et en partie nouveau, dont la substance métaphysique apparaîtra d'elle-même au cours de l'exposé, mais qu'il faut définir sans équivoque dès le début.

La distinction populaire, également familière aux philosophes, entre Être et Devenir semble impropre à traduire réellement l'essentiel de l'antithèse en vue. Un devenir indéfini (action, « réalité ») peut toujours, à l'instar du concept de mouvement uniformément accéléré, en physique, ou du principe fondamental de la théorie cinétique des gaz, être conçu aussi comme un état et par conséquent, conjugué à l'être. On peut, au contraire, distinguer avec Gœthe le *devenir* et le *devenu* comme éléments derniers de ce qui est absolument donné dans et avec l'être éveillé (« conscience »). En tout cas, si on doute de la possibilité de saisir par des concepts abstraits les fondements derniers de la nature humaine, le sentiment très clair et très net d'où naît cette antithèse fondamentale touchant les limites extrêmes de l'être éveillé est la source originelle suprême à laquelle il soit en général possible d'atteindre. Il en résulte avec nécessité qu'un devenir est toujours à la base du devenu, non inversement.

Je distingue encore sous les noms de « *propriété* » et « *altérité* » deux faits primordiaux de l'être éveillé dont le sens est évident pour tout homme éveillé — donc non pour le rêveur — avec une certitude intérieure immédiate, sans pouvoir être serré de plus près par une définition. Le fait originel désigné sous le nom de *sensation* (« univers sensible ») n'est jamais sans un rapport quelconque avec ce que j'appelle altérité. La faculté philosophique organisatrice des grands penseurs a sans cesse essayé, par des divisions schématiques à demi concrètes, telles que phénomène et chose en soi, monde comme volonté et représentation, moi et non-moi, de saisir ce rapport avec plus de précision, bien qu'une telle tentative dépasse maintenant les possibilités de la connaissance humaine exacte.

De même, le fait originel désigné sous le nom de *sentiment* (« univers intérieur ») recèle l'élément appelé « propriété » d'une manière qui échappe également à toute définition stricte par les méthodes de la pensée abstraite.

Je désigne ensuite sous les noms d'*âme* et d'*univers* cette antithèse dont *l'existence est celle-là même de l'être éveillé humain tout pur*. Elle a des degrés de clarté et de netteté, qui sont donc les degrés de *spiritualité* de l'être éveillé, depuis la *sensation intelligente* du primitif et de l'enfant, qui est mate, quoique illuminée parfois jusque dans ses racines — à cette sensation appartiennent les instants, de plus en plus rares aux époques tardives, de l'inspiration religieuse ou artistique — jusqu'à la subtilité extrême de l'être éveillé *pur intellect*, comme dans les états de la pensée kantienne et napoléonienne. Ici, l'antithèse de l'âme et de l'univers est devenue celle du sujet et de l'objet. Cette *structure élémentaire* de l'être éveillé est un fait de certitude intérieure immédiate impossible à sonder davantage par l'analyse des concepts, et il est également certain que ces deux éléments, isolables seulement par des mots et en quelque sorte par artifice, existent toujours l'un avec l'autre, l'un par l'autre et se manifestent toujours comme unité, comme totalité absolue, sans que le préjugé théorique des idéalistes et des réalistes-nés, qui veulent que l'univers ait son origine — sa « cause », disent-ils — dans l'âme ou l'âme dans l'univers, ne soit en aucune manière fondé dans l'être éveillé en soi. Qu'un système philosophique accentue l'un ou l'autre des deux éléments, il y faut voir une simple marque personnelle ayant une signification purement biographique.

Si on applique les concepts de devenir et de devenu à cette structure de l'être éveillé considérée comme la tension entre deux contraires, on donnera au mot *Vie* un sens très précis, étroitement lié à celui du devenir. Devenir et devenu peuvent être désignés comme la forme où existent pour l'être éveillé le fait et le résultat de la vie. Tant que l'homme est éveillé, sa vie propre en progrès, en perpétuel accomplissement, est représentée dans son être éveillé par l'élément du devenir — *ce fait s'appelle présent* — et elle possède, comme tout devenir, le mystérieux *caractère de direction* que, dans toutes les langues supérieures, l'homme cherche à fixer spirituellement par le mot *temps* et les problèmes connexes et — vainement — à interpréter. D'où un rapport profond *entre le devenu (figé) et la mort*.

Si on appelle l'âme — bien entendu celle qu'on sent et non l'image idéale qu'on s'en forge — *le virtuel* et qu'on lui oppose l'univers comme étant *le réel*, deux mots sur le sens desquels un sentiment intérieur ne laisse subsister aucun doute, la vie apparaîtra comme la *forme où s'accomplit la réalisation du possible*. Par rapport au caractère de direction, le possible s'appelle *futur*, le réalisé *passé*. L'« âme » est ce qu'il faut réaliser, l'« univers » ce qui est réalisé, la vie cette réalisation. Les mots moment, durée, évolution, substance vivante, vocation, étendue, finalité, vide et plénitude de la vie prennent ainsi une signification précise, essentielle pour tout ce qui va suivre, notamment pour l'intelligence des phénomènes historiques.

Enfin les mots *Histoire* et *Nature* doivent, comme je l'ai déjà dit, être employés dans un sens très précis qu'ils n'ont pas encore connu jusqu'à ce jour. Ils désignent des modes *possibles* de concevoir la totalité du conscient, devenir et devenu, vie et vécu, dans une *image cosmique* unitaire, sublimée, bien ordonnée, suivant que le devenir ou le devenu, la direction ou l'étendue (le « temps » ou l'« espace ») régit et forme l'impression indivisible. Il s'agit ici de posséder, *non une alternative*, mais une série de possibilités en nombre infini et de nature très diverse, un « univers extérieur » considéré comme le reflet et le témoignage de notre propre être, série dont les membres extrêmes sont une conception de l'univers (littéralement *intuition*) purement *organique* ou purement *mécanique*. Le primitif (dont nous nous imaginons) et l'enfant (dont nous nous rappelons l'être éveillé) ne possèdent encore aucune de ces possibilités avec une clarté de formation suffisante. Comme condition de cette conscience cosmique supérieure, il faut la possession du langage, non d'un langage humain en général, mais d'un langage de culture, qui n'existe pas encore pour le premier et qui est inaccessible, quoique existante, pour le second. En d'autres termes, tous deux ne possèdent pas encore une pensée cosmique claire et distincte; ils en ont sans doute le pressentiment, mais pas encore un savoir réel sur l'histoire et la nature dans les rapports desquels leur propre être semble incorporé : *ils n'ont pas de culture.*

Cet important vocable prend ainsi un sens précis, hautement significatif, qu'il faut toujours sous-entendre dans la suite. Corrélativement aux concepts choisis ci-dessus d'âme-virtualité et d'univers-réalité, je distingue la *culture possible* et la *culture réelle*, la culture comme *idée de l'être*, général ou particulier, et la culture comme *corps* de cette idée, comme somme de son expression rendue sensible, devenue spatialement et concrètement : actions, sentiments, religions, États, arts, sciences, peuples, villes, formes économiques et sociales, langues, droits, mœurs, caractères, traits du visage, costumes. Par sa parenté étroite avec la vie, le devenir, l'*histoire supérieure est la réalisation de la culture possible.*

Il faut ajouter que la plupart de ces concepts fondamentaux ne peuvent plus être enseignés par des mots, des définitions et des démonstrations, que leur signification intime demande à être sentie, vécue, observée du dedans. Il y a une différence, qu'on apprécie rarement à sa juste valeur, entre *vivre et connaître expérimentalement*, entre la certitude immédiate qu'offrent les espèces d'intuition (illuminisme, inspiration, vision de l'artiste, « imagination exacte et sensible » de Gœthe) et les résultats de la connaissance rationnelle et de la technique expérimentale. La première emploie, pour se communiquer, la comparaison, l'image, le symbole; la seconde, la formule, la loi, le schème. Le devenu s'apprend, ou plutôt, comme on le verra, l'être devenu est pour l'esprit humain identique à l'acte de connaissance achevé. Un devenir ne peut être que vécu, senti par un entendement profond et muet. Voilà sur quoi repose ce qui s'appelle la connaissance des hommes. Comprendre l'histoire, c'est être un connaisseur d'hommes, au sens suprême du mot.

Plus un tableau historique est pur, plus exclusivement accessible il est à ce regard qui pénètre jusqu'au fond des âmes étrangères et qui n'a rien à faire avec les moyens de connaissance qu'étudie la *Critique de la raison pure*. Le mécanisme d'une pure image naturelle, comme l'univers de Newton ou de Kant, se connaît, se comprend, s'analyse, se réduit en lois et en équations, finalement en système. L'organisme d'une pure image historique, comme l'univers de Plotin, Dante, Bruno, s'observe intuitivement, se vit du dedans, se conçoit comme forme et symbole, finalement se traduit en œuvres poétiques ou artistiques. La « nature vivante » de Gœthe est une *image historique de l'univers* [1].

2

Comme exemple de la manière dont une âme cherche à se réaliser dans l'image de son univers ambiant, par conséquent de la mesure où une culture devenue exprime et reproduit une idée de l'être humain, je prends le *nombre* qui est à la base de toute mathématique une donnée première absolue. Et je choisis le nombre à dessein, parce que le fond de la mathématique étant accessible à très peu de gens, elle prétend occuper un rang unique parmi toutes les créations de l'esprit. Elle est une science de style très strict comme la logique, mais plus vaste et beaucoup plus substantielle; elle est un art pur à côté de la plastique et de la musique, quant à la nécessité de son inspiration directrice et aux grandes conventions formelles de son développement; elle est enfin une métaphysique de rang suprême, comme le montrent Platon et surtout Leibniz. Chaque philosophie a grandi jusqu'à ce jour en liaison avec la mathématique *correspondante*. Le nombre est le symbole de la nécessité *causale*. Comme le concept de Dieu, il renferme le sens dernier de l'univers considéré comme nature. Aussi peut-on nommer mystère l'existence des nombres et la pensée religieuse de toutes les cultures n'a pas échappé à cette impression.

Comme tout devenir porte la marque originelle de *direction* (irréversibilité), tout devenu est imprégné d'*étendue*, de telle sorte que les deux mots ne peuvent être séparés que par artifice. Mais le véritable mystère de tout devenu, donc de toute étendue (spatiale ou corporelle) est de s'incarner dans le type du nombre *mathématique*, par opposition au nombre *chronologique*. Et il y a dans la nature de ce premier nombre l'intention d'une *limite mécanique*. Le nombre se trouve ainsi apparenté au *mot* qui — en tant que concept, « captant » ou « marquant », délimite également les impressions de l'univers. Il est certain que ce qu'il y a de très profond est impossible à saisir et à exprimer. Le nombre *réel* dont se sert la mathématique, *signe numérique exactement représenté*, *prononcé*, *écrit* — chiffre, formule, signe ou figure — est, comme le mot pensé, prononcé, écrit, déjà un symbole rendu sensible et communicable,

1. Et avec un « horizon biologique ».

une chose concrète pour l'œil, intérieur et extérieur, où cette limitation apparaît reproduite. L'origine des nombres ressemble à celle du mythe. L'homme primitif élève au rang de divinités, *numina*, les impressions naturelles impossibles à définir (« l'altérité »), en les limitant, en les captant par un *nom*. De même, les nombres sont des éléments pour délimiter, et donc capter les impressions de la nature. Par le nom et le nombre, l'intelligence humaine prend pouvoir sur l'univers. Le langage des signes d'une mathématique et la grammaire d'une langue verbale ont au fond la même structure. La logique est toujours une espèce de mathématique et inversement. Il y a donc dans toute action de l'intelligence humaine en relation avec le nombre mathématique — mesurer, compter, dessiner, peser, organiser, diviser[1] — la tendance à délimiter l'étendue, représentée par les formes linguistiques de la démonstration, de la déduction, du principe, du système, et ce n'est que par des actes de cette espèce, à peine encore conscients, qu'il existe pour l'homme éveillé, grâce au nombre ordinal, des qualités, des rapports, des individus, une unité et une pluralité, bref la structure de cette image de l'univers, dont il sent la nécessité et le caractère inébranlable, qu'il appelle « nature » et « connaît » comme telle. *Est nature ce qu'on peut compter, est histoire la totalité de ce qui est sans rapport avec la mathématique*. Voilà à quoi il faut attribuer la certitude mathématique des lois de la nature, l'étonnant jugement de Galilée qui trouve la nature « scritta in lingua matematica » et le fait souligné par Kant que la science naturelle exacte est strictement limitée à la possibilité d'emploi des méthodes mathématiques.

Dans le nombre comme *signe d'une limite accomplie* il y a donc, comme l'a compris Pythagore ou je ne sais quel autre encore, avec une certitude profonde intérieure résultant d'une intuition grandiose, absolument religieuse, la nature de tout le réel à la fois devenu, connu, limité. On ne saurait confondre toutefois la mathématique pratique, faculté de penser en nombres, avec la mathématique scientifique beaucoup plus restreinte ou *théorie des nombres*, développée par la parole et l'écriture. La mathématique écrite représente aussi peu que la philosophie, couchée dans les ouvrages théoriques, la possession entière des vues et des pensées mathématiques et philosophiques existantes au sein d'une culture. Il y a encore de toutes autres voies pour concrétiser le sentiment originel qui est à la base des nombres. Au début de chaque culture, on trouve un style archaïque, qu'on aurait pu nommer géométrique ailleurs que dans l'ancienne culture des Hellènes. Il y a quelque chose de commun, d'expressément mathématique dans ce style antique du Xe siècle, dans celui des temples de la IVe dynastie égyptienne avec sa prépondérance absolue de la ligne droite et de l'angle droit, dans le relief des sarcophages du christianisme primitif, dans l'architecture et la décoration romanes. Chaque ligne, chaque figure humaine ou animale, d'intention nullement imitative,

1. Il faut y ajouter la « pensée financière ».

révèle ici une pensée numérique mystique en relation immédiate avec le mystère de la mort (du figé).

La cathédrale gothique et le temple dorique sont une *mathematique pétrifiée*. Sans doute, c'est Pythagore le premier qui conçut scientifiquement le nombre antique comme principe d'un ordre universel des choses *concrètes*, comme *mesure ou grandeur*. Mais le canon strict de la statuaire et l'organisation de la colonne dorique traduisaient déjà alors par le nombre le bel ordre des unités sensibles et corporelles. Tous les grands arts sont des modes de limitation numérique et significative. On n'a qu'à se rappeler le problème de l'espace en peinture. Un grand génie mathématique peut être fécond dans la *technique*, même sans la science, et parvenir sous cette forme à la pleine conscience de lui-même. On ne viendra pas dire, en effet, vu le sens magistral des nombres que supposent dès l'Ancien Empire la division de l'espace dans les temples-pyramides, la technique architecturale, canalisatrice et administrative, sans parler du calendrier égyptien, que l'insignifiant « Livre d'arithmétique d'Ahmes » sous le Nouvel Empire représente le niveau de la mathématique en Égypte. Les Indigènes d'Australie, dont l'esprit appartient tout à fait au stade de l'homme primitif, possèdent un instinct mathématique ou, ce qui revient au même, une pensée en nombres non encore enseignée par des mots et des signes, mais dépassant de beaucoup celle des Grecs en ce qui concerne l'interprétation de la spatialité pure. Ils ont inventé le boomerang dont l'effet, comme arme, suppose chez eux une connaissance intuitive des espèces de nombres que nous attribuerions à l'analyse géométrique supérieure. Ils possèdent en conséquence — par une connexion qui sera expliquée plus tard — un cérémonial extrêmement compliqué et une hiérarchie de la parenté si finement exprimée dans leur langue qu'on n'a pu l'observer nulle part ailleurs, même dans les hautes cultures. C'est ce qui fait que les Grecs à leur époque la plus mûre, sous Périclès, par analogie avec la mathématique euclidienne, ne possédaient ni un sens du cérémonial de la vie publique, ni un sens de la solitude, tout à fait à l'opposé du baroque qui vit naître, à côté de l'analyse de l'espace, la cour du roi-soleil et un système d'États fondés sur la parenté dynastique. C'est le style d'une âme qui s'exprime dans un univers des nombres, mais non dans a seule conception scientifique de cet univers.

3

De là résulte un fait décisif ignoré jusqu'à ce jour des mathématiciens eux-mêmes.

C'est qu'un nombre en soi n'existe pas et ne peut pas exister. Il y a plusieurs univers de nombres parce qu'il y a plusieurs cultures. Nous trouvons un type indou, arabe, antique, occidental de pensée mathématique et par conséquent de nombre, chacun spécial et unique dès l'origine, chacun expression d'un sentiment cosmique différent, chacun symbole d'une valeur exacte aussi scientifiquement

limitée, principe d'une organisation du devenu, où se reflète la nature intime d'une seule âme et d'aucune autre, précisément de celle qui est le point central de cette culture et d'aucune autre. Il existe par conséquent plus d'une mathématique. Car il n'est pas douteux que la structure interne de la géométrie euclidienne diffère totalement de celle de Descartes, l'analyse d'Archimède de celle de Gauss, non seulement par leur langage formel, leur intention et leurs moyens, mais surtout par le fond, par le sens originel et non choisi du nombre qui en représente l'évolution scientifique. Ce nombre, le sentiment de limite qu'il incarne avec évidence, donc la nature entière aussi, univers étendu dont l'image est née de cette limitation et n'est toujours accessible qu'à ceux qui le traitent par cette seule espèce de mathématique : tout cela ne parle point d'humanité en général, mais d'un groupe humain, chaque fois nettement déterminé.

Tout dépend donc, pour le style d'une mathématique qui naît, de la culture où elle prend racine, de l'espèce d'hommes qui réfléchissent sur elle. L'esprit peut amener à épanouissement scientifique les possibilités qu'elle comporte, il peut les manipuler, atteindre à leur contact la suprême maturité, il est tout à fait incapable de les modifier. Les plus anciennes formes d'ornement antique et d'architecture gothique ont réalisé l'idée de la géométrie euclidienne et du calcul infinitésimal plusieurs siècles avant la naissance du premier savant mathématicien de ces deux cultures.

Une épreuve intérieure intime, qui est proprement *le réveil du moi*, qui rend l'enfant homme supérieur et membre de la culture à laquelle il appartient, marque le début de l'intelligence des nombres comme du langage. C'est seulement alors qu'il existe pour l'être éveillé des objets comme choses numériquement délimitées et spécifiquement différenciées; alors seulement, il y a pour lui des qualités, des concepts, une nécessité causale, un *système* de l'ambiance, une *forme de l'univers*, des *lois universelles* posées avec précision — le « posé » est toujours par nature le limité, le figé, le soumis au nombre — et un sentiment subit, presque métaphysique de respect et d'angoisse envers le sens profond des mots mesurer, compter, dessiner, figurer.

Or voici que Kant divise la possession du savoir humain en synthèses *a priori* (nécessaires et universelles) et en synthèses *a posteriori* (résultats d'expérience des cas particuliers), et il attribue aux premières la connaissance mathématique. Sans doute, il a apporté ainsi un vigoureux sentiment intérieur dans la conception abstraite. Mais outre l'absence de limite tranchée que devrait absolument requérir l'origine entière du principe — la mathématique et la mécanique supérieures modernes le démontrent surabondamment — l'*a priori* même apparaît comme un concept rempli de difficultés, bien qu'il soit certainement une des conceptions les plus géniales de toute critique de la connaissance. Kant pose par lui à la fois, sans se donner la peine de le démontrer — ce qui est d'ailleurs impossible, — et l'*invariabilité de la forme* de toute spiritualité et son *identité pour tous les hommes*. En conséquence, il passe entièrement sous silence un fait dont on ne saurait trop exagérer

la portée, surtout que Kant, pour vérifier ses pensées, n'a fait intervenir que l'attitude spirituelle de son temps, pour ne pas dire que la sienne propre. Il concerne le *degré chancelant* de cette « universelle valabilité ». A côté de quelques traits à longue portée sans doute, qui du moins semblent indépendants de la culture et du siècle du philosophe, toute pensée est encore fondée sur une nécessité de la forme absolument différente, à laquelle l'homme se soumet, précisément *en tant que membre d'une culture déterminée et d'aucune autre, avec évidence.* Ce sont deux espèces très différentes de la substance *a priori*, et c'est une question à jamais insoluble, parce qu'au delà de toute possibilité de la connaissance, que de savoir où en est la limite et si jamais il en existe une. On n'a pas encore eu le courage jusqu'à ce jour d'admettre que la constance de la structure de l'esprit, tenue jusqu'ici pour évidente, est une illusion et que l'histoire visible offre plus d'un style *du connaître.* Mais n'oublions pas que, dans les choses non encore devenues des problèmes, l'unanimité n'est pas seulement une vérité générale, mais aussi une illusion collective. Un doute obscur a toujours existé dans tous les cas, et la non-unanimité de tous les penseurs, révélée à chaque coup d'œil sur l'histoire de la pensée, aurait dû déjà fournir la mesure du vrai. Mais cette divergence n'a pas pour cause une imperfection de l'esprit humain, elle n'est pas le « pas encore » d'une connaissance définitive, elle n'est pas un défaut, mais une nécessité historique du destin — et c'est cela qui est une *découverte.* La nature dernière des choses ne peut être déduite de leur constance, mais uniquement de leur *variété* et même de la *logique organique* de celle-ci. *La morphologie comparée des formes de la connaissance* est un problème encore réservé à la pensée d'Occident.

4

Si la mathématique était une science pure, comme l'astronomie et la minéralogie, on pourrait en définir l'objet. On ne le peut ni ne l'a jamais pu. L'Européen d'Occident a beau violenter le concept proprement scientifique du nombre, et l'appliquer à ce qui occupait le mathématicien d'Athènes ou de Bagdad, il est certain que le thème, le but et la méthode de la science, qui porte ici et là le même nom, sont tout à fait différents. *Il n'y a pas une, il n'y a que des mathématiques.* Ce que nous appelons histoire de « la » mathématique, réalisation prétendue progressive d'un idéal unique et invariable, est en effet, dès qu'on écarte l'image trompeuse de la superficie historique, une *variété* d'évolutions qui sont achevées en soi, indépendantes l'une de l'autre, naissance renouvelée, appropriation, transformation et dépouillement d'univers formels étrangers, organisme qui grandit, mûrit, se fane et meurt dans une *durée* déterminée à laquelle il reste lié. Il ne faut pas s'illusionner. L'esprit antique a créé sa mathématique presque du néant; l'esprit occidental, doué historiquement, possédant déjà — extérieurement, non intérieurement — la science *apprise*, était obligé d'acquérir

la sienne par une modification et correction apparentes, par une destruction réelle de la mathématique antique étrangère à lui par nature. La première création fut celle de Pythagore, la seconde celle de Descartes. Les deux actes sont au fond *identiques*.

La parenté du langage formel d'une mathématique avec celui des grands arts voisins [1] ne fait donc pas l'ombre d'un doute. Le sentiment de la vie diffère beaucoup chez les penseurs et les artistes, mais les moyens d'expression de leur être éveillé ont intérieurement la même forme. La sensation de la forme chez le sculpteur, le peintre, le poète lyrique est une sensation essentiellement mathématique. L'analyse géométrique et la géométrie plane du XVII[e] siècle révèlent le même ordre parfait d'un univers infini que celui que voudraient faire revivre, appréhender, scruter, d'une part la musique contemporaine par le moyen de l'harmonique, cette géométrie de l'espace sonore issue de l'art de la basse fondamentale, d'autre part la peinture à l'huile, sa sœur, par le principe d'une perspective, cette géométrie sentie de l'espace coloré, qui n'est connue que de l'*Occident seul*. Cet ordre est ce que Gœthe appelait l'*Idée dont la forme est perçue immédiatement dans l'objet sensible par l'intuition*, tandis que la science pure ne percevrait rien et se bornerait à la simple observation et à l'analyse. Mais la mathématique dépasse l'observation et l'analyse. Dans ses moments suprêmes, elle procède par visions, non par abstraction. C'est Gœthe aussi qui nous a légué cette parole profonde, que le mathématicien n'est parfait qu'à condition de sentir en lui-même *la beauté de la vérité*. On peut sentir ici la parenté étroite entre le mystère qui est dans la nature du nombre et celui que renferme la création artistique. Aussi le mathématicien-né prend place à côté des grands maîtres de la fugue, du ciseau et du pinceau, qui veulent eux aussi et doivent mettre en symboles, réaliser, enseigner cet ordre grandiose de toutes choses que le simple contemporain de leur culture porte en soi sans le posséder réellement. Ainsi le royaume des nombres se mue en reproduction de la forme cosmique, à côté du royaume des sons, des lignes et des couleurs. C'est pourquoi le mot « produit » a un sens plus étendu en mathématique que dans les sciences pures. Newton, Gauss, Riemann étaient des natures d'artiste. Relisez leur surprise subite le jour de leurs grandes conceptions. Le vieux Weierstrass disait : « Un mathématicien qui n'est pas en même temps un fragment de poète ne sera jamais parfait mathématicien. »

La mathématique est *donc aussi un art*. Elle a ses styles et ses périodes de style. Elle n'est pas, comme pense le profane — ou le philosophe quand il juge en profane — invariable par sa substance, mais soumise comme tout art, d'époque en époque, à des modifications inattendues. On ne devrait jamais traiter de l'évolution des grands arts sans jeter un coup d'œil oblique, assurément jamais stérile, sur la mathématique contemporaine. Certaines particularités dans les rapports très profonds entre les changements de la théorie musicale et l'analyse de l'infini n'ont jamais été étudiées

1. Ainsi qu'avec celui du droit et de la finance.

bien que l'esthétique eût pu en tirer plus de leçons que de toute la « psychologie ». Plus féconde serait encore une histoire de l'instrumentation, si on l'étudiait, non comme toujours en partant de la production technique du son, mais des dernières racines spirituelles de la nuance et de l'effet sonore proposés. Car le désir quasi nostalgique de produire une infinité spatiale de sons a engendré dès l'époque gothique, en opposition avec la lyre et le chalumeau antiques — lyre, cithare, aulos, syrinx — et les sons arabes, les deux familles dominantes d'instruments à vent — ou à clavier — et d'instruments à corde. Toutes deux, quelle qu'ait pu être leur origine technique, sont nées de par leur âme sonore dans le Nord celto-germanique entre l'Irlande, le Weser et la Seine, l'orgue et le clavicorde certainement en Angleterre. Les instruments à corde ont reçu leur forme définitive en Italie septentrionale entre 1480 et 1530; l'orgue s'est développé principalement en Allemagne, où il est devenu l'instrument particulier de domination de l'espace, d'une grandeur colossale et sans pareil dans toute l'histoire de la musique. Le jeu d'orgue libre de Bach et de ses contemporains est proprement l'analyse mathématique d'un vaste et grandiose univers sonore. C'est par conformité également à la forme intérieure de la pensée mathématique occidentale, non antique, que les instruments à corde et à vent se développent non isolément, mais selon le registre des voix humaines, dans des groupes entiers de même nuance sonore (quatuors d'instruments à corde, bois, chœurs de trompettes), de telle sorte que l'histoire de l'orchestre moderne avec toutes les découvertes d'instruments nouveaux et les modifications apportées aux instruments anciens est en réalité *l'histoire unitaire* d'un univers sonore qu'on pourrait très bien décrire avec les mots de l'analyse mathématique supérieure.

5

Lorsque les milieux pythagoriciens, vers 540, arrivèrent à savoir que *le nombre était l'essence de toutes choses*, ils ne faisaient point « un pas en avant dans l'évolution de la mathématique », mais ils tiraient des profondeurs de la psyché antique une mathématique entièrement nouvelle, qui prenait conscience d'elle-même, après s'être longtemps annoncée dans les problèmes métaphysiques et les tendances formelles de l'art. Mathématique aussi nouvelle que l'égyptienne qui ne fut jamais écrite, et la babylonienne qui prit la forme algébrico-astronomique avec ses systèmes de coordonnées écliptiques, toutes deux nées une seule fois, à une heure décisive de l'histoire, et éteintes alors depuis longtemps. La mathématique antique, achevée au IIe siècle avant J.-C., disparut de l'univers, malgré l'apparence d'existence qui se perpétue encore dans notre mode de notation, pour faire place à la mathématique arabe lointaine. Ce que nous savons de la mathématique alexandrine suppose dans ce domaine un grand mouvement, dont le centre de gravité tout entier a dû se situer dans les universités d'Edesse, Dschondi-

sabour et Ctésiphon, et dont quelques particularités seulement passèrent dans le domaine linguistique de l'antiquité. En dépit de leurs noms grecs — Zénodore qui traita des figures isopérimétriques, Sérénos qui s'occupa des propriétés d'un faisceau lumineux harmonique dans l'espace, Hypsiclès qui introduisit la division chaldéenne du cercle, Diophante surtout — les mathématiciens d'Alexandrie sont sans doute tous Araméens et leurs écrits une toute petite partie d'une littérature en langue principalement syrienne. Cette mathématique trouva son achèvement dans la science arabo-islamique et fut suivie à son tour, après un long intervalle, comme d'une création entièrement nouvelle sur un sol nouveau, par la mathématique occidentale, *la nôtre*, qu'une étrange illusion d'optique nous montre comme étant *la* mathématique en général, le sommet et le but d'une évolution bimillénaire, dont les siècles presque écoulés aujourd'hui sont aussi strictement mesurés.

Cet aphorisme de Pythagore, selon lequel le nombre représente la nature de toutes les choses *accessibles aux sens*, est resté le plus précieux de la mathématique antique. Par lui, le nombre est défini une mesure, et cette définition renferme le sentiment cosmique tout entier d'une âme passionnément orientée vers l'actuel et le tangent. Mesurer, en ce sens, signifie mesurer un objet proche et corporel. Rappelons-nous la substance de l'œuvre d'art antique, la statue isolée d'un homme nu : tout ce qu'il y a d'essentiel et d'important dans l'être, son rythme tout entier, y est entièrement rendu par les plans, la mesure, les rapports sensibles des parties. Le concept pythagoricien de l'harmonie des nombres, bien que dérivé peut-être d'une musique ignorant la polyphonie et l'harmonie et dont l'instrumentation avait pour but une note unitonique pastichée, presque corporelle, semble porter absolument l'empreinte de cet idéal plastique. La pierre qu'on façonne n'est quelque chose qu'à la condition d'avoir des dimensions nivelées, une forme mesurée, d'être ce que l'a *rendue* le ciseau de l'artiste. Supprimez ce travail et elle est un *chaos*, un non-encore réalisé, donc momentanément un néant. Transposé et agrandi, ce même sentiment crée en opposition à l'état de chaos l'état de *cosmos*, état avivé de l'univers extérieur de l'âme antique, ordre harmonieux de tous les objets particuliers aux contours bien définis et concrètement présents. La somme de tous ces objets est déjà l'univers *total*. La distance qui les sépare, *notre* espace que nous remplissons avec tout le pathos d'un grand symbole, est le néant, τὸ μὴ ὄν. Pour l'homme antique, étendue signifie corporéité; pour nous, espace dont la fonction est de faire « apparaître » les objets. En jetant d'ici un regard en arrière, nous résoudrons peut-être l'énigme de la métaphysique antique, le concept très intime d'ἀπείρου chez Anaximandre, qui ne peut se traduire dans aucune langue occidentale : il est ce qui n'a point de « nombre » au sens pythagoricien, ni de grandeur et de limite mesurées, ni de nature par conséquent, donc *l'Incommensurable*, la statue non encore extraite du bloc par le ciseau du sculpteur. On l'appelle l'ἀρχή sans limite ni forme

optiques, que seule une limitation, une individualisation transformera en quelque chose, en univers. Il est la forme fondamentale *a priori* de la connaissance antique, corporéité en soi à laquelle est substitué, dans l'image cosmique kantienne, l'espace exactement correspondant, d'où Kant prétend « pouvoir tirer toutes choses par la pensée ».

On comprend maintenant ce qui distingue une mathématique d'une autre, et notamment l'antique de l'occidentale. De par son sentiment cosmique tout entier, la pensée antique mûre ne pouvait voir dans la mathématique que la doctrine des rapports de grandeur, de mesure et de figure entre des corps incarnés. Partant de ce sentiment, si Pythagore a prononcé la formule décisive, c'est que le nombre était pour lui précisément un symbole *optique*, non une forme en général ou un rapport abstrait, mais le signe-limite du devenu dans la mesure où celui-ci apparaît dans des unités concrètes perceptibles aux sens. Toute l'antiquité sans exception concevait les nombres comme des unités de mesure, des grandeurs, des lignes ou des plans. Une autre espèce d'étendue lui est inconcevable. Toute mathématique antique est au fond une *stéréométrie*. Euclide qui en acheva le système au IIIe siècle pense avec une nécessité très profonde, en parlant d'un triangle, à la surface-limite d'un corps et jamais à un système de 3 droites qui se coupent, ni à un groupe de 3 points dans l'espace à 3 dimensions. Il appelle la ligne une « longueur sans largeur » μῆκος ἀπλατές. Dans notre bouche, cette définition serait piteuse; dans le cadre de la mathématique antique, elle est exemplaire.

Le nombre occidental n'est pas non plus, comme le pensait Kant et même Helmholz, un produit du temps considéré comme forme *a priori* de la sensibilité, mais une espèce spatiale particulière considérée comme l'ordre des unités de même espèce. Comme on le verra de plus en plus clairement, le nombre réel n'a rien de commun avec les choses mathématiques. Les nombres appartiennent exclusivement à la sphère de l'étendu. Mais il y a autant de possibilités, et donc de nécessités, d'imaginer l'étendu organisé qu'il y a de cultures. Le nombre antique n'est pas une pensée des rapports spatiaux, mais des unités tangentes délimitées *pour l'œil charnel*. L'antiquité ne connaît donc — c'est une conséquence nécessaire — que des *nombres « naturels » (positifs, entiers)*, dont le rôle est tout à fait effacé parmi les espèces numériques nombreuses et extrêmement abstraites de la mathématique occidentale avec ses systèmes complexes, hypercomplexes, non-archimédiens, etc.

Aussi la représentation de nombres irrationnels, donc de fractions indéfinies de notre système numérique, resta-t-elle impossible pour l'esprit grec. Euclide disait — et on aurait dû le comprendre mieux — que les lignes incommensurables ne se comportent « *pas comme les nombres* ». Il y a en effet dans le concept réalisé du nombre irrationnel la séparation complète entre le *concept de nombre* et celui de *grandeur*, car un nombre, comme π par exemple, ne pourra jamais être ni délimité ni représenté exactement par une

ligne. Mais il en résulte que, dans un carré par exemple, si on représente le rapport du carré et de la diagonale par le nombre antique, *qui est une limite sensible absolue et une grandeur finie*, on touche tout à coup à une autre espèce de nombre qui, pour le sentiment cosmique antique reste profondément étranger et par conséquent peu rassurant, comme si on était sur le point de dévoiler un dangereux mystère de son propre être. C'est ce que révèle un mythe étrange de la Grèce tardive, qui veut que le savant qui a divulgué le premier le secret de l'irrationnel pérît dans un naufrage, « parce qu'il fallait que l'ineffable et l'invisible restassent toujours cachés ». Quiconque sent l'angoisse qui est à la base de ce mythe, — la même angoisse n'a cessé de faire frémir le Grec des temps très mûrs devant l'extension de ses minuscules cités-états en pays politiquement organisés, devant l'alignement de rues larges et d'allées aux vastes perspectives et aux bornes déterminées, devant l'astronomie babylonienne scrutant les espaces sidéraux infinis et devant la navigation en Méditerranée sur des voies frayées depuis longtemps par les navires égyptiens et phéniciens; profonde angoisse métaphysique devant l'anéantissement du présent et du tangent sensibles, dont l'être antique s'était entouré comme d'un paravent derrière lequel dormait quelque chose d'inquiétant, abîme et gouffre originel de ce cosmos créé en quelque sorte et maîtrisé artificiellement — celui qui comprend ce sentiment a compris aussi et le sens du nombre antique, *mesure opposée à l'incommensurable*, et le haut éthos religieux de son emploi restreint. Le naturaliste Gœthe l'a très bien compris — et c'est pourquoi il s'insurge, quasi angoissé, contre la mathématique; mais ce que personne n'a encore bien compris, c'est que sa révolte involontaire vise absolument la mathématique *non antique*, le calcul infinitésimal qui sert de fondement à la science de son temps.

La religiosité antique se concentre avec une intensité croissante dans des cultes présents et sensibles — attachés à un lieu — correspondant au seul Panthéon « euclidien ». Les *dogmes* abstraits, planant dans les espaces extra locaux de la pensée lui sont toujours restés étrangers. Un tel culte est à un dogme du pape comme la statue à l'orgue de la cathédrale. Il restera toujours sans doute quelque chose de cultuel dans la mathématique euclidienne. On n'a qu'à penser à la doctrine ésotérique des Pythagoriciens et à une signification qu'avait la théorie des polyèdres réguliers pour l'ésotérisme des milieux platoniciens. A quoi correspond, d'autre part, une parenté intime entre l'analyse de l'infini, depuis Descartes, et la dogmatique contemporaine, qui va en progrès croissants depuis les dernières décisions de la Réforme et de la Contre-réforme jusqu'à un déisme pur exempt de tout trait sensible. Descartes et Pascal furent mathématiciens et jansénistes, Leibniz mathématicien et piétiste; Voltaire, Lagrange, D'Alembert sont contemporains. La psyché antique sentait dans le principe de l'irrationnel, donc dans la destruction de la série statufiée des nombres entiers représentant un ordre universel parfait en soi, un blasphème contre le divin même. Chez Platon, dans Timée, ce sentiment est indé-

niable. La transformation en *continuum* de la série discontinue des nombres met en effet en question, non seulement le concept antique du nombre, mais aussi le concept même de l'univers antique. On comprend maintenant que même les nombres *négatifs*, que nous nous représentons sans difficulté, *a fortiori* le *nombre zéro* — création subtile et d'une étonnante énergie d'abstraction donnant franchement la clé du sens de l'être, pour l'âme indoue qui l'a conçu comme fondement du système de la position des chiffres — soient impossibles à la mathématique antique. L'expression $-2 \times -3 = +6$ n'est ni concrète ni représentative de grandeur. Avec $+1$ la série des grandeurs est finie. Dans la représentation graphique des nombres négatifs (+ 3 + 2 + 1 0 — 1 — 2 — 3) les
. — . — . — . — . — . — .
espaces à partir de zéro se transforment subitement en symboles *positifs* de quelque chose de négatif; ils *signifient* quelque chose, ils ne *sont* plus rien. Mais la réalisation de cet acte n'était pas dans la direction de la pensée mathématique antique.

Tout ce qui est né de l'être éveillé antique n'a donc été élevé au rang du réel que par sa limite plastique. Ce qui ne peut pas se dessiner n'est pas non plus un « nombre ». Platon, Archytas et Eudoxe parlent de nombres-plans et de nombres-corps pour dire 2e et 3e puissances, et il va de soi que le concept de puissance supérieure à ces nombres entiers n'existe pas pour eux. Une 4e puissance serait un non-sens pour le sentiment fondamental qui donne aussitôt à ce mot une étendue à quatre dimensions et matérielle. Même une expression du type e^{-ix} qui apparaît constamment dans nos formules, ou bien simplement l'expression $5^{1/2}$ déjà connue de Nicolas Oresme au XIVe siècle, leur eussent paru tout à fait absurdes. Euclide appelle côtés (πλευραί) les facteurs d'un produit. On compte par fractions — définies, s'entend — en cherchant le rapport de nombre entier entre deux lignes. Ce qui rend justement la représentation du nombre zéro tout à fait impossible, puisqu'il n'a aucun sens géométrique. N'allez pas objecter, selon les habitudes de notre pensée différemment constituée, que ceci est précisément le « degré primitif » de « la » mathématique en général. Dans le cadre de l'univers que l'homme antique s'était créé autour de soi, la mathématique antique est quelque chose d'achevé. Elle n'est *imparfaite que pour nous*. Les mathématiciens de Babylone et de l'Inde avaient fait depuis longtemps de ce qui était insensé pour le sentiment antique du nombre les parties essentielles de leurs mathématiques, et maint penseur grec le savait. « La » mathématique, nous ne cesserons de le répéter, est une illusion. Une pensée mathématique et, en général, scientifique est juste, convaincante, « logiquement nécessaire », quand elle répond entièrement au sentiment de la vie de ses auteurs. Sinon, elle est impossible, avortée, insensée ou, selon le mot favori de notre orgueil d'esprit historique, « primitive ». La mathématique moderne, chef-d'œuvre de l'esprit occidental — « vraie » en tout cas pour lui seul — eût paru à Platon comme une méthode aberrante et ridicule pour se rapprocher de la *vraie*, entendez de l'antique mathématique; il est certain que nous nous

faisons à peine une idée de tout ce que nous avons laissé périr des grandes pensées des cultures étrangères, parce que les bornes de *notre* pensée ne nous permettaient pas de nous les assimiler, ou, ce qui revient au même, parce que nous avons senti qu'elles étaient fausses, superflues, insensées.

6

La mathématique antique, théorie des grandeurs concrètes, cherche à interpréter exclusivement les faits actuels et sensibles; elle borne donc ses investigations et ses applications aux cas concrets et tangibles. Devant la justesse de cette conséquence, il y a dans l'attitude pratique de la mathématique occidentale quelque chose d'illogique qu'on n'a proprement connu que depuis l'invention des géométries non euclidiennes. Les nombres sont des phénomènes de l'entendement débarrassé de la sensation sensible, des phénomènes de pure pensée. Ils portent en eux-mêmes leur caractère abstrait. Leur applicabilité rigoureuse à la réalité de la sensation intelligente est au contraire un problème pour soi, sans cesse posé et jamais résolu d'une manière satisfaisante. La concordance des systèmes mathématiques avec les faits de l'expérience quotidienne n'est d'abord rien moins qu'évidente. Malgré le préjugé profane de l'évidence mathématique immédiate de l'intuition, comme on le trouve chez Schopenhauer, la géométrie euclidienne qui possède une identité superficielle avec la géométrie populaire de tous les temps ne s'accorde qu'approximativement et dans des limites très restreintes (« sur le papier ») avec l'intuition. Pour les grandes étendues, nous sommes instruits par ce simple fait que les parallèles pour notre œil se touchent à l'horizon. Toute la perspective de notre peinture est fondée sur ce fait. Kant recula cependant, ce qui est impardonnable pour un penseur occidental, devant la « mathématique du lointain », en appelant à la rescousse des exemples de figures, dont la petitesse même empêche précisément de dégager le problème spécifique d'Occident, celui de l'espace infinitésimal. Sans doute, Euclide aussi, pour démontrer la certitude concrète de ses axiomes, avait évité de faire intervenir quelque triangle dont les points seraient représentés par la station de l'observateur et par deux étoiles fixes, donc impossible à dessiner et à « regarder ». Mais le penseur antique avait raison. Car ici entrait en jeu le même sentiment qui reculait devant l'irrationnel et qui n'osait pas concevoir le néant comme zéro, comme nombre, c'est-à-dire qui reculait aussi dans la contemplation des rapports cosmiques devant l'incommensurable afin de sauver le symbole de la mesure.

Aristarque de Samos séjournant à Alexandrie (288-277) dans un milieu d'astronomes qui étaient sans doute liés aux écoles chaldéo-perses, et y esquissant ce système de l'univers héliocentrique [1], dont

1. Dans l'écrit unique qu'il nous a conservé, il représente d'ailleurs l'opinion géocentrique, si bien qu'on pourrait admettre que l'hypothèse des savants chaldéens ne l'avait séduit qu'un moment.

la redécouverte par Copernic a excité très profondément la passion métaphysique d'Occident — pensez à Giordano Bruno — parce qu'il en réalisait les pressentiments intenses et confirmait ce sentiment faustien gothique, qui avait déjà sacrifié dans l'architecture de ses cathédrales à l'idée d'espace infini : l'idée d'Aristarque ne trouva dans l'antiquité qu'une complète indifférence et bientôt après — on pourrait dire, exprès — l'oubli. Ses partisans comprenaient quelques savants, à peu près tous, sans exception, originaires d'Asie-Mineure. Son défenseur le plus connu, Seleucos (vers 150) était de la Séleucie perse, sur le Tigre. En effet, le système cosmique d'Aristarque était psychiquement insignifiant pour *cette* culture. Il serait même devenu dangereux pour son sentiment cosmique. Et cependant, à la différence du système copernicien — ce fait décisif a toujours été perdu de vue — on lui donna une forme particulière pour l'adapter exactement au sentiment cosmique antique. Aristarque admettait comme *forme achevée* du cosmos une *boule creuse*, matériellement limitée de part en part et capable d'être embrassée d'un coup d'œil, au milieu de laquelle se trouvait le système planétaire de Copernic. L'astronomie antique a toujours considéré la terre et les corps célestes comme deux éléments différents, quelle que fût la manière particulière dont on concevait leurs mouvements. L'idée, déjà préparée par Nicolas de Cuse et Léonard de Vinci, *que la terre n'est qu'une étoile parmi d'autres* [1], se concilie avec le système ptolémaïque comme avec celui de Copernic. Mais en admettant une boule céleste, le principe de l'infini, qui eût menacé l'antique concept de limite sensible, était tourné. Nulle idée d'espace cosmique sans fin ne surgit ici qui pût paraître inévitable et que la pensée babylonienne avait réussi depuis longtemps à représenter. Au contraire, Archimède démontre dans son célèbre ouvrage sur le « nombre de graviers » — mot révélateur de la pensée de réfuter toute tendance infinitésimale, bien qu'on continue à le considérer comme le premier pas vers la méthode de l'intégration moderne — que ce corps stéréométrique (car le cosmos d'Aristarque n'est pas autre chose) rempli d'atomes (graviers) mène à des résultats *très grands, mais non infinis*. Mais cela veut dire nier franchement tout ce que signifie l'analyse *pour nous*. Les hypothèses, jamais vérifiées et sans cesse réimposées à l'esprit, sur l'éther cosmique conçu comme matière médiatement sensible, montrent que l'univers de notre physique est la négation très stricte de toute existence de limite matérielle. Eudoxe, Apollonios et Archimède, certainement les plus subtils et les plus hardis mathématiciens de l'antiquité, ont très bien réalisé une analyse *purement optique* du devenu, sur la base de la valeur-limite de la plastique antique, en employant principalement le compas et la règle. Ils utilisent des méthodes très subtiles et difficilement accessibles à nous d'un calcul intégral qui n'a qu'une ressemblance apparente, même avec la méthode leibnizienne de l'intégrale déterminée, et ils se servent de lieux géométriques et de coordonnées qui sont des

1. F. Struntz : *Geschichte der Naturwissenschaft im Mittelalter*, 1910, p. 90.

nombres de mesure et des lignes rigoureusement définis, non, comme chez Fermat et surtout Descartes, des rapports spatiaux indéfinis, des valeurs de points par rapport à leur situation dans l'espace. C'est en cela surtout que consiste la méthode d'exhaustion [1] exposée par Archimède dans sa lettre à Eratosthène, récemment découverte, où il fonde par exemple la quadrature du segment de la parabole sur le calcul des angles droits inscrits — et non plus des polygones semblables. Mais la manière spirituelle infiniment compliquée, dont il arrive au résultat en s'appuyant sur quelques idées géométriques de Platon, fait précisément sentir l'opposition immense entre cette intuition et la même intuition superficielle d'un Pascal. Il n'y a pas d'opposition plus tranchée — si l'on fait abstraction du concept de l'intégrale chez Riemann — que ce qu'on appelle encore, hélas ! du nom de quadratures, dans lesquelles on représente le « plan » comme limité par une fonction, sans plus parler de manipulation géométrique. Nulle part les deux mathématiques ne se rapprochent autant l'une de l'autre, et nulle part ne se fait sentir plus distinctement l'abîme infranchissable qui sépare deux âmes dont elles sont l'expression.

Les nombres purs, dont les Égyptiens cachaient, avec une sorte de crainte intérieure du mystère, pour ainsi dire, l'essence dans le style cubique de leur vieille architecture, étaient aussi pour les Hellènes la clé ouvrant le sens du devenu, *du figé et donc du caduc*. La forme pétrifiée et le système scientifique nient la vie. Le nombre mathématique, principe formel fondamental de l'univers étendu qui n'existe que *dans et pour* l'être éveillé est, par son caractère de nécessité causale, en rapport avec la mort comme le nombre chronologique avec le devenir, la vie, la nécessité du destin. Ce rapport de la forme strictement mathématique avec la fin de l'être organique, avec le phénomène de son reste anorganique, du cadavre, se révélera toujours plus distinctement à l'origine de tous les grands arts. Nous avons déjà noté l'évolution des premiers arts décoratifs au contact des vases et du matériel du culte des morts. *Les nombres sont les symboles du caduc*. Les formes figées nient la vie. Les formules et les lois répandent la cristallisation sur l'image de la nature. Les nombres tuent. Ils ressemblent aux Mères du Faust promenant leur majesté dans la solitude des « royaumes d'où toute forme est bannie et... parlant de formation, de transformation, éternel refrain du sens éternel, sans voir planer autour d'elles les images de toute créature ». (Faust, II, vers 1665 et 1675-1677.)

Ici, Platon et Gœthe se touchent dans le pressentiment d'un dernier mystère. Les Mères, l'Inaccessible — les Idées de Platon — désignent les *possibilités* d'une psyché, ses formes innées qui se sont réalisées comme culture active et créée, comme art, pensée, État, religion, dans l'univers visible et dans l'ordre cosmique idéal conçus par cette psyché avec une nécessité très profonde. C'est ici que la pensée mathématique d'une culture et son idée de l'univers

1. Elle fut préparée par Eudoxe pour le calcul du volume de la pyramide et de la sphère — « moyen pour les Grecs de tourner le concept tabou de l'infini », écrit Heiberg dans *Naturwiss.* : u. Math. im klass. Altert. 1912, p. 27.

trouvent le fondement de leur parenté qui élève la première au-dessus du simple savoir et du connaître, par delà lesquels elle prend le sens d'intuition cosmique, et qui fait qu'il existe autant de mathématiques — d'univers des nombres — qu'il y a de hautes cultures. Ainsi seulement s'explique et devient *nécessaire*, par une intuition profondément religieuse, l'accès à la découverte des problèmes mathématiques décisifs de leur culture par les plus grands penseurs, mathématiciens, artistes plastiques dans le royaume des nombres. Ainsi faut-il se représenter la création du nombre antique apollinien par Pythagore, *fondateur d'une religion*. Ce sentiment primordial a guidé Nicolas de Cuse, grand évêque de Brixen, qui trouva vers 1450, en partant de la considération de l'infini de Dieu dans la nature, les traits fondamentaux du calcul infinitésimal. Leibniz, qui en détermina les méthodes et les applications deux siècles plus tard, est parti lui-même de considérations métaphysiques sur les rapports du principe divin et de l'étendue indéfinie pour aboutir à l'idée d'*analysis situs*, interprétation la plus générale peut-être de l'espace pur libéré de tout élément sensible, et dont les riches possibilités n'ont été développées qu'au XIXe siècle par Grassmann dans sa théorie de l'étendue, et surtout par Riemann, le véritable fondateur, dans sa symbolique, des plans bilatéraux représentant la nature des équations. Et Képler comme Newton, tous deux natures religieuses, eurent très nettement conscience d'avoir saisi, comme Platon, par l'intuition et précisément par le medium des nombres, la nature de l'ordre cosmique divin.

7

Diophante, entend-on dire partout, a le premier libéré de ses chaînes sensibles la mathématique antique, il l'aurait élargie, continuée et, sans être le créateur de l'algèbre, théorie des grandeurs indéterminées, il l'aurait néanmoins présentée tout à coup, sans doute en transformant des pensées déjà existantes, dans le cadre de la mathématique antique que nous connaissons. Il est certain que, pour le sentiment antique de l'univers, ce ne fut pas un gain, mais une perte totale, et cela seul aurait dû montrer que Diophante n'appartenait plus intérieurement à la culture antique. Chez lui s'opposait au réel, au devenu, un nouveau sentiment des nombres, disons un sentiment de la limite, qui n'est plus celui dont les Hellènes avaient tiré, par la notion de limite présente sensible, outre la géométrie euclidienne des corps concrets, également la plastique de la statue nue et la monnaie d'argent. Les détails sur l'éclosion de cette mathématique *nouvelle* nous sont inconnus. Diophante est si entièrement isolé dans la mathématique « bas-antique » qu'on a pensé à une influence indoue. Mais il a dû subir surtout celle de ces vieilles universités arabes dont nous connaissons si peu les études, sinon en matière dogmatique. Derrière *l'intention* de marcher dans les voies euclidiennes apparaît chez Diophante ce nouveau sentiment de la limite — que j'appelle

magique — qui n'a nullement conscience de s'opposer à l'antique idéal. L'idée de nombre comme *grandeur* n'est pas élargie, mais ruinée insensiblement. Ce qu'est un nombre *indéterminé* a et un nombre *indéfini* 3 — tous deux ni grandeur, ni mesure, ni ligne — aucun Grec n'eût pu l'expliquer. Le nouveau sentiment de limite incarné dans ces espèces de nombres est au moins à la base des investigations de Diophante; quant au calcul même au moyen de lettres, familier chez nous sous le nom d'algèbre, où il se présente d'ailleurs entièrement transformé, il n'a été introduit qu'en 1591 par Viéta, qui l'opposait sensiblement, mais inconsciemment, à celui de la Renaissance imitant l'antiquité.

Diophante vivait en 250 après Jésus-Christ, *donc au IIIe siècle de la culture arabe*, dont l'organisme historique était enseveli jusqu'à nos jours sous les formes artificielles de l'Empire romain et du « Moyen âge », culture à laquelle appartient tout ce qui naquit depuis le commencement de notre ère sur le territoire de l'Islam postérieur. C'est justement le nouveau sentiment de l'espace, alors incarné dans les coupoles, les mosaïques, les reliefs des sarcophages, style chrétien primitif et syrien, qui a tendu sur la statue antique le dernier voile extincteur. Il existait alors un nouvel *art archaïque* et un ornement géométrique strict. Dioclétien achevait juste alors le *khalifat* de l'empire qui n'avait de romain que le nom. Cinq siècles séparent Euclide de Diophante, Platon de Plotin, le dernier penseur définitif (Kant) d'une culture achevée du premier scolastique (Duns Scotus) de la même culture qui s'éveille.

Ici, nous touchons pour la première fois à l'être encore inconnu de ces grands individus dont le devenir, l'épanouissement et la mort sur une surface bigarrée et floue sont *la substance propre de l'histoire universelle*. La psyché antique qui s'achève dans l'intelligence romaine, dont le « corps » est la culture antique avec ses œuvres, ses pensées, ses actes et ses ruines, était née vers 1100 avant Jésus-Christ sur le paysage de la mer Égée. La culture arabe, qui germe depuis Auguste en Orient sous couvert de la civilisation romaine, a son berceau tout entier dans le sein du paysage entre l'Arménie et le sud de l'Arabie, entre Alexandrie et Ctésiphon. Comme expression de cette âme nouvelle, il faut considérer dans leur quasi-intégralité l'art « bas-antique » de l'époque impériale, les cultes entiers de l'Orient pleins d'ardeur juvénile, la religion mandéenne et manichéenne, le christianisme et le néoplatonisme, les fora impériaux de Rome et le Panthéon romain, *la plus ancienne de toutes les mosquées*.

Le fait qu'à Alexandrie et à Antioche on écrivait encore grec et croyait penser en grec n'a pas plus de poids que la préférence donnée à la langue latine par la science occidentale jusqu'à Kant ou que le « renouvellement » par Charlemagne de l'ancien Empire romain.

Diophante ne voit plus dans le nombre la mesure et la substance *des choses plastiques*. Sur les mosaïques de Ravenne, l'homme a cessé d'être un *corps*. Insensiblement, les mots grecs ont perdu leur substance primitive. Nous quittons le terrain de la καλοκάγαθία

attique, de l'ἀταραξία et du γαρηνή stoïciens. Sans doute, Diophante ignore encore le zéro et les nombres négatifs, mais il ne connaît *plus* les unités plastiques des nombres pythagoriciens. D'autre part, le caractère indéterminé des nombres indéfinis arabes diffère à son tour complètement de la variabilité systématique du nombre occidental ou *fonction*.

La mathématique magique, sans nous être connue dans le détail, s'est développée par delà Diophante — qui suppose déjà une certaine évolution antérieure — logiquement et suivant une grande ligne jusqu'à son achèvement sous les Abbassides au IXe siècle, comme le montre l'état des connaissances chez Alchwarizmi et Alsidschzi. Ce que la plastique attique est à la géométrie euclidienne — même langage formel sous un vêtement différent — ou le style polyphone de la musique instrumentale à l'analyse de l'espace, l'art magique des mosaïques, l'art des arabesques sassanides et plus tard byzantines, avec sa richesse croissante de silhouettes demi-matérielles, demi-spirituelles planant sur des motifs formels organiques, l'art des hauts-reliefs constantiniens avec ses ombres foncées et floues remplissant les intervalles entre les saillies et l'arrière-plan, le sont aussi pour cette algèbre. L'algèbre est à l'arithmétique antique et à l'analyse occidentale ce que l'église à coupole est au temple dorique et à la cathédrale gothique.

Non que Diophante ait été un grand mathématicien. La plupart des souvenirs que son nom évoque ne se trouvent pas dans ses écrits, et ce qu'on y trouve n'est certainement pas tout de lui. Sa signification fortuite est dans ce fait que — selon l'état de nos connaissances — c'est chez lui le premier que l'existence du nouveau sentiment du nombre est indéniable. Quand on le compare aux fondateurs magistraux d'une mathématique *définitive*, comme Apollonios et Archimède dans l'antiquité, Gauss, Cauchy, Riemann en Occident, on trouve chez lui, surtout dans la langue de ses formules, quelque chose de primitif qu'on s'est plu jusqu'à ce jour à nommer décadence de l'antiquité tardive. L'avenir apprendra — à l'instar du bouleversement qui a transformé cet art, prétendu antique et franchement délaissé, en tâtonnements pour exprimer le sentiment cosmique primitif arabe, qui justement alors s'éveillait — à comprendre et à estimer ce primitif. Également archaïque, primitive et tâtonnante est la mathématique de Nicolas d'Oresme, évêque de Lisieux (1323-1382), qui employa pour la première fois en Occident une espèce indépendante de coordonnées et même de puissances avec des exposants fractionnaires, supposant un sentiment des nombres, obscur encore, mais indéniable, qui est entièrement opposé à l'antique, mais qui n'est pas non plus arabe. Évoquez à côté de Diophante un sarcophage chrétien primitif des collections romaines, à côté d'Oresme une statue gothique drapée des cathédrales allemandes, et vous noterez aussi quelque parenté dans le cours des idées mathématiques représentant chez tous deux le *même* stade primitif de l'intelligence abstraite. Le sentiment stéréométrique de la limite, porté au dernier raffinement, à la dernière élégance par un Archimède et fondé sur une intelligence

grand-citadine, avait depuis longtemps disparu. Partout, dans le monde arabe primitif, le diapason était sourd, nostalgique, mystique, non plus sonore et dégagé comme son correspondant attique. On était l'homme-né de la terre d'un paysage primitif, non un grand-citadin comme Euclide et d'Alembert[1]. On ne comprenait plus les images profondes et compliquées de la pensée antique et on possédait des images confuses nouvelles, dont la claire conception spirituelle et citadine ne pouvait encore être de longtemps découverte. Tel est l'état *gothique* de toutes les cultures jeunes, que l'antiquité elle-même avait traversé dans sa période dorique dont nous n'avons gardé que la céramique du style dipylon. Ce n'est qu'aux IXe et Xe siècles, à Bagdad, que les conceptions de Diophante furent réalisées et achevées par des maîtres mûrs, qui ne le cèdent en rien à Platon et à Gauss.

8

L'acte décisif de Descartes, dont la géométrie parut en 1637, ne fut *pas*, comme on le répète sans cesse, d'avoir introduit une méthode ou une intuition nouvelles dans le cadre de la géométrie existante, mais d'avoir définitivement conçu une *nouvelle idée de nombre*, consistant principalement à débarrasser la géométrie de la manipulation optique de la construction, soit de l'espace mesuré et mesurable. Par lui, l'analyse de l'infini est devenue une réalité. Le système figé, dit des coordonnées cartésiennes, représentant idéal des grandeurs mesurables au sens demi-euclidien, auquel la période précédente, par exemple Oresme, attachait une importance capitale, ne fut pas achevé par Descartes, mais ruiné par lui, quand on pénètre au cœur de ses explications. Fermat, son contemporain, en fut le dernier représentant.

Au lieu de l'élément sensible de la *ligne* et du plan concrets — expression spécifique du sentiment *antique* de la limite — apparaît l'élément abstrait spatial, donc opposé à l'antique, le *point*, désormais caactérisé comme un groupe de nombres purs conjugués. Descartes a détruit le concept, transmis par les textes antiques et la tradition arabe, de grandeur ou dimension sensible, et il y a substitué celui de rapport variable des situations dans l'espace. Mais on a oublié de remarquer qu'il *supprimait ainsi la géométrie en général*, qui ne mènera désormais dans l'univers des nombres analytiques qu'une existence apparente que couvrent des réminiscences antiques. Le sens apollinien du mot géométrie devient dès lors impossible à interpréter davantage. A partir de Descartes, la prétendue « géométrie moderne » est ou une activité synthétique déterminant par des nombres la *situation des points* dans un espace qui n'a plus nécessairement trois dimensions (dans une « variété de points »), ou une activité analytique déterminant les nombres par la situation

1. Alexandrie cesse d'être ville mondiale au IIe siècle ap. J.-C. et n'est plus qu'une de ces masses de maisons de la civilisation antique qui abritent une population aux sentiments primitifs et de structure psychique différente.

des points. Mais remplacer des lignes par des situations, c'est concevoir l'idée d'étendue comme purement spatiale et non plus corporelle.

L'exemple classique de cette destruction de la géométrie considérée comme un héritage optique défini me semble être l'intervention des fonctions des angles — qui avaient été les « nombres » de la mathématique indoue dans un sens à peine accessible pour nous — en fonctions cyclométriques, puis leur réduction en séries qui, dans le ressort des nombres indéfinis de l'analyse algébrique, ont perdu la plus légère trace de figures géométriques de style euclidien. Comme la base des logarithmes naturels e, apparaissant partout dans ce domaine numéral, le nombre circulaire π produit des rapports supprimant toutes les limites de la géométrie, de la trigonométrie et de l'algèbre d'autrefois, qui ne sont ni d'ordre arithmétique, ni d'ordre géométrique et qui ne font plus penser personne à des cercles réellement tracés ou à des puissances à calculer.

9

Tandis que vers 540, grâce à Pythagore, l'âme antique était parvenue à la découverte de *son* nombre, le nombre apollinien, grandeur mesurable, l'âme occidentale découvrit, grâce à Descartes et aux hommes de sa génération (Pascal, Fermat, Desargues), à une époque exactement correspondante, l'idée d'un nombre qui était né d'une tendance passionnée, faustienne, vers l'infini. Le nombre pure *grandeur*, lié à la présence corporelle de l'objet particulier, trouve son correspondant dans le nombre pure fonction[1]. Si l'univers antique, le cosmos peut se définir, en partant de ce besoin intime de la limite visible, comme une somme d'objets matériels qu'on peut compter, *notre* sentiment de l'univers s'est réalisé dans l'image d'un espace infini, où tout ce qui est visible est considéré comme conditionné au regard de l'inconditionné et senti presque comme une réalité de second rang. Son symbole est le concept décisif de la *fonction*, qu'aucune autre culture n'indique. La fonction n'est rien moins que l'élargissement de tel ou tel concept de nombre existant, elle en est la négation complète. Ce n'est pas seulement la géométrie euclidienne, et donc aussi « universellement humaine », celle des enfants et des profanes, reposant sur l'expérience quotidienne, mais aussi la sphère archimédienne du calcul élémentaire, l'arithmétique, qui cessent ainsi d'avoir une valeur pour la mathématique réellement *significative* de l'Europe occidentale. Celle-ci ne connaît plus qu'une analyse abstraite. Pour l'homme antique, la géométrie et l'arithmétique étaient des sciences de rang suprême, achevées en soi et parfaites, toutes deux concrètes, toutes deux opérant sur des grandeurs par la construction ou le calcul; pour nous, elles ne sont plus qu'un instrument pratique de la vie quotidienne. Addition et multiplication, deux méthodes antiques du

1. Cela correspond exactement, dans la pensée financière des deux cultures, à la monnaie d'argent et à la comptabilité en partie double.

calcul des grandeurs, sœurs de la construction géométrique, disparaissent complètement dans l'infini des processus fonctionnels. C'est justement la puissance, simple signe numérique d'abord d'un groupe déterminé de multiplications (de produits de même grandeur), que le nouveau symbole de l'exposant (logarithme), appliqué sous des formes complexes, négatives, fractionnaires, a entièrement libérée du concept de grandeur et transformée en un monde de rapports transcendants, qui sont nécessairement inaccessibles au Grec parce qu'il ne connaissait que deux puissances positives, entières, représentant la surface et le volume. On n'a qu'à penser aux expressions du type e^{-x}, $\sqrt[\pi]{x}$, $a^{1/n}$.

Toutes les créations profondes qui se sont succédé rapidement depuis la Renaissance, nombres imaginaires et nombres complexes introduits dès 1550 par Cardanus, séries indéfinies fondées théoriquement et sûrement par la grande découverte newtonienne du principe du binôme en 1666, logarithmes en 1610, géométrie différentielle et intégrale déterminée de Leibniz, quantité conçue comme nouvelle unité numérique et signalée déjà par Descartes, processus nouveaux comme l'intégration indéterminée, le développement des fonctions en séries, même en séries indéfinies d'autres fonctions, sont autant de victoires remportées sur le sentiment du nombre populaire sensible, qui est en nous et qu'il fallait vaincre selon l'esprit de la nouvelle mathématique, qui avait pour mission de réaliser un nouveau sentiment cosmique. Il n'exista pas de seconde culture qui ait témoigné autant de respect que la nôtre à l'antique et dont la science fut aussi influencée par les œuvres de cette culture depuis longtemps éteinte. Il a fallu longtemps pour trouver le courage de penser notre propre pensée. A la base était le désir constant d'égaler l'antiquité. Malgré cela, chaque pas fait en ce sens nous éloignait en réalité de l'idéal souhaité. Aussi l'histoire de la science occidentale est-elle celle de *notre émancipation progressive* de la pensée antique, émancipation qui n'est même pas voulue, qui fut arrachée par force des profondeurs de l'inconscient. *C'est ainsi que l'évolution de la mathématique moderne se transforma en lutte clandestine, longue, finalement victorieuse, contre le concept de grandeur* [1].

10

D'archaïsants préjugés nous ont empêchés de donner au nombre occidental comme tel un nom nouveau. Le vocabulaire actuel de notre mathématique fausse l'état des faits et c'est à lui qu'il faut attribuer en grande partie la croyance, qui règne encore aujourd'hui, même chez les mathématiciens, que les nombres sont des grandeurs. Car c'est sur cette hypothèse sans doute que repose notre système de numération écrite.

1. Même lutte d'ailleurs pour le droit romain et la monnaie d'argent.

Mais ce ne sont pas les signes spéciaux servant à noter la fonction (x, π, 5) qui sont le nombre nouveau; *c'est cette fonction même, considérée comme unité* élémentaire, c'est le rapport variable, désormais impossible à fixer dans des limites optiques. Il faudrait, pour représenter ce nombre, un nouveau système de signes qui ne soit pas influencé dans sa structure par des conceptions antiques.

Qu'on se rappelle la différence de deux équations — ce mot même ne devrait pas réunir des éléments aussi hétérogènes — comme $3^x + 4^x = 5^x$ et $x^n + y^n = z^n$, équations du problème de Fermat. La première se compose de *plusieurs* nombres antiques (grandeurs), la seconde est *un nombre* d'une espèce nouvelle, toutes deux sont masquées par la graphie identique née sous l'impression des idées d'Euclide et d'Archimède. Dans le premier cas, le signe $=$ constate une combinaison figée de grandeurs concrètes déterminées; dans le second, il représente un rapport existant à l'intérieur d'un groupe de variantes, de manière telle que certaines transformations doivent nécessairement avoir pour conséquence certaines autres. La première équation a pour but de déterminer (mesurer) une grandeur concrète, le « résultat »; la seconde n'a aucun résultat et n'est que la reproduction et le signe d'un rapport, *probablement démontrable*, qui pour $n > 2$ (c'est le célèbre problème de Fermat) exclut toute valeur de nombre entier. Un mathématicien grec n'aurait pas compris le sens d'opérations de cette espèce, dont le but n'est pas le « calcul ». L'idée d'inconnue achève d'égarer, quand on l'applique aux lettres des équations de Fermat. Dans la première, x est une grandeur mesurable et déterminée, qui reste seulement à trouver; dans la deuxième, le mot déterminer n'offre aucun sens pour x, y, z, n; on ne veut donc pas trouver la « valeur » de ces symboles, ils ne sont donc nullement des nombres au sens plastique, mais des signes pour exprimer une combinaison à laquelle les caractères de grandeur, de forme et de simplicité font défaut, soit une infinité de situations possibles de même caractère qui ne sont nombre qu'à condition d'être conçus ensemble comme unité. L'équation entière forme en réalité un seul nombre dans ce système graphique, où malheureusement les signes trompeurs abondent, et x, y, z ne sont pas plus des nombres que les signes $+$ et $=$ qui les lient. Car le concept de nombre irrationnel, entièrement et proprement antihellénique, suffit déjà à ruiner de fond en comble celui de nombre concret défini. Dès lors, ces nombres ne forment plus une série perceptible de grandeurs croissantes, discrètes, plastiques, mais un continuum d'abord à une seule dimension, où chaque section (au sens de Dedekind) représente un « nombre » qui ne devrait guère conserver son vieux nom. Pour l'esprit antique, il n'existe entre 1 et 3 qu'un nombre unique 2, pour l'occidental il y en a une quantité illimitée. L'introduction enfin des nombres imaginaires ($\sqrt{1} = i$) et des nombres complexes (de la forme générale $a + bi$), qui élargissent ce continuum linéaire en image extrêmement transcendante d'un corps numérique (somme d'une quantité d'éléments homogènes), où chaque section représente désormais

une surface numérique (quantité illimitée de « puissance » moindre qui est à peu près la somme de tous les nombres réels), a détruit tout ce qui restait de matérialité populaire antique. Ces surfaces numériques qui jouent un grand rôle dans la théorie des fonctions depuis Cauchy et Gauss sont de *pures formes spirituelles*. Même le nombre positif irrationnel $\sqrt{2}$ pouvait être conçu de manière quelconque, selon la pensée mathématique antique, au moins négativement, par exemple en l'*excluant* comme tel, comme ἄῤῥητος et ἄλογος ; mais les expressions de la forme x + y restent au delà des possibilités de toute pensée antique. Sur l'extension des lois arithmétiques au domaine entier du complexe, à l'intérieur duquel elles restent constamment applicables, se fonde la théorie des fonctions qui représente enfin définitivement la mathématique occidentale dans sa pureté, en y comprenant et dissolvant tous les domaines particuliers. Ce n'est qu'ainsi que cette mathématique d'Occident devient tout entière applicable à l'image de la physique *dynamique* contemporaine, tandis que la mathématique antique représente le pendant exact de cet univers d'objets plastiques individuels, dont traite théoriquement et mécaniquement la physique *statique* de Leucippos à Archimède.

Le siècle classique de cette *mathématique baroque* — en opposition au *style ionique* — est le XVIIIe, qui va des découvertes décisives de Newton et de Leibniz, en passant par Euler, Lagrange, Laplace, d'Alembert, jusqu'à Gauss. L'élan de cette puissante création spirituelle se produisit comme un miracle. On osa à peine croire ses yeux. On découvrit vérités sur vérités, qui semblaient impossibles aux subtils cerveaux d'une époque à tendance sceptique. Le mot de d'Alembert est de ce nombre : « Allez en avant et la foi vous viendra ! » Il faisait allusion à la théorie du quotient différentiel. La logique elle-même sembla protester contre le fondement erroné de toutes les théories, et pourtant on arriva au but.

Ce siècle de sublime ivresse pour les formes purement abstraites soustraites à l'œil charnel — car à côté des maîtres de l'analyse se lèvent Bach, Gluck, Haydn et Mozart — où quelques profonds esprits d'élite se délectaient dans leurs découvertes exquises et leurs entreprises audacieuses, où Gœthe et Kant étaient exclus, correspond exactement par sa substance au siècle le plus mûr de la culture ionique qui a vu, avec Eudoxe et Archytas (440-350) — auxquels il faut encore ajouter Phidias, Polyclète, Alkaménès et les monuments de l'Acropole — briller l'univers formel de la mathématique et de la plastique antique dans toute la splendeur de ses possibilités et arriver au terme.

Maintenant seulement on apercevra entièrement l'antithèse élémentaire de la psyché antique et de l'occidentale. Il n'y a rien de plus intérieurement étranger dans l'image d'ensemble de l'histoire des hommes supérieurs, en dépit des relations historiques aussi nombreuses que puissantes. Et c'est précisément parce que les contraires se touchent et qu'ils ont peut-être un élément commun dans le tréfonds de l'être, que nous trouvons dans l'âme occidentale

faustienne cet effort nostalgique vers l'idéal de l'âme apollinienne, qu'elle a seule aimée parmi toutes les autres et enviée pour sa faculté de sacrifice au pur présent sensible.

II

On a déjà noté, chez le primitif et l'enfant, l'intervention d'un événement intérieur, la naissance du moi, par lequel tous deux comprennent le sens du nombre, donc possèdent tout à coup un univers ambiant rapporté à leur moi. Dès qu'aux yeux étonnés du primitif luit cet univers de l'étendu *ordonné*, du devenu *chargé de sens*, qui se détache à grands traits d'un chaos d'impressions; dès qu'il sent l'antithèse profonde, irrévocable, de cet univers extérieur et de son propre univers intérieur, qui donne à la vie éveillée une direction et une forme, il s'éveille en même temps dans cette âme qui prend subitement conscience de sa solitude *le sentiment originel de la nostalgie cosmique*. Elle est le désir ardent de connaître le but du devenir, d'accomplir et de réaliser toutes les possibilités intérieures, de développer l'idée de son propre être. Elle est le désir de l'enfant, qui en prend conscience avec une netteté croissante comme du sentiment d'une *direction* irrésistible et, plus tard, comme de *l'énigme du temps*, effrayante, séductrice, insoluble, dressée devant son esprit mûr. Les mots passé et futur ont pris subitement une signification chargée de destin.

Mais cette nostalgie, née de la surabondance et de la félicité du devenir intérieur, est en même temps *peur* dans le tréfonds de chaque âme. Comme tout devenir se règle sur un être devenu avec lequel il *prend fin*, le sentiment originel du devenir, la nostalgie cosmique, touche aussi à l'autre sentiment de l'être devenu, à la peur. Dans le présent, on sent l'écoulement; dans le passé gît la caducité. Telle est la source de cette éternelle peur qu'on éprouve devant l'irrévocable, le terme atteint, le sommet franchi, la caducité, devant l'univers même comme résidu où la limite de la mort est donnée en même temps que celle de la naissance, peur de l'instant où le possible est réalisé, la vie intérieure accomplie et achevée, la conscience acculée au *but*. C'est cette peur cosmique intime de l'âme enfantine, qui n'abandonne jamais l'homme supérieur, le croyant, le poète, l'artiste dans leur solitude sans borne, peur des puissances étrangères qui surgissent, menaçantes et terribles, sous le masque des phénomènes sensibles, dans l'univers qui point. Aussi la direction de tout devenir, dont le caractère inexorable *(irréversibilité)* a quelque chose d'étranger et d'hostile pour la volonté intelligente de l'homme, est-elle revêtue de noms destinés à conjurer l'éternel Inintelligible. C'est quelque chose d'absolument incoercible qui change le futur en passé et qui donne au temps, opposé à l'espace, ce caractère d'inquiétude contradictoire et d'oppressante duplicité, dont aucun homme de valeur ne peut se défendre entièrement.

La peur cosmique est certainement *le plus créateur* de tous les

sentimonts primordiaux. L'homme lui doit les formes et les figures les plus mûres et les plus profondes non seulement de sa vie intérieure consciente, mais aussi des reflets de cette vie à travers les œuvres innombrables de la culture. Telle une mélodie secrète qui ne frappe pas toutes les oreilles, la peur pénètre le langage de toute œuvre d'art véritable, de toute philosophie intime, de toute action importante, et sans se révéler à tous, elle fonde les grands problèmes de toute mathématique. Seul l'homme intérieurement mort des grandes villes tardives, Babylone d'Hammourabi, Alexandrie des Ptolémées, Bagdad de l'Islam, Paris et Berlin actuels, seul le sophiste, le sensualiste, le darwiniste purement intellectuels la perdent ou la nient en situant entre eux et l'altérité une « conception scientifique » de l'univers sans mystère.

Si la nostalgie se rattache à cet Ineffable, dont le mot temps masque plus qu'il ne marque les symboles ondoyants et divers, le sentiment originel de la peur trouve son expression, au contraire, dans les symboles spirituels coercibles et figurables de *l'étendue*. Ainsi se trouvent dans l'être éveillé de chaque culture, diversement constituées dans chacune d'elles, les formes opposées de temps et d'espace, de direction et d'étendue, la première fondant la deuxième comme le devenir fonde le devenu, — car la nostalgie aussi fonde la peur, elle *devient* peur, non inversement — la première soustraite à la puissance spirituelle, la deuxième la servant, la première *épreuve absolue*, la deuxième objet de *connaissance absolue*. « Craindre et aimer Dieu » est l'expression chrétienne qui traduit l'antithèse des deux sentiments cosmiques.

De l'âme de tous les hommes primitifs, et par conséquent aussi de la première enfance, s'élève un besoin impulsif de conjurer, de contraindre, de réconcilier... de « connaître » l'élément des puissances étrangères, dont on sent la présence inexorable dans tout ce qui est étendu, *dans et à travers* l'espace. Tout revient au même, au fond. Dans toutes les mystiques anciennes, *connaître Dieu* c'est le conjurer, se le rendre favorable, se *l'approprier* intérieurement. Cela a lieu surtout au moyen d'un mot, le « nom », par lequel on désigne, on *appelle* le numen, ou bien par l'exercice de rites, de cultes qui cachent une vertu mystérieuse. La connaissance causale, systématique, imposant des limites au moyen de concepts et de nombres, est la plus subtile, mais aussi la plus puissante de ces formes de défense. Dans ces conditions, l'homme n'est entier qu'autant qu'il possède un *langage verbal*. La connaissance mûrie au contact des mots transforme nécessairement le chaos des *impressions* originelles en « nature » ayant des *lois* auxquelles elle doit *obéir* : « l'univers en soi » se mue en « univers pour nous [1] ». Elle calme la peur cosmique en domptant le mystère, en le transformant en réalité coercible, en l'enchaînant par la règle d'airain d'une langue formelle intellectuelle inventée pour lui.

Telle est *l'idée du tabou* qui joue un rôle décisif dans la vie psy-

1. Depuis la « magie des noms » chez les sauvages jusqu'à la science moderne, qui soumet les choses en leur forgeant des noms, surtout des noms techniques, il n'y a rien de changé quant à la forme.

chique de tous les primitifs, mais dont la substance originelle est si loin de nous que le mot n'est plus traduisible dans aucune langue de culture mûre. L'angoisse incertaine, la terreur sainte, les désirs obscurs de rapprochement, d'union, d'éloignement, tous ces sentiments si riches de formes dans les âmes mûres sont flottants aux états d'enfance et revêtent un caractère d'accablante incertitude. Le double sens du mot conjurer, qui signifie à la fois supplier et contraindre, peut éclairer le sens de cet acte mystique servant au primitif pour « tabouer » l'élément étranger et redouté. La terreur sacrée que lui inspire tout ce qui est indépendant de lui, tout ce qui est fixé, légiféré, passible des puissances étrangères cosmiques, *est l'origine de toute et de chaque figuration élémentaire*. Les primitifs la réalisaient dans l'art décoratif, les cérémonies et les rites méticuleux, les principes rigoureux d'un commerce primitif. A l'apogée des grandes cultures, ces figurations sont devenues, sans toutefois perdre la marque intérieure de leur origine, leur caractère de contrainte et de supplication, les univers formels réalisés dans les différents arts, la pensée religieuse, scientifique et *surtout mathématique*. Leur instrument commun, seul connu de l'âme en réalisation, est de *symboliser l'étendue*, espace ou objets, soit qu'il s'agisse de l'espace cosmique absolu de la physique newtonienne, des espaces intérieurs de la cathédrale gothique et de la mosquée maure, de l'infini atmosphérique des portraits de Rembrandt et de leur écho dans les sombres univers sonores des quartetts de Beethoven, ou bien des polyèdres réguliers d'Euclide, des sculptures du Parthénon, des pyramides de l'ancienne Égypte, du Nirvâna de Bouddha, de la distance des mœurs de cour sous Sésostris, Justinien Ier et Louis XIV, de l'idée de Dieu chez un Eschyle, un Plotin, un Dante et de l'énergie spatiale de la technique moderne en train de resserrer le globe terrestre.

12

Revenons à la mathématique. Nous avons vu que chez « les Anciens » le point de départ de toute figuration était l'organisation du devenu, dans la mesure où il était présent, où on pouvait le percevoir, le mesurer, le compter. Le sentiment occidental gothique de la forme, qui est celui d'une âme incommensurable, d'une volonté forte planant dans toutes les distances lointaines, a choisi le signe de l'espace pur, abstrait, infini. Il ne faut pas se laisser égarer par le caractère *rigoureusement conditionné* de ces symboles que nous trouvons aisément identiques et valables pour tous les hommes. Notre espace cosmique infini, dont l'existence semble hors de discussion, n'existe cependant *pas* pour l'homme antique. Il ne lui est même pas imaginable. D'autre part, le cosmos hellénique dont on aurait dû depuis longtemps noter le caractère profondément étranger à notre conception occidentale est pour le Grec l'évidence même. En effet, l'espace absolu de nos physiciens, forme qui requiert des conditions très nombreuses, extrêmement compliquées,

tacites, est né de *notre* seule psyché comme en étant la reproduction authentique et l'expression réelle, naturelle et nécessaire pour cette seule espèce d'être éveillé. Les concepts simples sont toujours les plus difficiles. Leur simplicité consiste à taire beaucoup de choses réputées inexprimables parce qu'elles sont évidentes pour les hommes *de ce milieu* grâce au sentiment, donc sans doute aussi, et pour cause, entièrement inaccessibles aux étrangers à ce milieu. Cela est vrai du contenu spécifique occidental du mot espace. La mathématique entière depuis Descartes sert à l'interprétation théorique de ce grand symbole saturé de substance religieuse. La physique n'a pas d'autre but depuis Galilée. Au contraire, la mathématique et la physique grecques *ignorent* en général le contenu de ce mot.

Ici encore, c'est le vocabulaire hérité des textes littéraires grecs qui a voilé l'état des faits. Nous appelons la géométrie l'art de mesurer, l'arithmétique celui de compter. Or, la mathématique d'Occident n'a plus rien à faire de *ces deux* modes de limitation, mais elle n'a inventé pour aucun d'eux un nom nouveau approprié. Le mot d'« analyse » est loin d'épuiser les faits.

L'homme antique commence et finit ses investigations au *corps* individuel avec ses plans limités, dont relèvent indirectement les sections coniques et les courbes supérieures. *Nous* ne connaissons au fond que l'élément spatial abstrait du *point* qui représente simplement un centre de relation sans objectivité, impossible à mesurer et à nommer. La droite est pour le Grec une arête mesurable, pour nous un continuum de points illimité. Leibniz cite comme exemple de son principe infinitésimal la droite qui représente la pente-limite d'un cercle de rayon indéfini, tandis que l'autre pente est représentée par un point. Mais pour les Grecs, le cercle est une surface et le problème consiste à lui donner une figure commensurable. C'est ainsi *que la quadrature du cercle devint le problème-limite classique pour l'esprit des hommes antiques :* transformer en angles droits des plans limités par une courbe, sans en changer la grandeur, et rendre ainsi ces plans mesurables paraissait être pour eux le plus profond de tous ces problèmes de la forme cosmique. Pour nous, il n'en résulta que ce procédé insignifiant qui consiste à représenter le nombre π par des moyens algébriques sans qu'il soit plus question de figures géométriques.

Le mathématicien antique ne connaît que ce qu'il voit ou touche. Dès que le visible cesse, soit comme limitant, soit comme limité, thème du cours de ses pensées, sa science cesse elle aussi. Le mathématicien occidental, dès qu'il est affranchi des préjugés antiques et redevenu lui-même, pénètre dans la région entièrement abstraite d'une variété infinie de nombres à n dimensions — non plus à 3, — au sein de laquelle *sa* prétendue géométrie peut et souvent doit se passer de tout élément visible. Quand l'homme antique a recours à l'art pour exprimer son sentiment de la forme, il cherche à donner au corps humain dans la danse ou le pugilat, sur le marbre ou le bronze, une attitude où les plans et les contours offrent le maximum de mesure et de sens. Mais l'artiste authentique d'Occident

s'enfonce, les yeux fermés, dans le sein d'une musique incorporelle, dont l'harmonie et la polyphonie le perdent dans les visions d'un suprême « au-delà » qui échappent à toutes les possibilités de la définition optique. On n'a qu'à se rappeler ce qu'entendent par *figure* un sculpteur athénien et un contrepointiste du Nord, et on aura aussitôt sous les yeux l'antithèse des deux univers, des deux mathématiques. Les mathématiciens grecs appellent les corps σῶμα et la langue juridique de son côté désigne par le même terme les personnes opposées aux choses σώματα καί πράγματα *(personae et res)*.

Aussi le nombre antique, entier, corporel, cherche-t-il involontairement un rapport avec la naissance de l'homme corporel, du σῶμα. Le nombre 1 est encore à peine senti comme nombre réel. Il est l'ἀρχή, la substance originelle de la suite des nombres, la source de tous les nombres proprement dits, donc de toute grandeur, de toute mesure, de toute objectivité. Son signe était à la fois, chez les Pythagoriciens de tous les temps, le symbole du sein maternel et l'origine de toute vie. Le nombre 2, premier nombre *proprement dit*, doublait le 1 et entrait par conséquent en relation avec le principe mâle; son signe est la reproduction du phallus. Enfin, le 3 *sacré* des *Pythagoriciens désignait l'acte d'union entre l'homme et la femme,* la génération — on comprend aisément la signification érotique des deux procédés *uniques*, chers à l'antiquité, d'augmentation et de *génération des grandeurs :* l'addition et la multiplication; — son signe était la réunion des deux premiers. Ce fait éclaire d'une lumière nouvelle le mythe déjà signalé du sacrilège commis en découvrant l'irrationnel. L'irrationnel, selon notre terminologie, l'emploi des fractions décimales indéfinies, signifiait une destruction de l'ordre organique générateur et charnel, institué par les dieux. Nul doute que la réforme pythagoricienne de la religion ne se soit encore fondée sur le très vieux culte de Déméter. Déméter est apparentée à Gaïa, la terre maternelle. Il y a un rapport très intime entre son culte et cette sublime conception des nombres.

Ainsi donc, par une nécessité intérieure, l'antiquité est devenue une culture du *petit*. L'âme apollinienne avait cherché à fixer le sens du devenu par le principe de la limite *visible*, son » tabou » visait la présence et la proximité immédiates de l'élément étranger. Le passé, l'invisible étaient également inexistants. Le Grec, comme le Romain, sacrifiait aux dieux de la région où il séjournait, les autres dieux échappaient tous à sa ligne d'horizon. De même que la langue n'avait pas de mot pour l'espace — nous ne cesserons de poursuivre la puissante symbolique de ces phénomènes du langage — de même aussi le Grec manquait de notre sentiment du paysage, de l'horizon, de la perspective lointaine, des nuages, de la patrie même s'étendant au loin et embrassant une grande nation. La *patrie* de l'homme antique est ce qu'il peut apercevoir depuis la maison paternelle, rien de plus. Ce qui dépassait cet horizon optique d'un atome politique lui était étranger. Dès ce coin de terre commence la peur de l'être antique, ce qui explique l'acharnement

avec lequel ces villes lilliputiennes s'entre-détruisaient. La polis est la plus petite des formes politiques imaginables, et sa politique est proprement la politique de quartier, tout à fait aux antipodes de nos diplomaties secrètes qui font de la politique sans limite. Le temple antique, qu'on embrasse d'*un* coup d'œil, est la plus petite des constructions classiques. La géométrie d'Archytas à Euclide étudie — comme nos géométries scolaires nées sous son impression — des figures et des corps minuscules, maniables, et elle ignora ainsi toutes les difficultés soulevées par l'emploi des figures ayant des dimensions astronomiques qui rendent désormais impossible l'emploi de la géométrie euclidienne [1]. Autrement, l'esprit attique si subtil aurait peut-être déjà pressenti quelque chose sur le problème des géométries non euclidiennes; car les objections contre le célèbre axiome des parallèles [2], dont la formule douteuse et impossible à corriger était déjà de bonne heure une pierre de scandale, touchaient de très près à la découverte décisive. Aussi évidente pour le sens antique la considération exclusive du proche et du petit, aussi évidente pour nous celle de l'infini et de ce qui dépasse les limites de l'horizon optique. Toutes les théories mathématiques que l'Occident a découvertes ou empruntées étaient soumises avec évidence au langage formel infinitésimal longtemps avant la découverte proprement dite du calcul différentiel. L'algèbre arabe, la trigonométrie indoue, la mécanique antique ont été incorporées sans plus à l'analyse. Ce sont justement les principes les plus « évidents » du calcul élémentaire (comme $2 \times 2 = 4$), qui, étudiés du point de vue de l'analyse, deviennent des problèmes dont la solution, d'ailleurs incomplète en maint endroit, n'a été trouvée que par l'intermédiaire de la théorie des quantités — Platon et ses contemporains auraient vu dans cette démarche certainement une preuve de folie ou de manque total de génie mathématique.

On peut traiter en quelque sorte la géométrie par l'algèbre et l'algèbre par la géométrie, c'est-à-dire couper le circuit visuel ou lui donner le pouvoir absolu. Nous avons choisi le premier, les Grecs le second procédé. Archimède touchant dans son beau calcul des spirales quelques faits généraux, qui forment aussi le fondement des recherches leibniziennes sur l'intégrale définie, subordonna sa méthode, très moderne en apparence, immédiatement à des principes stéréométriques; un Indou dans les mêmes conditions eût trouvé de toute évidence quelque formule trigonométrique [3].

1. L'astronomie moderne commence à se servir aujourd'hui de géométries non-euclidéennes. L'hypothèse d'un espace illimité, mais fini, courbe, rempli par le système de l'étoile fixe, qui a un diamètre de 470 millions de fois environ sa distance à la terre, mènerait à l'hypothèse d'une image concomitante du soleil, qui nous apparaît comme une étoile de moyenne clarté.

2. Que par un point pris hors d'une droite, on ne peut mener qu'une parallèle à cette droite, principe impossible à démontrer.

3. Dans la mathématique indoue qui nous est connue, impossible de discerner l'élément *vieil* indou, c'est-à-dire né avant Bouddha.

13

De l'antithèse fondamentale du nombre antique et du nombre occidental naît une autre antithèse aussi profonde, celle du rapport qu'ont entre eux les éléments de chacun de ces univers numériques. Le rapport de *grandeur* s'appelle *proportion*, celui de *relation* est compris dans le concept de *fonction*. Les deux mots dépassent le ressort de la mathématique et ont la plus grande signification pour la technique des arts des deux cultures, la plastique et la musique. Indépendamment du sens qu'on donne au mot proportion dans l'agencement des *parties* de la statue, ce sont les formes typiques de la statuaire, du relief et de la fresque antiques qui rendent possibles *l'agrandissement ou la diminution* de la mesure — mots qui n'ont pour la musique absolument aucun sens. Pensez à la joaillerie dont les objets étaient essentiellement des réductions de motifs aussi grands que la vie. Au contraire, dans la théorie des fonctions le concept de *transformation des groupes* a une signification décisive et le musicien confirmera qu'une partie essentielle de la composition moderne est faite de transformations analogues. Il suffit de rappeler une des formes instrumentales les plus subtiles du XVIII[e] siècle, le « tema con variazioni ».

Toute proportion est fondée sur la constance, toute transformation sur la variance des éléments : on n'a qu'à comparer les principes de congruence d'après Euclide, dont la démonstration repose en effet sur le rapport réel, $\frac{1}{1}$ avec leurs correspondants modernes tirés des fonctions circulaires.

14

La *construction* — elle comprend au sens large toutes les méthodes de l'arithmétique élémentaire — est l'alpha et l'oméga de la mathématique antique : représentation d'une figure particulière existante et visible. Le cercle est le ciseau de ce deuxième art plastique. La méthode de travail dans les recherches théoriques sur les fonctions, dont le but n'est pas d'arriver à un résultat ayant le caractère de grandeur, mais de discuter des possibilités formelles générales, peut être désignée comme une théorie de la composition étroitement liée à la composition musicale. On admet que toute une série de concepts de la théorie musicale — mode, phrasé, chromatique, etc... — peuvent être appliqués sans plus aux opérations analytiques, même de la physique, et on se demande si maint rapport ne gagnerait pas ainsi en clarté.

Toute *construction* affirme, toute *opération* nie le rayon visuel, en ce sens que la première transforme, la seconde dissout le donné optique. Ainsi apparaît une autre antithèse dans les deux espèces de méthode mathématique : la mathématique antique du petit

étudie le *cas particulier* concret, calcule le problème *défini*, exécute la construction *une fois*. La mathématique de l'infini traite des *classes entières* de possibilités formelles, des *groupes* de fonctions, d'opérations, d'équations, de courbes, non plus en vue de tel ou tel résultat, mais en vue de leur mouvement. Ainsi depuis deux siècles — les mathématiciens de nos jours en ont à peine conscience — *l'idée d'une morphologie des opérations mathématiques* était née, et on a le droit de dire qu'elle est la signification propre de toute la mathématique moderne. Ici se révèle une tendance considérable de la spiritualité occidentale en général, qui ne cessera de s'éclaircir dans la suite et qui est la propriété exclusive de l'esprit faustien et de sa culture, sans parenté d'intention dans aucune autre culture. Il est permis de croire que la grande majorité des questions dont notre mathématique traite comme de ses problèmes les plus spécifiques — parallèlement à la quadrature du cercle chez les Grecs, — telles les recherches sur les critères de convergence des séries indéfinies (Cauchy), ou l'interversion des intégrales elliptiques et algébriques générales en fonctions périodiques multiples (Abel et Gauss), seraient apparues aux « Anciens » en quête de résultats des grandeurs simples définies comme un jeu spirituel quelque peu abstrus — ce qui correspondrait aussi tout à fait à l'avis populaire du grand public de nos jours. Rien de plus impopulaire que la mathématique moderne, et il y a aussi dans cette impopularité un fragment de symbolique du lointain indéfini, de la *distance*. Toutes les grandes œuvres d'Occident, de Dante à Parsifal, sont impopulaires; toutes les œuvres antiques, d'Homère à l'autel de Pergame, populaires au plus haut degré.

15

Ainsi donc la substance entière de notre pensée mathématique se concentre en fin de compte dans le *problème-limite classique de la mathématique faustienne*, clé de ce concept difficilement accessible de l'infini — *de l'infini faustien* — qui demeure très éloigné de l'infini du sentiment cosmique arabe et indou. Il consiste dans la *théorie de la valeur-limite*, quelque conception qu'on se fasse du nombre en particulier, soit qu'on le considère comme série indéfinie, comme courbe ou comme fonction. Cette valeur-limite est l'antithèse très rigoureuse de la valeur-limite antique, appelée jusqu'ici d'un autre nom : celle qui venait en discussion dans le problème-limite classique de la quadrature du cercle. Jusqu'au XVIIIe siècle, des préjugés populaires euclidiens ont masqué le sens du principe différentiel. Malgré la précaution qui fut prise d'employer d'abord le concept apparenté d'infiniment petit, il continua de subsister un léger motif de constance antique comme le *fantôme* d'une grandeur, qu'Euclide n'aurait pu ni connaître ni reconnaître comme telle. Le zéro est une de ces constances, un nombre entier dans le continuum linéaire entre + 1 et — 1; Euler a nui à ses recherches analytiques en prenant — comme d'autres

après lui — les différentiels pour des zéros. C'est le concept de valeur-limite, définitivement expliqué par Cauchy, qui a écarté le premier ce reste de sentiment du nombre antique et fait du calcul infinitésimal un système sans contradiction. Ce n'est qu'en passant de la « grandeur infiniment petite » à la « valeur-limite inférieure de *toute* grandeur finie possible » qu'on est arrivé à concevoir un nombre variant au-dessous de toute grandeur finie autre que zéro, donc ne portant pas lui-même le moindre caractère de grandeur. Dès lors, la valeur-limite n'est plus du tout celle dont *on* approche. Elle est ce rapprochement même — *considéré comme processus, comme opération ; elle n'est plus un état, mais un rapport*. C'est dans ce problème décisif de la mathématique occidentale que se révèle tout à coup la structure *historique* de notre psyché [1].

16

Libérer la géométrie de l'intuition sensible, l'algèbre du concept de grandeur, et les unir toutes deux dans le puissant édifice de la théorie des fonctions, par delà les bornes élémentaires de la construction et du calcul : telle fut la grande voie de la mathématique occidentale. Ainsi le nombre antique constant fut dissous dans le nombre variable. *Devenue* analytique, la géométrie a dissous toutes les formes concrètes. Elle substitue au corps mathématique, dans l'image figée duquel se trouvent des valeurs géométriques, des rapports spatiaux abstraits qui finissent par ne plus pouvoir s'appliquer en général aux faits d'intuition sensible et présente. Elle remplace d'abord les figures optiques d'Euclide par des lieux géométriques relatifs à un système de coordonnées, dont le point de départ peut être choisi arbitrairement et elle réduit l'existence réelle de l'objet géométrique à l'invariance du système pendant l'opération, laquelle ne porte plus sur des mesures, mais sur des équations. Mais bientôt après, les coordonnées ne sont plus conçues que comme de pures valeurs qui ne déterminent pas plus qu'elles ne représentent ou ne remplacent la situation des points comme éléments spatiaux abstraits. Le nombre, limite du devenu, n'est plus représenté symboliquement par l'image d'une figure, mais par celle d'une équation. Le sens de la « géométrie » est interverti : le système de coordonnées disparaît comme image et le point devient dès lors complètement un groupe de nombres abstraits. Le passage au baroque de l'architecture Renaissance grâce aux innovations de Michel-Ange et de Vignola... reproduit exactement cette transformation intérieure de l'analyse. Sur les façades des palais et des églises, les lignes pures et sensibles perdent pour ainsi dire leur effet. Aux claires coordonnées des étages et des colonnades romaines et florentines succèdent les éléments « infinitésimaux » des parties de bâtiments : volutes, cartouches et autres éléments architecturaux élancés et flottants. La construction disparaît sous la richesse du

1. « La fonction bien comprise, c'est l'être pensé comme agissant », disait Gœthe. Cf. la production de la valeur financière fonctionnelle faustienne.

décor — mathématiquement parlant, du fonctionnel; les colonnes et les pilastres se réunissent en groupes et faisceaux en suivant les façades sans point de repos pour l'œil, et s'assemblent ou se dispersent, tandis que les plans muraux des plafonds et des étages se dissolvent dans le flot des stucs et des ornements, disparaissent ou s'écroulent sous les jeux de lumière colorée. Mais la lumière qui joue sur cet univers formel du baroque mûr — de Bernini en 1650 au rococo de Dresde, de Vienne et de Paris — est devenue un pur élément musical. Le Zwinger de Dresde est une symphonie. Comme la mathématique, l'architecture du XVIII[e] siècle s'est développée en univers formel de caractère *musical.*

17

Sur la voie de cette mathématique, il fallut enfin que le jour vînt où non seulement les limites de figures géométriques artificielles, mais aussi du sens visuel en général, fussent senties comme des bornes, comme des entraves, aussi bien par la théorie que par l'âme même dans son élan vers l'expression sans réserve de ses possibilités intérieures; où l'idéal d'étendue transcendante entrât donc en contradiction principielle avec les possibilités restreintes de la vue immédiate. L'âme antique, en admettant le sensible, en s'y soumettant avec le désintéressement complet de l'ἀταραξία platonicienne et stoïcienne et *préférant recevoir que donner* ses grands symboles, comme le montre l'arrière-pensée érotique des nombres pythagoriciens, ne pouvait pas non plus vouloir jamais dépasser *le présent et le tangent* corporels. Mais si le nombre de Pythagore se révèle dans la nature sous forme d'objets particuliers *donnés*, celui de Descartes et de ses successeurs était une chose qu'il a fallu *conquérir de haute lutte*, un rapport abstrait tyrannique, indépendant de toute donnée sensible et toujours prêt à faire valoir cette indépendance contre la nature. La volonté de puissance — pour employer la grande formule de Nietzsche — qui désigne depuis l'ancien gothique des Eddas, des cathédrales, des croisades, et même depuis les conquérants Wikings et Goths, l'attitude de l'âme nordique par rapport à son univers, réside aussi dans cette énergie du nombre occidental vis-à-vis de l'intuition sensible. C'est la « dynamique ». Dans la mathématique apollinienne, l'esprit sert l'œil; dans l'occidentale, il le tyrannise.

L'espace mathématique « absolu » lui-même, si entièrement opposé à l'antique malgré le respect de la mathématique pour la tradition hellénique qui l'empêchait de s'en rendre compte, n'était pas dès le début cette spatialité indéfinie des impressions quotidiennes, de la peinture vulgaire et de la prétendue intuition *a priori* si simple et si sûre de Kant, mais une pure abstraction, un postulat idéal et irréalisable d'une âme pour qui la sensibilité suffisait de moins en moins comme moyen d'expression et qui a fini par s'en détourner avec passion. L'œil *intérieur* s'est éveillé.

C'est seulement alors que des penseurs profonds devaient

sentir que la géométrie euclidienne, *la seule exacte* pour l'œil naïf de tous les temps, n'est, considérée de ce haut point de vue, qu'une *hypothèse* dont on ne pourra jamais — nous le savons avec certitude depuis Gauss — démontrer la valeur universelle vis-à-vis d'autres espèces de géométries, même entièrement abstraites. Le principe fondamental de cette géométrie, l'axiome euclidien des parallèles, est une *affirmation* qu'on peut remplacer par d'autres, en disant notamment que par un point pris hors d'une droite on ne peut mener aucune parallèle à cette droite, ou bien on en peut mener 2, 3, 4, etc...., affirmations qui aboutissent toutes à des systèmes de géométrie à trois dimensions absolument non contradictoires et capables d'être appliqués en physique et surtout en astronomie, souvent de préférence à la géométrie euclidienne.

La simple nécessité du caractère illimité de l'étendu — que Riemann nous apprend justement, dans sa théorie des espaces illimités, mais non infinis en raison de leur courbure, à distinguer d'avec l'infini — contredit déjà le caractère proprement dit de toute intuition immédiate dépendant de l'existence des résistances de la lumière, donc de limites matérielles. Mais on peut concevoir des principes abstraits de limitation qui dépassent les possibilités de limitation optique dans un sens tout à fait nouveau. Le clairvoyant distingue déjà dans la géométrie de Descartes la tendance à dépasser les trois dimensions de l'espace *vécu* comme une barrière non indispensable à la symbolique des nombres. Et bien que l'idée d'espace à *plusieurs dimensions* (il eût mieux valu remplacer ce terme par un nouveau) ne devînt le fondement élargi de la pensée analytique qu'après 1800, il n'en reste pas moins que le premier pas avait été fait du jour où les puissances — plus exactement les logarithmes — eurent cessé leur ancien rapport avec les plans et les corps réalisables par les sens et où — par l'emploi d'exposants irrationnels et complexes — elles furent introduites comme valeurs relatives d'une espèce tout à fait générale dans le domaine fonctionnel. Il suffit ici de pouvoir suivre, pour comprendre que le passage de A^3 représentant un maximum naturel à A^n suffit à écarter le caractère inconditionné d'espace à trois dimensions.

Une fois que l'élément spatial du point eut perdu le caractère, encore optique malgré tout, de section de coordonnées dans un système intuitivement représentable et fut défini comme groupe de trois nombres indépendants, il ne restait plus d'opposition intérieure à substituer au nombre 3 le nombre général n. Une interversion est intervenue dans le concept de dimension : ce ne sont plus des nombres de mesure qui désignent les qualités optiques d'un point par rapport à sa place dans un système, mais des dimensions en nombre illimité qui représentent entièrement les qualités abstraites d'un groupe de nombres. Ce groupe — de n éléments ordonnés et indépendants — est l'*image* du point, il *s'appelle* point. Une équation qui en est tirée logiquement *s'appelle* plan, est l'*image* d'un plan. L'ensemble de tous les points de n dimensions *s'appelle*

espace à n dimensions [1]. Ces univers spatiaux transcendants, qui ne sont en relation d'aucune sorte avec la sensibilité, sont régis par des rapports que l'analyse doit découvrir et qui sont en concordance constante avec les résultats de la physique expérimentale. Et cette spatialité d'ordre supérieur est un symbole, qui reste la propriété exclusive de l'esprit occidental; lui seul a cherché et réussi à enfermer *dans ces* formes le devenu et l'étendu, à conjurer, à contraindre, par conséquent à « connaître » par *cette* espèce d'appropriation l'élément étranger — rappelez-vous le concept du « tabou ». — Ce n'est que dans cette sphère de la pensée mathématique, accessible encore à un très petit nombre d'hommes seulement, que même des formations comme les systèmes de nombres hypercomplexes (quaternions du calcul des vecteurs) et des signes d'abord absolument inintelligibles comme ∞^n prennent un caractère de réalité. Il s'agit justement de comprendre que la réalité n'est pas la seule réalité sensible, mais que le psychique est, au contraire, capable de réaliser son idée dans des formes tout autres que les formes intuitives.

18

La conséquence de cette intuition grandiose des univers spatiaux symboliques est la conception dernière et définitive de la mathématique occidentale : celle qui élargit et spiritualise la théorie des fonctions en la transformant en *théorie des groupes*. Les groupes sont des quantités ou ensembles de figures mathématiques de même espèce, par exemple l'ensemble des équations différentielles d'un type déterminé, quantités ayant une structure et un ordre analogues au corps numérique de Dedekind. Il s'agit, on le sent, d'univers numériques absolument nouveaux, où l'œil *intérieur* de l'initié n'est pas sans découvrir une certaine sensibilité. Le problème consiste désormais à chercher les éléments de ces extraordinaires systèmes de formes abstraites qui, par rapport à un groupe particulier d'opérations — de transformations du système — restent indépendants de ses effets, possèdent l'invariance. Il est formulé ainsi — d'après Klein — « Étant donnés une quantité variable à n dimensions et un groupe de transformations, chercher les figures appartenant à cette quantité variable et dont les propriétés ne varient pas par les transformations du groupe. »

Arrivée à ce point culminant, la mathématique occidentale — qui a désormais épuisé toutes ses possibilités intérieures et rempli sa vocation, qui est *de reproduire et d'exprimer l'idée la plus pure de la psyché faustienne* — clôt son développement dans le sens où l'avait fait au IIIe siècle la mathématique antique. Les deux sciences — les seules dont on puisse dès aujourd'hui scruter historiquement la

1. Du point de vue de la théorie des quanta, une quantité bien ordonnée de points s'appelle corps, indépendamment du nombre des dimensions; une quantité à n-1 dimensions est donc *par rapport à lui* un plan. La « limite » (mur, arête) d'une quantité de points représente une quantité de points de moindre puissance.

structure organique — sont nées de la conception d'un nombre entièrement nouveau, par Pythagore et par Descartes; elles ont atteint un siècle plus tard leur maturité dans un élan magnifique et elles ont achevé, après une floraison de trois siècles, leurs idées au moment même où les cultures, auxquelles elles appartiennent, ont passé à l'état de civilisation citadine cosmopolite. Plus tard, on expliquera cette connexion profonde et significative. Ce qui est certain, c'est que le temps des grands mathématiciens est révolu pour nous. On est en train d'accomplir aujourd'hui le même travail de consolidation, d'arrondissement, de purisme, de sélection, le même travail de détail qui substitue le talent aux grandes créations du génie et qui caractérise aussi la mathématique alexandrine de l'hellénisme tardif.

Un schéma historique renseignera avec plus de clarté :

Antiquité.	Occident.
	1° Conception d'un nombre nouveau.
Vers 540, le nombre-grandeur des Pythagoriciens.	Vers 1630, le nombre-fonction de Descartes, Fermat, Pascal, Newton et Leibniz (1670).
(Vers 470, victoire de la plastique sur la fresque.)	(Vers 1670, victoire de la musique sur la peinture à l'huile.)
	2° Apogée du développement systématique.
450-350, Platon, Archytas, Eudoxe (Phidias, Praxitèle).	1750-1800, Euler, Lagrange, Laplace (Gluck, Haydn, Mozart).
	3° L'univers mathématique intérieurement achevé.
300-250, Euclide, Apollonios, Archimède (Lysippos, Leochares).	Après 1800, Gauss, Cauchy, Riemann (Beethoven).

II

LE PROBLÈME DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE

I. — Physionomique et Systématique.

I

Il est possible enfin maintenant d'accomplir le pas décisif et d'esquisser une image de l'histoire désormais indépendante de la position fortuite de l'historien dans un présent quelconque — le sien — et de sa personnalité comme membre intéressé d'une culture particulière, dont les tendances religieuses, spirituelles, politiques, sociales le poussent à organiser la matière historique d'après une perspective limitée dans le temps et l'espace et à imposer ainsi aux faits une forme arbitraire et superficielle qui leur est intérieurement étrangère.

Ce qui a manqué jusqu'à ce jour, c'était la *distance* à l'objet. Cette distance a été depuis longtemps atteinte vis-à-vis de la nature, sans doute parce qu'elle était ici plus facilement accessible. Le physicien forme l'image mécanique causale de son univers avec la même évidence que s'il y était lui-même absent.

Mais la même image est possible aussi dans l'univers formel de l'histoire. Jusqu'ici, nous l'ignorions. C'est le propre des historiens modernes d'être fiers de leur objectivité, mais ils trahissent ainsi le peu de conscience qu'ils ont de leurs propres préjugés. Aussi pourrait-on dire peut-être, et on le dira plus tard, que nous avons manqué en général jusqu'à ce jour d'une réelle méthode historique de style faustien, d'une méthode notamment qui possède assez de distance pour considérer aussi le présent dans l'image d'ensemble de l'histoire universelle — où il ne l'est que par rapport à une seule des innombrables générations d'hommes — comme quelque chose d'infiniment lointain et étranger, comme un laps de temps qui ne pèse pas plus lourd que tous les autres, sans le soumettre à la règle de tel ou tel idéal qui le fausse, sans le rapporter à soi-même, sans y introduire ses désirs, ses soucis, ses sympathies personnelles intimes telles que la vie pratique les commande; distance donc — pour parler comme Nietzsche qui était loin d'en être maître — qui permet de percevoir la réalité-homme d'un lointain infini, en

jetant un regard par delà les cultures, y compris la sienne, comme au delà d'une série de cimes limitant la chaîne d'horizon.

Ici, il restait à accomplir une seconde fois un acte de Copernic, libérant la vision au nom de l'espace infini; l'Esprit occidental a déjà de longue date accompli cette libération vis-à-vis de la nature, le jour où il a passé du système ptolémaïque de l'univers à celui qui vaut exclusivement aujourd'hui pour lui et où il a donc cessé de voir dans la position fortuite de l'astronome sur une planète la cause déterminante de la forme.

De même, l'histoire universelle est capable, elle a besoin de s'émanciper chaque fois de la position fortuite de l'historien — dans les « temps modernes ». — Le XIXe siècle nous apparaît infiniment plus riche et plus important que, par exemple, le XIXe avant J.-C., mais la lune aussi nous apparaît plus grande que Jupiter et Saturne. Il y a longtemps que le physicien s'est débarrassé du préjugé de l'éloignement relatif, non l'historien. Nous osons appeler la culture grecque une antiquité relative à notre modernité. L'était-elle aussi pour ces Égyptiens raffinés vivant à l'apogée de leur évolution historique dans la cour du grand Thoutmosis — 1.000 ans avant Homère ? Pour nous, les événements qui se sont déroulés de 1500 à 1800 sur le sol de l'Europe occidentale remplissent un bon tiers et le plus important de « l' » histoire universelle. Pour l'historien chinois, dont le regard rétrospectif porte sur 4 millénaires d'histoire chinoise d'où il tire ses jugements, ils sont un court épisode insignifiant, à peine aussi lourd que les siècles de la dynastie Han (206 av.-220 ap. J.-C.) qui fait époque dans *son* « histoire universelle ».

Donc *libérer l'histoire* du préjugé personnel de l'historien qui fait d'elle, dans notre cas, essentiellement celle d'un fragment du passé, ayant pour objet l'état présent et fortuit constaté dans l'Europe occidentale, et pour méthode déterminant le sens du passé et de l'avenir les idéals et les intérêts actuellement valables — tel est le but qu'on se propose dans toute la suite de ce livre.

2

Nature et Histoire : voici donc opposées pour chacun de nous deux possibilités extrêmes d'organisation de la réalité ambiante en image cosmique. Une réalité est nature si elle subordonne le devenir au devenu, histoire si elle subordonne le devenu au devenir. Une réalité est *perçue dans sa forme « remémorée »* — ainsi naît l'univers de Platon, de Rembrandt, de Gœthe, de Beethoven — ou *comprise par la critique de sa structure présente et sensible* — tels sont les univers de Parménide et de Descartes, de Kant et de Newton. Connaître, au sens strict du mot, c'est accomplir cet acte d'expérience dont le résultat s'appelle nature. Connu et nature sont identiques. Tout connu est, comme l'a démontré le symbole du nombre mathématique, un synonyme de limite mécanique, d'exactitude absolue, de loi. La nature est la *somme du nécessaire requis par la loi*. Il n'y a de loi que de la nature. Aucun physicien conscient de son

rôle ne voudra franchir cette limite. Son devoir n'est-il pas de constater l'ensemble des lois, le système bien lié de toutes celles qu'il peut découvrir dans l'image de *sa* nature, bien plus, de celles qui *représentent* l'image de *sa* nature jusqu'à épuisement complet.

D'autre part, percevoir c'est — je rappelle le mot de Gœthe qui distingue strictement entre percevoir et observer — accomplir cet acte d'expérience *dont l'accomplissement est l'histoire même.* L'événement vécu est arrivé, est de l'histoire.

Tout événement historique *n'arrive qu'une fois* et ne se répète jamais. Il porte le caractère de direction — de « temps » — *d'irréversibilité.* Événement arrivé, il est désormais le devenu opposé au devenir, le figé opposé au vivant, et appartient au passé irrévocablement. Le sentiment qu'on en a est la peur cosmique. Au contraire, tout connu est *atemporel*, ni passé ni futur, mais absolument « existant » et donc valable pour longtemps. C'est le propre de la structure interne des lois naturelles. La loi, la formule, est *antihistorique.* Elle exclut le *hasard.* Les lois naturelles sont les formes d'une nécessité absolue, donc anorganique. On voit la raison pourquoi la mathématique se rapporte *toujours*, en tant qu'organisation du devenu par le moyen du nombre, à des lois, à la causalité, et *exclusivement* à elles.

Le devenir « n'a point de nombre ». Seul l'inerte — ou le vivant, à la condition de faire abstraction de son être vivant — peut se compter, se mesurer, se décomposer. Le devenir pur, la vie, est en ce sens illimité. Il dépasse le ressort de la cause et de l'effet, de la loi et de la mesure. Aucune science historique profonde et vraie n'aspire à la légitimité causale sans méconnaître sa nature intime.

Toutefois, l'histoire étudiée n'est pas le devenir pur, elle est une image, une forme cosmique irradiée de l'être éveillé de l'historien et où le devenir *domine* le devenu. Sur sa quantité de devenu, donc sur un défaut, repose la possibilité d'en tirer quelque chose scientifiquement. Et plus grande cette quantité, plus l'histoire apparaîtra mécanique, rationaliste, causale. La « nature vivante » de Gœthe, image de l'univers si absolument amathématique, était encrassée elle-même d'une telle quantité d'éléments figés et morts, qu'ils lui permirent de la traiter, scientifiquement du moins, par son côté apparent. Si cette quantité descendait *trop bas*, au point de n'être presque *qu*'un devenir pur, on n'en percevrait qu'un événement que seules pourraient traduire les espèces de la conception *artistique.* La science n'eût pas permis à Dante de formuler le destin des univers que son regard spirituel avait perçus, à Gœthe non plus ce qu'il avait aperçu aux plus grands moments de ses esquisses du Faust, non plus qu'à Plotin et à Giordano Bruno les visions qu'ils n'ont point dues à leurs investigations. C'est ici la cause la plus importante de la querelle sur la forme intérieure de l'histoire. Le même objet, le même fait réel, donne en effet à chacun de ses interprètes, selon son tempérament, une *impression* d'ensemble différente, incoercible et incommunicable, qui est à la base de ses jugements et qui leur prête leur couleur personnelle. Le degré de devenu différera toujours dans la perception de deux hommes, raison suffi-

sante pour qu'ils ne puissent jamais s'entendre sur le problème et la méthode. Chacun rejette la faute sur le manque de pensée claire chez l'autre, et pourtant la chose qu'on appelle de ce nom et sur la structure de laquelle personne n'a de pouvoir ne désigne en aucune manière une infériorité essentielle, mais une différence nécessaire de constitution. Cette remarque est vraie de toute science naturelle.

Mais qu'on fasse bien attention ! Il y a toujours en dernière analyse une certaine contradiction à vouloir traiter l'histoire en savant. La science pure vaut autant que valent eux-mêmes les concepts de justesse et d'erreur. C'est vrai de la mathématique, c'est donc vrai aussi de la *pré-science* historique qui consiste à rassembler, classer, éclaircir les matériaux. Mais le regard proprement historique, qui ne *commence* qu'ici, ressortit à une logique où les concepts déterminants ne sont point ceux de l'exactitude et de l'erreur, mais de la profondeur et de la superficialité. Le pur physicien n'est pas profond, mais « subtil ». Il ne devient profond qu'en abandonnant le terrain des hypothèses techniques et effleurant les choses dernières — mais alors il est déjà métaphysicien lui-même. La nature doit être traitée en savant, l'histoire en poète. Le vieux Léopold de Ranke aurait dit un jour que le « Quentin Durward » de Scott était le vrai représentant de la vraie science historique. C'est bien ainsi en effet : un bon ouvrage d'histoire est excellent si le lecteur est capable d'être son propre Walter Scott.

D'autre part, là où devrait régner l'empire des nombres et de la science exacte, Gœthe avait justement appelé « nature vivante » ce qui était une perception immédiate du devenir pur et de la nature en transformation, donc de *l'histoire* au sens où nous l'entendons ici. Son univers était *d'abord* un organisme, un vivant, et on comprend qu'il ne se propose dans ses recherches, même quand elles portent extérieurement un caractère physique, ni nombres, ni lois, ni causalité fixée dans des formules, ni analyse en général, mais au contraire une morphologie au sens le plus élevé, et qu'il évite donc de recourir, en Occidental authentique (et très opposé à l'antique), à la considération causale, à l'expérience mesurante, mais sans la faire regretter nulle part. Son étude de la surface terrestre est toujours la géologie, jamais la minéralogie — qu'il appelait la science du cadavre.

Répétons-le encore : il n'y a pas de frontière exacte entre les deux modes de conception de l'univers. Aussi forte l'antithèse du devenir et du devenu, aussi sûre l'existence des deux méthodes dans toute modalité intellectuelle. L'histoire est vécue de quiconque les perçoit intérieurement toutes deux comme devenant et s'accomplissant, la nature connue de quiconque les analyse toutes deux comme devenues et accomplies.

Chaque homme, chaque culture, chaque stade de culture a une disposition originelle, tendance et vocation à préférer l'une ou l'autre de ces deux formes comme idéal de l'entendement universel. L'Occidental est historiquement doué au suprême degré [1], l'homme

1. De l'antihistorique, qui est l'expression d'une tendance systématique stricte, il faut distinguer nettement l'ahistorique. Le début du 4e livre du « monde comme volonté et représentation » (§ 53) est caractéristique d'un homme à la pensée anti-

antique l'était d'autant moins. Nous considérons le donné entier par rapport au passé et à l'avenir, l'antiquité n'admettait que l'existence du présent ponctiforme. Le reste devenait un mythe, Dans chaque note de notre musique, de Palestrina à Wagner, nous voyons *aussi un symbole du devenir ;* dans chacune de ses statues, le Grec voyait une image du pur présent. Le rythme d'un corps repose sur la proportion de ses parties en même temps, le rythme d'une fugue sur son développement dans le temps.

3

Ainsi les principes de *forme* et de *loi* apparaissent à chaque homme comme deux formes fondamentales de toute organisation de l'univers. Plus catégoriques les traits naturels revêtus par une image cosmique, plus despotique dans cette image le pouvoir de la loi et du nombre. Plus pure la perception d'un univers comme en devenir éternel, plus étrangère au nombre l'abondance incoercible de ses transformations. « La forme est un dynamisme, qui devient, qui passe. Métamorphose est doctrine du changement. La théorie des métamorphoses est la clé qui montre tous les signes de la nature », lit-on dans une notice des œuvres posthumes de Gœthe. Ainsi se distingue déjà, quant à la méthode, la très célèbre « imagination exacte et sensible » de Gœthe, qui laisse intacte l'action du vivant sur elle [1], d'avec la procédure exacte et mortelle de la physique moderne. Quant au reste de l'*autre* élément, il se retrouvera toujours : dans la science naturelle stricte, sous la forme des *théories* et des *hypothèses* impossibles à éviter, dont la matière concrète remplit et représente tout ce qui s'est cristallisé en nombres et en formules; dans la science historique, sous forme de *chronologie*, c'est-à-dire de cet échafaudage de nombres qui, tout en étant intérieurement très étrangers au devenir, ne se font néanmoins jamais sentir comme tels, tissu de dates ou de statistiques qui entrelacent et guipent l'univers historique de la forme sans qu'il puisse être question de mathématique. Le nombre chronologique signifie la réalité d'une fois, le nombre mathématique, la possibilité de toujours. Le premier travail transcrit la forme et adapte pour l'œil les contours des époques et des événements; *il sert* l'histoire. *Le second est lui-même la loi* à laquelle elle doit se conformer, la fin et le but de la science. Le nombre chronologique, instrument d'une pré-science, est emprunté à la science la plus exacte, à la mathématique. Mais dans son emploi, il est fait abstraction de cette propriété. Transportez-vous par le sentiment dans la différence entre ces deux symboles : $12 \times 8 = 96$ et 18 octobre 1813. L'emploi des deux nombres diffère absolument comme celui des mots en prose et en poésie.

historique, c'est-à-dire réprimant et refoulant par principe l'histoire *existant en lui*, en opposition avec la nature hellénique ahistorique qui ne *possède* ni ne *comprend* cet élément historique.

1. « Il y a des phénomènes primaires dont nous ne devons pas troubler la divine simplicité ni lui porter préjudice. » (Gœthe.)

Il y a encore ceci à remarquer. C'est que le devenir étant toujours à la base du devenu et l'histoire une organisation de l'image cosmique au sens du devenir, celle-ci est une forme cosmique *originelle* et la nature, au sens d'un mécanisme raffiné de l'univers, une forme *tardive* qui n'est réellement accomplie que par l'homme des cultures mûres. En effet, l'univers ambiant obscur et originel de la première humanité, dont témoignent encore aujourd'hui les rites religieux et les mythes, univers entièrement organique, plein d'arbitraire, de démons hostiles et de puissances capricieuses, est un tout absolument vivant, incoercible, énigmatiquement houleux et incommensurable. On a beau l'appeler nature, elle ne sera pas la nôtre, elle ne sera pas ce réflexe d'un esprit savant. La musique de cet univers originel, fragment d'une voix humaine dès longtemps éteinte, ne résonne plus encore parfois que dans l'âme de l'enfant et chez les grands artistes, au sein d'une « nature » stricte que l'esprit citadin des cultures mûres élève autour de l'individu avec une pression tyrannique. Telle est la source de cette irritante division, connue de toute époque tardive, entre la conception scientifique (« moderne ») et la conception esthétique (« non pratique ») du monde. L'homme d'affaires et le poète ne se comprendront jamais. C'est encore ici qu'il faut rechercher la raison pourquoi toute recherche historique qui prétend à la science, alors qu'elle devrait toujours porter un élément juvénile, rêveur, gœthéen, frise le danger de devenir une simple physique de la vie publique, une histoire « matérialiste », comme elle s'est nommée elle-même inconsciemment.

« Nature », au sens exact, est la forme plus rare, restreinte aux hommes des grandes villes des cultures tardives, mûre, et peut-être déjà grisonnante, de possession de la réalité; histoire, la forme naïve et juvénile, plus inconsciente aussi, qui est la propriété de *tous* les hommes. C'est du moins ainsi que la nature mathématique, amystérieuse, décomposée et décomposable d'Aristote et de Kant, des Sophistes et des Darwiniens, de la physique et de la chimie modernes, s'oppose à cette nature vécue, illimitée, sentie, chez Homère et les Eddas, le Dorien et l'homme gothique. L'oublier, c'est méconnaître l'essence de toute recherche historique. Elle est proprement la conception *naturelle*, opposée à la nature exacte et mécaniquement organisée qui est la conception *artificielle* de l'âme par rapport à son univers. Malgré ou à cause de cela, la science naturelle paraît facile, l'histoire difficile à l'homme moderne.

Les premiers sentiments d'une pensée mécaniste sur l'univers, réduite absolument à la limitation mathématique, à la distinction logique, à la loi et à la causalité, se manifestent de bonne heure. On les rencontre dans les premiers siècles de toutes les cultures, faibles encore, éparpillés, perdus dans la richesse de la conscience cosmique religieuse. Je citerai le nom de Roger Bacon. Bientôt, ils prennent un caractère plus impérieux; il ne leur manque, comme à toute conquête spirituelle, que la nature humaine menace constamment, ni le despotisme ni le sectarisme. Insensiblement, l'empire des concepts spatiaux — car les concepts sont, par nature, des

nombres de structure purement quantitative — compénètre l'univers extérieur de l'individu, provoque dans, avec et parmi les simples impressions de la vie sensible un enchaînement mécanique d'espèce causale et mathématique et aboutit en fin de compte à soumettre la conscience éveillée de l'homme de culture des grandes villes — qu'il habite Thèbes des pharaons, ou Babylone, Bénarès, Alexandrie, ou les villes mondiales d'Europe occidentale — à une contrainte si tenace de la pensée et de la loi naturelles que le préjugé de toute philosophie et de toute science — oui, le préjugé — trouve à peine des contradicteurs en affirmant que cet état est l'esprit humain et que son correspondant, l'image *mécanique* du monde ambiant, est l'univers. Des logiciens comme Aristote et Kant ont fait triompher cette opinion; mais Platon et Gœthe la réfutent.

4

Le problème de la connaissance cosmique, qui est pour l'homme des hautes cultures un besoin, une espèce de sondage de son existence dont il se croit redevable envers soi-même et envers elle (qu'on en appelle la méthode science ou philosophie, qu'on en discute ou sente avec une certitude très profonde l'affinité avec la création esthétique et l'intuition religieuse) — ce problème est assurément *le même* dans chaque cas : exprimer dans sa pureté le langage formel de l'image cosmique, qui est *prédestinée* à l'être éveillé de l'individu et qu'il est obligé, tant qu'il ne *compare* pas, de prendre pour « l' » univers.

En présence de la dualité de la nature et de l'histoire, il faut que ce problème soit *double*. La nature et l'histoire parlent chacune leur langage propre, à tous points de vue différent; dans une image cosmique de caractère vague — comme c'est la règle journalière — toutes deux sans doute peuvent se superposer et se confondre, mais sans jamais former intérieurement une unité.

Direction et étendue sont les caractères dominants par lesquels l'impression cosmique historique se distingue de l'impression cosmique naturelle. L'homme n'est point capable de les mettre en œuvre toutes deux à la fois. Le mot lointain a un double sens caractéristique. Là, il désigne *l'avenir* historique; ici, la *distance spatiale*. On remarquera que le matérialiste en histoire sent presque avec nécessité le temps comme une dimension mathématique. Pour l'artiste-né, au contraire, la poésie lyrique de tous les peuples en est une preuve, les lointains du paysage, les nuages, l'horizon, le soleil couchant sont des impressions irrévocablement liées à un sentiment de l'avenir. Le poète grec nie l'avenir, donc il ne verra rien, il ne chantera rien de tout cela. Tout entier adonné au présent, il appartient aussi tout entier au tangent. Le savant naturaliste, le rationaliste productif, au sens propre, qu'il soit expérimentateur comme Faraday, théoricien comme Galilée, calculateur comme Newton, ne trouve dans son univers que des *quantités* sans direction, qu'il mesure, vérifie et organise. Le quantitatif seul dépend de la

conception numérique, est causalement déterminé, peut se comprendre par concepts et se formuler en lois. Là finissent les possibilités de toute connaissance naturelle pure. Toutes les lois sont des rapports quantitatifs ou, comme dit le physicien, tous les phénomènes physiques *se déroulent dans l'espace*. Le physicien grec, sans changer le fait, corrigerait cette expression dans le sens du sentiment cosmique antique négateur de l'espace, en disant que tous les phénomènes « *ont lieu au milieu des corps* ».

Aux impressions historiques, tout quantitatif est étranger. Elles ont un organe différent. L'univers-nature et l'univers-histoire ont chacun *leur espèce propre* d'entendement. Nous les connaissons et les utilisons tous les jours sans avoir eu jusqu'ici conscience de leur opposition. Il y a une *connaissance de la nature* et des *connaisseurs d'hommes*. Il y a une *expérience scientifique* et une *expérience de la vie*. Poursuivez l'antithèse jusqu'à sa source première et vous comprendrez ce que je veux dire.

Toutes les méthodes pour entendre l'univers peuvent, en dernière analyse, être nommées *morphologie*. *Celle du mécanique et de l'étendue est une science qui découvre et organise les lois de la nature et les rapports de causalité, elle s'appelle systématique. Celle de l'organique, de l'histoire et de la vie, de tout ce qui porte en soi direction et destin, s'appelle physionomique.*

5

La méthode systématique de l'étude de l'univers en Occident a atteint et dépassé son apogée au siècle dernier. La méthode physionomique a encore sa grande époque devant elle. Dans cent ans, toutes les sciences qui seront encore possibles sur ce sol seront les fragments d'une physionomie colossale, unique, de tout ce qui est humain. *Tel est le sens de la « morphologie de l'histoire universelle »*. Dans chaque science, par le but comme par la matière, l'homme se raconte lui-même. Expérience scientifique équivaut à connaissance spirituelle de soi. C'est de ce point de vue qu'on vient d'examiner la mathématique comme un chapitre de la physionomique. Nous n'avons pas traité des *intentions* de tel ou tel mathématicien. Le savant comme tel se sépare de ses œuvres comme matière d'une quantité de savoir. Le mathématicien comme homme, dont l'activité représente une partie de son phénomène et le savoir et les opinions une partie de son expression, a seul ici une importance, il importe en tant qu'*organe* d'une culture qui parle d'elle grâce à lui. Il appartient comme personne, comme esprit inventant, connaissant, formant, à la physionomie de cette culture.

Chaque mathématique qui révèle à tous les yeux, soit sous forme de système scientifique, soit comme en Égypte sous forme d'une architecture, l'idée de son nombre inné à son être éveillé est la confession d'une âme. S'il est certain que l'œuvre qu'elle se propose n'appartient qu'à la surface historique, il est aussi certain que son inconscient, c'est-à-dire le nombre même et le style de son déve-

loppement en édifice définitif d'un univers formel achevé, est une expression de l'être, du sang. Son histoire, sa croissance, son déclin, son rapport intime avec les arts plastiques, les mythes et les cultes de la même culture, tout appartient à une morphologie de la seconde espèce, qu'on ne croit guère possible encore, à la morphologie historique.

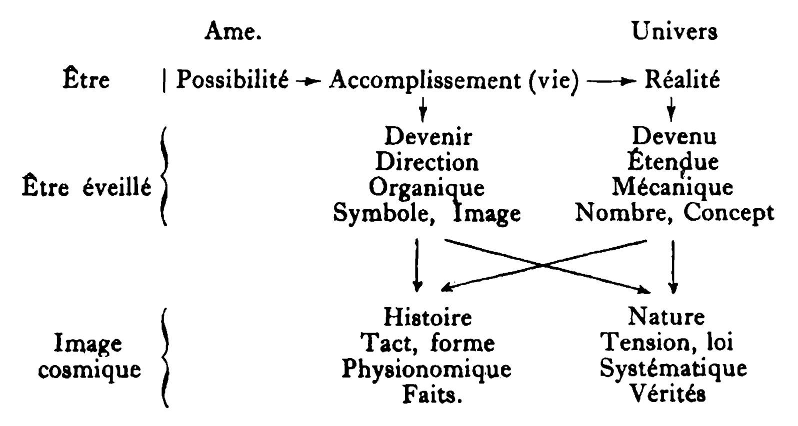
Le côté visible de toute l'histoire a donc la même signification que le phénomène extérieur de l'homme en particulier : croissance, traits du visage, attitude, démarche, non la langue, mais la parole, non l'écriture, mais l'art d'écrire. Tout cela existe pour le connaisseur d'hommes. Le corps avec toutes ses œuvres finies, limitées, devenues, *caduques*, est l'expression de l'homme. Mais être connaisseur d'hommes, c'est aussi désormais connaître ces organismes humains de grand style que j'appelle cultures, comprendre leur physionomie, leur langage, leurs actes comme on comprend ceux d'un homme en particulier.

La physionomique descriptive, figurative, est l'art du portrait transposé au spirituel. Don Quichotte, Werther, Julien Sorel sont les portraits d'une époque, Faust le portrait de toute une culture. Le savant naturaliste, morphologue systématique, ne connaît le portrait de l'univers que comme exercice d'imitation. C'est exactement le même sens que prennent les mots de « fidélité à la nature » et de « ressemblance » dans la bouche de l'ouvrier en peinture qui va, lui aussi, à l'atelier en pur mathématicien. Mais un portrait authentique au sens de Rembrandt est une physionomie, c'est-à-dire une *histoire*, fixée dans un instant. La série de ses propres portraits n'est rien d'autre qu'une autobiographie — purement gœthéenne. C'est ainsi qu'on devrait écrire la biographie des grandes cultures. La partie imitative, le travail du spécialiste en dates et en nombres, sont des moyens, non une fin. Aux traits du visage de l'histoire appartient tout ce qu'on s'est entendu jusqu'à ce jour à n'interpréter que d'après des règles personnelles, selon l'échelle des avantages ou des inconvénients, du bien ou du mal, du plaisir ou du déplaisir : formes politiques et économiques, batailles et arts, sciences et dieux, mathématique et morale. Tout *devenu* en général, toute forme phénoménale est symbole et expression d'une âme. Il demande à être vu avec les yeux du connaisseur d'hommes, il ne se laisse pas réduire en lois, il veut être senti dans sa signification. Et l'examen atteint alors cette dernière et suprême certitude : *tout caduc n'est que parabole.*

La connaissance de la nature peut résulter d'une éducation, celle de l'historien est *innée*. Il sonde et comprend les hommes et les choses d'un seul coup, par un sentiment qui ne s'apprend pas, qui est indépendant de toute influence avouée, qui ne se présente qu'assez rarement dans sa suprême vigueur. On peut, quand on veut, analyser, définir, classer, délimiter selon la cause et l'effet. C'est un travail; l'autre est une création. Forme et loi, parabole et concept, symbole et formule ont un organe très différent. C'est le rapport entre *la vie et la mort*, la génération et la destruction, qui apparaît dans cette antithèse. L'entendement, le système, le concept

tuent tandis qu'ils « connaissent ». Ils font du connu l'objet figé, qui se laisse mesurer et diviser. La perception vivifie. Elle incarne l'individu dans une vanité vivante sentie du dedans. La poésie et l'histoire s'apparentent, le calcul et la connaissance également. Mais — comme dit un jour Hebbel : « On ne fait pas les systèmes en rêvant, les œuvres d'art en calculant, ou, ce qui revient au même, en pensant. » L'artiste, historien authentique, perçoit le devenir des choses. Il le revit une seconde fois dans les traits du devenu qu'il traite. Le systématique, physicien, logicien, darwinien ou auteur d'une histoire pragmatique, apprend ce qui est devenu. L'âme d'un artiste, comme celle d'une culture, est quelque chose qui voudrait se réaliser, un tout complet et parfait, pour parler la langue d'une philosophie plus ancienne, un microcosme. L'esprit systématique, tiré, — abs-trait — de la sensation est un phénomène tardif, étroit et passager, appartenant aux stades les plus mûrs d'une culture. Il est lié aux *villes* où la vie de la culture se concentre de plus en plus, il apparaît et disparaît avec elles. Il n'y a de science antique que des Ioniens du VIe siècle à l'époque romaine. Il existe des artistes antiques tant qu'exista une antiquité.

Le tableau suivant pourra servir d'éclaircissement :



Quand on essaie d'éclaircir le principe d'unité d'où est tirée la conception des deux univers, on s'aperçoit que la connaissance qui est réglée mathématiquement, et d'autant plus résolument qu'elle est plus pure, se rapporte absolument *à un présent constant*. L'image de la nature considérée par le physicien est ce qui se développe sous ses sens dans le moment. Un des postulats, d'autant plus immuable qu'il est fréquemment sous-entendu, de toute science naturelle est que « la » nature est la même pour chaque être éveillé et pour tous les temps. Une expérience décide pour toujours. Non pas que le temps soit nié, mais, dans le cadre de cette ordonnance, on en fait abstraction. Mais l'histoire réelle repose sur le sentiment non moins certain du contraire. L'histoire suppose pour organe

une espèce de sensibilité intérieure difficile à décrire, dont les impressions sont comprises dans un changement infini et ne peuvent donc être condensées dans un moment du temps. (Il sera question plus tard du prétendu « temps » des physiciens.) L'image historique — qu'il s'agisse de l'histoire de l'humanité, des espèces organiques, de la terre ou des systèmes de l'étoile fixe — est une *image de la mémoire.* Mémoire signifie ici un état supérieur, qui n'est point la propriété de chaque être éveillé, qui n'est départi à beaucoup que dans une mesure restreinte, une espèce très précise d'imagination qui fait vivre *sub specie aeternitatis* le moment particulier en le rapportant constamment au passé et à l'avenir; elle est la base de toute espèce de contemplation rétrospective, de toute connaissance et de toute confession de soi-même. En ce sens, l'homme antique n'a pas de mémoire donc pas d'histoire, ni en lui ni autour de lui. « Nul ne peut juger de l'histoire, à moins de l'avoir vécue en soi. » (Gœthe.) Dans la conscience cosmique antique, le moment absorbe tout le passé. On comparera les têtes extrêmement « historiques » des sculptures de la cathédrale de Naumbourg, de Dürer ou de Rembrandt avec les bustes hellénistiques comme la statue bien connue de Sophocle. Les premières racontent toute l'histoire d'une âme, les traits des seconds sont strictement restreints à l'expression d'un être momentané. Ils passent sous silence tout ce qui a abouti à cet être au cours d'une vie — s'il est permis toutefois de parler ainsi de l'homme antique authentique qui est toujours fini, jamais en devenir.

6

Voici donc possible la découverte des derniers éléments de l'univers formel historique. D'innombrables formes qui apparaissent, disparaissent, se détachent et coulent à nouveau en quantité infinie, un chaos qui brille de mille couleurs et de mille lumières apparemment soumises au plus capricieux des hasards — telle est d'abord l'image de l'histoire universelle qui se propage comme un tout devant notre œil intérieur. Mais l'œil plus pénétrant qui sonde le fond des choses distingue dans cet arbitraire des formes pures, recouvertes d'un voile épais dont elles ne se dépouillent qu'à regret, qui sont à la source de tout devenir humain.

De l'image du devenir cosmique total, avec ses puissants horizons étagés l'un derrière l'autre, comme en embrasse l'œil faustien, devenir du ciel étoilé, de l'écorce terrestre, des organismes vivants, des hommes, nous ne considérons aujourd'hui que l'unité morphologique très minime de l'« Histoire universelle » au sens courant, cette histoire, que méprisait Gœthe tardif, d'une humanité supérieure s'étendant actuellement sur six millénaires environ, sans pénétrer plus avant dans le problème de l'unité intérieure de tous ces aspects. Le sens et la matière de cet univers formel fugace, qui sont demeurés jusqu'à ce jour profondément cachés sous la masse à peine éclaircie des « dates » et des « faits » palpables, c'est le

phénomène des grandes cultures. Lorsqu'on aura perçu, senti, travaillé ces formes premières dans leur signification physionomique, alors on pourra considérer comme comprises *pour nous* la substance et la forme intérieure de l'histoire humaine — opposée à la substance de la nature. Seuls cette connaissance et ce point de vue autoriseront à parler sérieusement d'une philosophie de l'histoire. Alors, mais alors seulement, on pourra comprendre chaque fait de l'image historique, chaque pensée, chaque art, chaque guerre, chaque individu, chaque époque, selon leur substance symbolique, et l'on découvrira dans l'histoire même non plus une simple somme du passé sans ordre réel ni nécessité intérieure, mais un organisme rigoureusement constitué, organisé avec le maximum de sens, où la présence fortuite de l'historien n'est pas un chapitre de son évolution, où l'avenir n'apparaît plus informe et indéfinissable.

Les cultures sont des organismes. L'histoire universelle est leur biographie générale. L'histoire gigantesque de la culture chinoise ou antique est, morphologiquement, l'exact pendant de la petite histoire de l'homme en particulier, d'un animal, d'un arbre ou d'une fleur. Pour le regard faustien, ce n'est point une sommation, c'est une expérience. Et si l'on veut apprendre à connaître la forme intérieure partout répétée, la méthode est toute préparée, depuis déjà très longtemps, dans la morphologie comparée des animaux et des plantes[1]. Dans le destin des cultures particulières qui se succèdent, grandissent l'une près de l'autre, se touchent, s'éclipsent, s'étouffent mutuellement, s'épuise la matière de toute l'histoire humaine. Et si l'esprit passait en revue leurs formes, qui n'ont été jusqu'à présent que trop profondément enfouies sous l'enveloppe superficielle d'une triviale et persistante « histoire de l'humanité », il découvrirait nécessairement la forme originelle de *la* culture dépouillée de sa gangue et des éléments de confusion, et servant de forme idéale à la base de toute culture *particulière*.

Je distingue *l'idée* d'une culture qui est la somme de ses possibilités intérieures, et son *phénomène* sensible dans l'image historique, c'est-à-dire sa réalisation achevée. C'est le rapport de l'âme au corps vivant, qui en est l'*expression* au sein de l'univers visible à nos yeux. L'histoire d'une culture est la réalisation progressive de ses possibilités. Leur achèvement est synonyme de sa fin. C'est ainsi qu'il faut comparer l'âme apollinienne, qui peut encore peut-être être comprise et vécue de quelques-uns d'entre nous, et son développement dans la réalité, c'est-à-dire « l'antiquité » étudiée par l'archéologue, le philologue, l'historien, l'esthète, dans ses restes accessibles à l'œil et à l'entendement.

La culture est le *phénomène primaire* de toute l'histoire universelle passée et future. L'idée profonde et peu remarquée, que Gœthe a découverte dans sa « nature vivante » et qu'il n'a cessé de considérer comme le fondement de ses recherches morphologiques, doit être appliquée ici dans sa signification très précise à toutes les œuvres de l'histoire humaine entièrement mûries, mortes en pleine

1. Non dans le « pragmatisme » zoologique dissolvant des Darwiniens, causalistes aux abois, mais dans la morphologie intuitive et synthétique de Gœthe.

floraison, arrêtées dans leur croissance ou étouffées dans le germe. C'est une méthode de sentiment, non d'analyse. « Le point suprême accessible à l'homme est l'étonnement, et quand un phénomène primaire le plonge dans l'étonnement, il faut qu'il soit satisfait; car le phénomène ne peut pas l'élever plus haut et lui-même n'a pas droit d'ajouter à ce phénomène : ici est la limite. » Un phénomène primaire est celui où l'idée du devenir est présente à nos yeux dans sa pureté. Gœthe a vu clairement devant son regard spirituel l'idée de la *plante primaire* dans la forme de chaque plante particulière fortuitement poussée ou possible en général. Son point de départ a été, dans son examen de l'os inter-maxillaire, le *phénomène primaire du type vertébré ;* ailleurs, dans un autre domaine, l'écorce géologique, la feuille considérée comme *forme primaire* de tous les organes végétaux, la métamorphose des plantes considérée comme l'image primaire de tout devenir organique. « La même loi s'appliquera à tous les autres vivants », écrivait-il à Herder en lui annonçant sa découverte. Voilà une vue sur les choses que Leibniz aurait bien comprise; le siècle de Darwin lui est resté aussi étranger que possible.

Mais une étude historique absolument exempte des méthodes darwiniennes, c'est-à-dire de la science naturelle systématique fondée sur la loi de causalité, est en général encore inexistante. De physionomie rigoureuse et claire, ayant pleinement conscience de ses moyens et de ses limites, dont il ne resterait plus encore qu'à trouver les méthodes, il n'a jamais été question. Ici, la grande tâche du XX[e] siècle consiste à mettre à nu l'édifice intérieur des unités organiques par et au contact desquelles l'histoire universelle s'accomplit, à distinguer du hasard ce qui est morphologiquement nécessaire et essentiel, à comprendre l'*expression* des événements et à définir le langage qui est la source de cette expression.

7

Une masse à perte de vue d'êtres vivants humains, une onde immense jaillie des profondeurs d'un passé obscur, où notre sentiment du temps perd son efficacité organisatrice et où l'imagination sans trêve — ou la peur — nous a transportés comme par enchantement dans l'image de périodes géologiques terrestres pour y dissimuler une énigme à jamais insoluble; un courant qui se perd dans un futur aussi obscur et atemporel : tel est le fondement de l'image faustienne de l'histoire humaine. Le ressac uniforme des générations sans nombre agite la surface immense. Des lames phosphorescentes se détachent. Des lueurs fugitives vacillent et tanguent par-dessus, qui troublent et embrouillent le miroir clair, se transforment, dégagent une étincelle et disparaissent. Nous les avons nommées genres, rameaux, peuples, races. Elles condensent dans un cercle restreint de la surface historique une série de générations. Quand la force créatrice est éteinte en elles — force très diverse qui détermine d'avance une durée et une plasticité très diverses de ces organismes — les caractères physionomiques, linguistiques et

spirituels s'éteignent aussi et le phénomène se dissout à nouveau dans le chaos des générations. Aryens, Mongols, Germains, Celtes, Parthes, Francs, Carthaginois, Berbères, Bantous sont les noms qui désignent les espèces de cet ordre extrêmement différentes dans leur constitution.

Mais par delà cette surface, les grandes cultures décrivent leurs majestueuses trajectoires. Elles surgissent brusquement, s'étendent en lignes magnifiques, se polissent, disparaissent, et le miroir de l'onde replonge dans la solitude et le sommeil.

Une culture *naît* au moment où une grande âme se réveille, se détache de l'état psychique primaire d'éternelle enfance humaine, forme issue de l'informe, limite et caducité sorties de l'infini et de la durée. Elle croît sur le sol d'un paysage exactement délimitable, auquel elle reste liée comme la plante. Une culture meurt quand l'âme a réalisé la somme entière de ses possibilités sous la forme de peuples, de langues, de doctrines religieuses, d'arts, d'États, de sciences, et qu'elle retourne ainsi à l'état psychique primaire. Mais son être vivant, cette succession de grandes époques qui marquent à grands traits précis son accomplissement progressif, est une lutte très intime et passionnée pour la conquête de l'idée sur les puissances extérieures du chaos et sur l'instinct intérieur où ces puissances se sont réfugiées avec leur rancune. Ce n'est pas seulement l'artiste qui lutte contre la résistance de la matière et contre la destruction de l'idée en lui. Chaque culture se trouve dans un rapport profondément symbolique et quasi mystique avec la matière étendue, avec l'espace où elle veut, par lequel elle veut se réaliser. Quand le but est atteint et l'idée achevée, que la quantité totale des possibilités intérieures s'est réalisée au dehors, la culture *se fige* brusquement, elle meurt, son sang coule, ses forces se brisent — elle devient *civilisation*. C'est ce que nous sentons et entendons par les mots égyptianisme, byzantinisme, mandarinisme. Arbre gigantesque rongé par le temps dans la forêt vierge, elle peut tendre encore ainsi durant des siècles et des millénaires ses branches vermoulues. Nous le voyons en Chine, dans l'Inde et le monde islamique. De même, la civilisation antique monta comme un géant à l'époque impériale avec une apparence de sève et de force juvénile, tandis qu'elle puisait l'air et la lumière à la jeune culture arabe de l'Orient.

C'est le sens de tous les *déclins* dans l'histoire — le sens de l'accomplissement intérieur et extérieur, celui de la fin qui menace toutes les cultures vivantes; — parmi ces déclins, le plus distinct, celui de « l'antiquité », s'étale à grands traits sous nos yeux, tandis qu'en nous et autour de nous, nous suivons clairement à la trace les premiers symptômes de notre événement, absolument semblable au premier par son cours et sa durée et appartenant aux premiers siècles du prochain millénaire, le « déclin de l'Occident [1] ».

1. Ce déclin n'est pas la catastrophe des invasions qui, comme la destruction de la culture Maya par les Espagnols, est un hasard sans nécessité plus profonde, mais la ruine intérieure telle qu'elle s'est manifestée depuis l'empereur Hadrien et, parallèlement, en Chine sous la dynastie orientale de Han entre 25 à 220.

Chaque culture traverse les phases évolutives de l'homme en particulier. Chacune a son enfance, sa jeunesse, sa maturité et sa vieillesse. Une âme jeune, timide, lourde de pressentiments, se révèle aux premières lueurs de l'aube romano-gothique. Elle remplit le paysage faustien de la Provence, des troubadours à la cathédrale de Hildesheim de l'évêque Bernard. Ici souffle le vent du printemps. « Dans les œuvres de la vieille architecture allemande, disait Gœthe, on voit la floraison d'un état extraordinaire. Celui qu'une telle floraison vient à croiser immédiatement ne pourra que s'étonner; mais celui qui voit dans les mystères de la vie intérieure de la plante, dans le mouvement des forces et le développement progressif des fleurs, celui-là voit les choses avec de tout autres yeux, celui-là sait ce qu'il voit. » La même enfance parle sur un ton tout à fait pareil dans le dorique primitif d'Homère, dans l'art vieux-chrétien, c'est-à-dire arabe primitif, dans les œuvres de l'Ancien Empire commençant à la IVe dynastie d'Égypte. Une conscience mythique de l'univers livre là un combat à tous les éléments obscurs et démoniques, qui sont en elle et dans la nature, comme à un *péché*, afin de s'élever peu à peu en mûrissant à l'expression claire et lumineuse d'un être qu'elle a enfin conquis et compris. Plus une culture se rapproche de la hauteur méridienne de son être, plus son langage formel enfin assuré acquiert de virilité, de rudesse, de maîtrise, de satiété, plus elle est sûre du sentiment de sa force, plus ses traits deviennent clairs. Dans la période primitive, tout cela était encore sourd, confus, tâtonnant, rempli de peur et de nostalgie tout à la fois. Voyez les ornements sur les portails des églises romano-gothiques de la Saxe et du Midi de la France. Pensez aux catacombes du vieux-christianisme, aux vases du style dipylon. Maintenant, en pleine conscience de sa force créatrice mûre, révélée au début du Moyen-Empire, au temps des Pisistrates, de Justinien Ier, de la contre-réforme, chaque trait particulier de son expression apparaît choisi, précis, mesuré, d'une aisance et d'une évidence merveilleuses. Ici se trouvent partout des moments d'une éclatante perfection, moments où naquirent la tête d'Amenemhet III (sphinx des Hycsos de Tanis), le dôme de Sainte-Sophie, les tableaux du Titien. Plus tard encore, apparaissent, délicats et presque fragiles, mélancoliques comme les derniers jours d'octobre, l'Aphrodite de Cnide, l'enceinte de l'Erechthéion, les arabesques des ogives sarrazines, le Zwinger de Dresde, Watteau et Mozart. Enfin dans la vieillesse de la *civilisation* commençante, le feu de l'âme s'éteint. La force décroissante ose encore une fois avec un demi-succès — dans le classicisme, qui n'est étranger à aucune culture mourante — s'essayer à une grande œuvre; l'âme se souvient encore une fois — dans le romantisme — avec mélancolie de son enfance. Finalement, fatiguée, contrariée, blasée, la culture perd la joie de son être et aspire — comme au temps des Romains — à sortir de sa lumière millénaire pour se réfugier dans l'ombre de la mystique des âmes primaires, dans le sein maternel, dans la tombe. Tel est le charme de la « deuxième religiosité » qu'exerçaient alors sur l'homme antique tardif les cultes de Mithra, d'Isis, du Soleil — les mêmes

qu'une âme, qui venait de poindre à l'Orient, avait remplis d'une substance intérieure toute nouvelle comme l'expression la plus ancienne, rêveuse et angoissée de son être unique.

8

On parle de l'*habitus* d'une plante pour dire qu'elle a une espèce de phénomène extérieur qui n'est propre qu'à elle, pour signifier que chaque exemplaire végétal, dans chacune de ses parties et à chaque degré de son développement, se distingue des exemplaires de tous les autres genres par le caractère, l'attitude, le style, sous lesquels il se manifeste dans l'univers lumineux de notre œil. J'applique cet important concept de physionomie aux grands organismes de l'histoire, et je pourrai parler d'habitus de la culture, de l'histoire ou de la spiritualité indoue, égyptienne, antique. Un sentiment obscur de cet habitus a toujours été à l'origine du *concept de style*, et c'est simplement l'élargir et l'approfondir que de parler de style religieux, scientifique, politique ou social d'une culture, en général du *style d'une âme*. Cet habitus de l'être dans l'espace qui, chez l'homme, s'étend à son action et à sa pensée, à son attitude et à ses sentiments, embrasse dans l'être des cultures entières toute l'expression vivante d'un ordre supérieur, comme le choix de certains genres artistiques (sculpture et fresque chez les Grecs, contrepoint et peinture à l'huile en Occident) et l'exclusion catégorique des autres (plastique par les Arabes), la tendance à l'ésotérisme (Inde) ou à la popularité (antiquité), à l'éloquence (antiquité) ou à l'écriture (Chine, Occident), en tant que formes de communication spirituelle; le type d'habillement, de gouvernement, de communication et de circulation journalières. Toutes les grandes personnalités antiques forment un groupe pour soi, dont l'habitus psychique est strictement distinct de celui de tous les grands hommes du groupe arabe ou occidental. Comparez même Gœthe et Raphaël aux hommes antiques, et vous verrez aussitôt Héraclite, Sophocle, Platon, Alcibiade, Thémistocle, Horace, Tibérius se condenser en une seule famille. Chaque ville mondiale antique, de la Syracuse de Hiéron à Rome impériale, considérée comme incarnation et symbole d'un seul et même sentiment de la vie, diffère profondément par son plan, la forme de ses rues, le langage de son architecture privée et publique, par le type de ses places, de ses ruelles, de ses cours, de ses façades, par la couleur, le bruit et la circulation, par l'esprit de ses nuits, du groupe des villes indoues, arabes et occidentales correspondantes. Grenade sentait encore longtemps après la conquête l'âme des villes arabes de Bagdad et du Caire, mais Madrid de Philippe II montre déjà tous les caractères physionomiques des villes modernes de Londres et de Paris. Il y a une haute symbolique dans chaque différence de cette espèce; rappelez-vous la tendance occidentale aux perspectives rectilignes, à l'alignement des rues, comme dans les puissantes artères des Champs-Élysées depuis le Louvre ou sur la place de la

cathédrale Saint-Pierre, et la tendance opposée, révélée, à dessein ou presque, par la confusion et l'étroitesse de la Via Sacra, du forum Romanum et de l'Acropole avec sa disposition asymétrique et aperspective des parties. La construction des villes répète aussi, par un instinct obscur comme dans le gothique, ou consciemment comme depuis Alexandre et Napoléon, ici le principe leibnizien de l'espace mathématique infini, là le principe euclidien des corps isolés.

Mais l'habitus d'un groupe d'organismes comprend aussi une certaine *durée de la vie* et un certain *tempo* du développement. Ces concepts n'ont pas le droit de passer sous silence dans une doctrine sur la structure de l'histoire. Le *tact* de l'être antique était autre que celui de l'Égyptien ou de l'Arabe. On peut parler de l'*andante* de l'esprit gréco-romain et de l'*allegro con brio* de l'esprit faustien. Indépendamment de tous les hasards du destin individuel, le concept de la durée de la vie chez un homme, un papillon, un chêne, un brin d'herbe est lié à une valeur déterminée. Dix ans sont une tranche sensiblement égale dans la vie de tous les hommes et la métamorphose des insectes se lie dans les cas particuliers à un nombre de jours exactement connus d'avance. Les Romains associaient à leurs concepts de *pueritia*, *adolescentia*, *juventus*, *virilitas*, *senectus* une représentation exacte, presque mathématique. La biologie de l'avenir verra sans doute dans la durée *prédéterminée* de la vie des genres et des espèces — par opposition au darwinisme et en écartant par principe les motifs d'opportunité causale dans la génération des espèces — le point de départ d'une position entièrement nouvelle du problème. La durée d'une génération d'êtres — de n'importe quels êtres — est un fait d'une signification presque mystique. Ces rapports ont aussi maintenant pour toutes les hautes cultures une valeur insoupçonnée jusqu'à ce jour. *Chaque culture, chacune de ses époques de jeunesse, de croissance ou de déclin, chacune de ses phases ou périodes intérieurement nécessaires a une durée déterminée, toujours la même, qui revient toujours avec l'énergie d'un symbole.* Mon livre renonce à ouvrir les portes de cet univers d'enchaînements très mystérieux, mais les faits qu'il rapporte, toujours de plus en plus lumineux, en révéleront tout ce qu'il y a de caché. Que signifie la période caractéristique de 50 ans qui règle dans toutes les cultures le rythme du devenir politique, social, artistique[1] ? Que signifient les périodes tricentenaires du baroque, de l'ionique, des grandes mathématiques, de la plastique attique, de la peinture mosaïque, du contrepoint, de la mécanique galiléenne ? Que signifie la durée *idéale* de mille ans de chaque culture comparée à celle de l'homme dont « la vie dure 70 ans » ?

L'être végétal de la feuille, de la fleur, de la branche, du fruit

1. Il me suffira ici d'attirer l'attention sur la distance entre les trois guerres puniques et sur la série aussi purement rythmique des guerres successives de la succession au trône d'Espagne, de Frédéric le Grand, de Napoléon Ier, de Bismarck et de 1914-1918. Le *rapport* psychique de grand-père à petit-fils joue ici son rôle. D'où, chez les peuples primitifs, la conviction que l'âme du grand-père passe au petit-fils et l'habitude courante de donner au petit-fils le *nom* de son grand-père, dont la vertu mystique enchaîne l'âme à l'univers corporel.

s'exprime dans leur forme, leur couleur, leur attitude, comme l'être cultural dans ses créations religieuses, scientifiques, politiques, économiques. Ainsi pour la personnalité de Gœthe, la série de ses manifestations si diverses dans Faust, la Théorie des couleurs, Reinecke Fuchs, Tasso, Werther, le Voyage en Italie, l'Amour de Frédérique, le Divan oriental et occidental, les Élégies romaines, a le même sens que pour la personnalité antique les guerres persiques, la tragédie attique, la polis, le dionysisme et les tyrans, la colonne ionique, la géométrie d'Euclide, la légion romaine, les combats de gladiateurs, la *panem et circenses* de l'époque impériale.

En ce sens, chaque être particulier d'une certaine importance reproduit aussi avec une nécessité très profonde toutes les époques de la culture à laquelle il appartient. Dans chacun de nous, la vie intérieure s'éveille — au moment décisif où l'on commence à savoir qu'on a un moi — au même endroit et de la même façon dont s'éveilla un jour l'âme de toute la culture. Chaque homme d'Occident revit comme enfant, dans ses rêves éveillés et dans ses jeux, son gothique, ses cathédrales, ses châteaux féodaux et leurs légendes héroïques, son « Dieu le veut » des Croisades et ses angoisses psychiques de jeune Parsifal. Chaque jeune Grec avait son épopée homérique et son Marathon. Le Werther de Gœthe, image d'un tournant de la jeunesse que chaque Faustien connaît, mais aucun homme antique, fait surgir une fois encore la jeunesse de Pétrarque et de la poésie courtoise. Quand Gœthe composa son premier Faust, il était Parsifal; quand il en acheva la première partie, il était Hamlet; ce n'est qu'au deuxième Faust qu'il devint le cosmopolite du XIXe siècle, qui comprenait Byron. Même la vieillesse, ces siècles capricieux et stériles de l'hellénisme tardif, « seconde jeunesse » d'une intelligence fatiguée, blasée, peut être étudiée dans plus d'un vieillard de l'antiquité. Dans les Bacchantes d'Euripide, il y a beaucoup du sentiment de la vie, dans le Timée de Platon beaucoup du syncrétisme religieux de l'époque impériale, *par anticipation*. Et le deuxième Faust de Gœthe, le Parsifal de Wagner trahissent par avance la forme que prendra *notre* psyché aux siècles prochains et *derniers de la fécondité* occidentale.

Sous le nom d'*homologie* des organes, la biologie désigne leur équivalence *morphologique*, par opposition à l'*analogie* qui concerne l'équivalence des *fonctions*. C'est Gœthe qui a écrit cet important concept, *si fécond dans la suite*, dont l'étude l'a conduit à la découverte de l'os intermaxillaire chez l'homme. Owen en a trouvé la formule rigoureusement scientifique. Je l'introduis à mon tour dans la méthode historique.

On sait que chez tous les vertébrés, depuis l'homme jusqu'aux poissons, chaque partie de la boîte cranienne correspond exactement à l'autre, que les nageoires pectorales des poissons et les pieds, les ailes, les mains des vertébrés terrestres sont des organes homologues, même quand ils ont perdu la plus légère apparence de similitude. *Homologues* sont les poumons des animaux terrestres et la vessie natatoire des poissons, *analogues* — quant à leur fonction

— les poumons et les branchies[1]. Ici s'exprime une vocation morphologique profonde, acquise par une éducation très sévère de l'œil, qui est complètement étrangère à la recherche historique d'aujourd'hui, avec ses comparaisons superficielles entre Christ et Bouddha, Archimède et Galilée, César et Wallenstein, le particularisme politique des Allemands et des Grecs. On verra dans ce livre, avec de plus en plus de clarté, quelles immenses perspectives s'ouvrent au regard historique, dès qu'on a compris et développé cette rigoureuse méthode dans la recherche historique. Sont créations homologues, pour n'en citer ici que quelques-unes, la plastique grecque et la musique instrumentale d'Occident, les pyramides de la 4e dynastie et les cathédrales gothiques, le bouddhisme indou et le stoïcisme romain (bouddhisme et christianisme ne sont *même pas analogues*), la période des « États batailleurs » de Chine, des Hycsos et des guerres puniques, celle de Périclès et des Ommiades, les époques du Rigveda, de Plotin et de Dante. Homologues sont le mouvement dionysien et la Renaissance, analogues le mouvement dionysien et la Réforme. Pour nous — comme l'a justement senti Nietzsche — « Wagner résume la modernité ». *Donc* il doit y avoir aussi un correspondant pour la modernité antique : c'est l'art de Pergame. (Les tableaux du début donnent une idée provisoire de la fécondité de cet aspect.)

De l'homologie des phénomènes historiques découle immédiatement un concept entièrement nouveau. J'appelle « *contemporains* » deux faits historiques qui, chacun dans sa culture, se manifestent exactement dans la même situation — relative — et ont par conséquent un sens exactement correspondant. On a montré la congruence complète entre le développement de la mathématique antique et celui de l'occidentale. On aurait donc pu nommer Pythagore et Descartes, Platon et Laplace, Archimède et Gauss des *contemporains*. L'ionique et le baroque sont nés *en même temps*. Polygnote et Rembrandt, Polyclète et Bach sont *contemporains*. La Réforme, le puritanisme et surtout le passage à la civilisation apparaissent dans toutes les cultures à la *même époque*. Cette époque porte dans l'antiquité les noms de Philippe et d'Alexandre; en Occident, l'événement correspondant apparaît sous la forme de la Révolution et de Napoléon. C'est en même temps que furent fondés Alexandrie, Bagdad, Washington, en même temps aussi qu'apparaissent la monnaie antique et notre comptabilité en partie double, les premiers tyrans et la Fronde, Auguste et Schihoangti, Hannibal et la guerre mondiale.

J'espère démontrer sans exception que toutes les grandes œuvres et formes religieuses, artistiques, politiques, sociales, économiques, scientifiques naissent, se développent, meurent dans toutes les

1. Il n'est pas superflu d'ajouter que ces *purs phénomènes* de la nature vivante sont loin de toute causalité et que le matérialisme n'a dû corrompre son image qu'en introduisant des causes d'opportunité pour rendre son système accessible à tous. Gœthe, qui a sur le darwinisme à peu près la même avance qu'il en restera dans cinquante ans, écarte *entièrement* le principe de causalité. La preuve que la vie réelle manque de cause et de but, c'est que les Darwiniens n'ont pas remarqué ici l'absence de ce principe. Le concept de phénomène primaire n'autorise aucune espèce de causalité, à moins de l'entendre à rebours au sens purement mécanique.

cultures *en même temps*; que la structure intérieure de l'une correspond absolument à celle de toutes les autres; qu'il n'y a *pas un seul* phénomène de signification physionomique profonde dans l'image historique de l'une dont on ne puisse découvrir, sous une forme caractéristique stricte et en un lieu très précis, le pendant chez les autres. Mais il faut certes, pour comprendre cette homologie de deux faits, une perspicacité et une indépendance qui manquent jusqu'ici aux historiens hypnotisés par le coup d'œil extérieur et incapables de soupçonner jamais dans le protestantisme occidental le pendant du dionysisme, dans le puritanisme anglais le correspondant de l'islamisme arabe.

De cet aspect du problème résulte une possibilité qui dépasse l'ambition de la recherche historique moderne, essentiellement bornée à l'organisation du passé, quand elle le connaît, selon un schéma unilinéaire : la possibilité notamment de dépasser le présent comme limite de ses études et de prédéterminer aussi les époques *non encore* écoulées de l'histoire occidentale d'après la forme intérieure, la durée, le *tempo*, le sens, le résultat; mais encore de reconstituer des époques inconnues, éteintes depuis très longtemps, voire des cultures entières du passé humain, grâce aux enchaînements morphologiques. — Méthode assez voisine de la paléontologie, qui peut de nos jours, en partant de la découverte d'un seul fragment du crâne, renseigner suffisamment et sûrement sur le squelette correspondant et replacer l'exemplaire dans l'espèce à laquelle il appartient.

L'hypothèse du tact physionomique admise, on peut absolument, en partant des unités éparses de l'ornement, de l'architecture et de l'écriture, des dates isolées d'ordre politique, économique ou religieux, retrouver et lire les traits organiques fondamentaux de l'image historique de siècles entiers : par exemple, des éléments du langage formel de l'art extraire la forme politique contemporaine; des formes mathématiques le caractère des formes économiques correspondantes. Méthode essentiellement gœthéenne, basée sur l'idée gœthéenne du *phénomène primaire*, dans une certaine mesure familière déjà à la botanique et à la zoologie, mais qui est capable aussi de s'étendre dans une mesure insoupçonnée au domaine total de l'histoire.

II. — Idée de destin et principe de causalité.

9

Les développements qui précèdent vont enfin faire ouvrir l'œil sur une antithèse qui donne la clé d'un des problèmes les plus anciens et les plus importants de l'humanité, impossibles à aborder et — pour autant que ce mot a en général un sens — à résoudre sans elle : l'antithèse de *l'idée de destin et du principe de causalité* qui n'a jamais sans doute, jusqu'à ce jour, été reconnue comme telle dans sa nécessité profonde et plastique.

Quiconque comprend en général la mesure où l'âme peut être désignée comme *l'idée d'un être*, celui-là sentira aussi que la *certitude d'un destin* en est la proche parente et qu'il faut que la vie elle-même, appelée par moi la forme où s'accomplit la réalisation du possible, soit considérée comme un être dirigé, irrévocable en chacun de ses traits et *chargé de destin* — vaguement et en tremblant par le primitif, clairement et sous la forme d'une *intuition de l'univers* (qu'on ne peut sans doute communiquer qu'au moyen de la religion et de l'art, non des concepts et des démonstrations), par l'homme des hautes cultures.

Chaque langue supérieure possède un certain nombre de termes qui sont comme enveloppés d'un profond mystère : sort, fatalité, hasard, fortune, vocation. Aucune hypothèse, aucune science ne pourra jamais porter atteinte au sentiment qu'on éprouve à l'examen approfondi du sens et de la mélodie de ces mots. Ce sont des symboles, non des concepts. Ici est le centre de gravité de l'image cosmique, que j'ai appelée l'univers-histoire pour la distinguer de l'univers-nature. L'idée de destin requiert l'expérience de la vie, non l'expérience scientifique, la faculté d'intuition, non de combinaison, la profondeur, non l'esprit. Il y a une *logique organique* de tout être, instinctive et sûre comme une vision de rêve, et par opposition une *logique de l'anorganique*, de l'entendement, de l'entendu. Il y a une logique de la direction qui s'oppose à une logique de l'étendue. Aucun systématique, aucun Aristote ou Kant, n'a jamais su rien en tirer. Ils savent parler de jugement, de perception intellectuelle, d'attention, de mémoire, mais ils se taisent sur ce qu'il y a dans les mots espérance, bonheur, désespoir, repentir, sacrifice, obstination. Ceux qui cherchent à découvrir, dans le vivant, des principes et des conséquences et croient pouvoir identifier une certitude profondément intérieure du sens de la vie avec le fatalisme et la prédestination, ceux-là ne savent point de quoi il s'agit, ils ont déjà confondu le vivre avec le connaître et le connaissable. La causalité, c'est le rationnel, la loi, l'exprimable, la marque de notre être éveillé intellectuel tout entier. Le destin est le nom d'une certitude intérieure qu'on ne doit pas décrire. On explique la nature du causal par un système de physique ou de la connaissance critique, par des nombres, par des analyses de concepts. On n'enseigne l'idée d'un destin que par l'art, par un portrait, une tragédie, la musique. Le premier demande une *discrimination*, donc une destruction, l'autre est de part en part *création*. D'où la relation du destin avec la vie, de la causalité avec la mort.

L'idée de destin est révélée par la peur cosmique d'une âme, son désir de lumière et de croissance, d'accomplir et de réaliser sa vocation. Elle n'est étrangère à personne, et seul l'homme tardif et déraciné des grandes villes, avec son sens des affaires et la puissance mécanisante de sa pensée sur l'intuition originelle, la perd de vue jusqu'au jour où, à une heure profonde, elle se présente à lui avec une clarté éblouissante qui foudroie toute causalité de la surface de l'univers. Car l'univers comme système d'enchaînements causaux est tardif, rare, et seule l'intelligence énergique des hautes

cultures en prend possession d'une manière sûre et presque artistique. La causalité couvre le concept de loi. Il n'y a *que* des lois causales. Mais de même que le causal renferme, selon la définition de Kant, une *nécessité de l'être éveillé pensant, forme fondamentale de ses rapports avec l'univers des choses*, ainsi les mots destin, fortune, vocation désignent une *nécessité de la vie* inéluctable. L'histoire réelle est lourde de destin, mais sans loi. On peut pressentir l'avenir, et il y a des yeux qui en sondent les mystères profonds, mais on ne peut le calculer. Le tact physionomique, qui permet d'extraire d'un visage une vie entière, de l'image d'une époque la destinée de peuples entiers, sans arbitraire, sans « système » est très loin de toute « cause » et de tout « effet ».

Celui dont l'esprit non physionomique, mais systématique, embrasse l'univers lumineux de ses yeux et se l'approprie au moyen d'expériences causales, finit par croire qu'il comprendra nécessairement le vivant par la seule perspective des causes et des effets, sans mystère, sans être intérieur dirigé. Mais celui qui comme Gœthe, comme tous les hommes dans la plupart des moments de leur être éveillé, ne subit que par les sens l'action de l'univers ambiant et *admet* cette impression en entier, celui-là sent le devenu en devenir, ventile le masque figé de la causalité en n'y réfléchissant *plus du tout*, et le temps lui apparaît non plus comme une énigme, un concept, une « forme », une dimension, mais comme une certitude intérieure, le destin même, dont le caractère de direction, *l'irréversibilité*, la vitalité sont le sens de l'aspect cosmique historique. *Destin est à causalité ce que le temps est à l'espace.*

Dans les deux plastiques *possibles* de l'univers, histoire et nature, physionomie de tout devenir et système de tout devenu, il règne donc ou le destin ou la causalité. Tous deux sont entre eux comme un sentiment de la vie et un mode de la connaissance. Chacun est le point de départ *d'un univers achevé et fermé en soi, mais pas de l'univers unique.*

Mais le devenir est à la racine du devenu, donc le *sentiment* intérieur et sûr d'un destin est aussi à la racine de la *connaissance* des causes et des effets. La causalité est — si l'on peut dire — un destin devenu, désorganisé, cristallisé en formes intellectuelles. Le destin lui-même, que tous les bâtisseurs de systèmes rationnels, comme Kant, ont passé sous silence, parce que leurs concepts fondamentaux étaient incapables d'atteindre la vie dont on les a *abstraits*, est au delà et en dehors de toute nature de l'entendement. Mais c'est lui qui le premier, comme élément originel, — historique et vivant — permet au principe mort et figé de la causalité d'apparaître dans les cultures très évoluées comme la forme et la condition d'une pensée tyrannique. L'être de l'âme antique est la *condition* de la genèse de la méthode de Démocrite, celui de l'âme faustienne la condition du système de Newton. On peut fort bien imaginer les deux cultures exemptes de toute science naturelle de style propre, mais il est impossible d'imaginer ces deux systèmes dont elles ne seraient pas à la source.

Nous apprenons ici une fois de plus dans quel sens le devenir et

le devenu, la direction et l'étendue se resserrent et se conditionnent l'un l'autre, selon que « nous sommes à la page » de l'histoire ou de la nature. Si l'« histoire » est cette plastique de l'univers où tout devenu s'adapte au devenir, il faudra aussi que ce soit le cas pour les résultats de la science naturelle. Et il n'existe en fait, pour l'historien, qu'une *histoire de la physique*. C'était un destin que la découverte à tel moment, de telle manière précise, de l'oxygène, de Neptune, de la gravitation, de l'analyse spectrale. Destin aussi la théorie phlogistique, celle des ondes lumineuses, la théorie cinétique des gaz, qui sont une interprétation par quelques esprits de certaines constatations d'*ordre général*, donc une conviction très personnelle, n'excluant point d'autres théories — « justes » ou « fausses » — dont la naissance était également possible. Et si ces théories ont disparu, tandis que les premières mènent l'image cosmique entière de la physique dans une direction déterminée, c'était encore là un destin et le résultat de l'impression d'une forte personnalité. Inversement, si la « nature » est cette conception qui voudrait assimiler rationnellement le devenir au devenu, donc la direction vivante à l'étendue figée, l'histoire aura tout au plus le droit d'apparaître dans un chapitre de la théorie de la connaissance, et c'est réellement ainsi que Kant l'eût conçue s'il ne l'avait, ce qui est plus caractéristique encore, complètement oubliée dans son système de la connaissance. Pour lui, comme pour tout systématique-né, la nature était « *l'* » univers; en parlant du temps sans en noter la *direction* et l'irréversibilité, il a montré qu'il parlait de la nature sans soupçonner la possibilité d'un autre univers, l'univers historique — qui était peut-être *pour lui* réellement impossible.

Mais la causalité n'a rien à faire avec le temps. Cela peut paraître un paradoxe sans égal dans un monde de Kantiens, qui ne se doutent même pas combien ils le sont. Pourtant, chaque formule de la physique moderne distingue *essentiellement* le comment et le quand ou le combien de temps. Le nexus causal, dès qu'on va au fond des choses, se borne rigoureusement à montrer qu'une chose a lieu, non *quand* elle a lieu. Il faut que l'« effet » soit posé nécessairement avec sa « cause ». Quant à sa *distance*, elle ressortit à un autre ordre. Elle est dans l'entendement même considéré comme un caractère de la vie, non de la chose entendue. La nature de l'étendue implique une victoire sur l'être dirigé. L'espace contredit le temps, *bien que le temps, plus profond, le précède et en soit la source*. La même primauté est revendiquée par le destin. Nous avons d'abord l'idée du destin, et seulement ensuite celle de *son contraire*, enfant de la peur, tentative de l'être éveillé pour bannir et vaincre l'inévitable fin et la mort au sein de l'univers sensible, le principe de causalité, par lequel la peur de la vie cherche à *se défendre* contre le destin *en fondant un autre univers envers et contre lui*. En tendant à sa surface sensible le nexus des causes et des effets, cet univers a créé une image logique de durée atemporelle, un *être* qu'il revêt du pathos entier de la pensée pure. Cette tendance réside dans le sentiment bien connu de toutes les cultures mûres : que le savoir est la puissance. Et l'on entend par là la puissance sur le destin. Le savant

abstrait, naturaliste, penseur en systèmes, dont l'existence spirituelle entière est fondée sur le principe de causalité, est un phénomène tardif de la *haine* inconsciente contre les puissances du destin, de l'Inintelligible. La « raison pure » nie toutes les possibilités en dehors d'elle. C'est ici l'origine de l'éternel conflit entre la pensée stricte et les grands arts. L'une se révolte, les autres se sacrifient. Un homme comme Kant se sentira toujours supérieur à Beethoven comme l'homme à l'enfant, mais il n'empêchera pas Beethoven de rejeter la « Critique de la raison pure » comme une misérable théorie de l'univers. La méprise de toute *théologie*, ce non-sens de tous les non-sens dans le cadre de la science pure, ne consiste pas ailleurs que dans sa tentative pour s'assimiler la matière *vivante* de toute connaissance naturelle — car au connaître il faut un connaissant, et si la *substance* de cette pensée est la « nature », l'*acte* de la pensée est l'« histoire » — et avec elle la vie même, par le principe mécanistique d'une causalité inverse. La théologie est une caricature de l'idée de destin. Ce que Dante sent comme *vocation* devient chez le savant un *but* de la vie. C'est la tendance propre et très profonde du darwinisme, conception intellectuelle de grand-citadin dans la plus abstraite des civilisations, et c'est aussi celle du matérialisme historique jailli de la même source et également mortel pour tout organisme de destin. Aussi l'élément morphologique du causal est-il un *principe*, mais celui du destin est une *idée* — impossible à « connaître », à décrire, à définir, capable seulement d'être vécue ou sentie intérieurement, que l'on ne comprend jamais ou dont on a pleinement conscience, comme le primitif et comme tous ceux des hommes tardifs qui sont vraiment importants, tels le croyant, l'amoureux, l'artiste, le poète.

Et ainsi le destin se révèle comme la *véritable manière d'être du phénomène primaire*, celui où l'idée vivante du devenir se développe immédiatement sous les yeux du spectateur. Ainsi l'idée de destin régit l'image cosmique entière de l'histoire, tandis que toute causalité, manière d'être des *objets* qui transforme l'univers de la sensation en *choses*, *propriétés et rapports* nettement distincts et délimités, régit et pénètre comme forme de l'entendement l'univers-nature, son *alter ego*.

Mais la question de savoir dans quelle mesure les enchaînements causaux au sein d'une image naturelle ou, ce qui est désormais la même chose, les destinées de cette image, sont viables, devient encore bien plus difficile quand on parvient à se rendre compte qu'il n'existe chez le primitif et l'enfant aucun univers ambiant complètement organisé de manière causale et que nous, hommes tardifs, dont l'être éveillé est bien sous la pression d'une pensée toute-puissante, aiguisée par le langage, nous pouvons tout au plus, même aux instants de l'attention la plus soutenue — les seuls où réellement « nous sommes à la page » strictement physique — *affirmer* que cette organisation causale est comprise dans la réalité qui nous entoure, même abstraction faite de ces instants. Nous admettons ce réel, « habit vivant de la divinité », à l'état éveillé, *physionomiquement*, sans arbitraire, en vertu d'une expérience profonde qui s'étend

jusqu'aux sources de la vie. Les traits *systématiques* sont l'expression d'un entendement libéré de la *sensation*, et nous soumettons avec eux l'image représentative de tous les temps et de tous les hommes à l'image momentanée que nous avons organisée nous-mêmes. Mais l'espèce de cette organisation, qui a une histoire où nous ne pouvons pénétrer en aucune manière, n'est pas l'effet d'une cause, elle est un destin.

10

Seuls le sentiment originel de la nostalgie et son interprétation dans l'idée de destin rendent dès lors accessible le *problème du temps*, dont la matière, pour autant qu'elle touche au thème de ce livre, doit maintenant être brièvement décrite. Par le *mot* temps, on évoque toujours quelque chose d'extrêmement personnel que nous avons appelé au début la *propriété*, dans la mesure où on en sent avec une certitude intérieure l'opposition à une *altérité* qui menace l'être individuel dans, avec et parmi les impressions de la vie sensible. Propriété, destin, temps sont des antinomies.

Le problème du temps, comme celui du destin, a été traité par tous les penseurs, qui se bornent à systématiser le devenu, avec une totale incompréhension. Dans la célèbre théorie de Kant, pas un mot qui fasse mention du caractère d'*être dirigé*. On n'a même pas à regretter une explication là-dessus. Mais qu'est-ce donc que le temps linéaire, le temps sans direction ? Tout vivant a — ici on ne peut que se répéter — une « vie », une direction, des instincts, une volonté, une *émotion* très profonde apparentée à la nostalgie et sans lien d'aucune sorte avec le « mouvement » du physicien. Le vivant est indivisible et non réversible, une fois né et jamais renaissant, son cours est absolument impossible à déterminer mécaniquement : tout cela relève de la nature du destin. Et le « temps » — le *sentiment* réel qu'évoque le son de ce mot, que la musique rend mieux que la parole, la poésie mieux que la prose — possède, par opposition à l'espace mort, ce caractère *organique* essentiel. Mais alors disparaît la possibilité, admise par Kant et tous les autres, de soumettre le *temps à côté de l'espace* à une même étude critique de la connaissance. L'espace est un *concept*. Le temps est un *nom* pour désigner un Incoercible, un symbole sonore qu'on entend très mal quand on veut le traiter aussi comme concept scientifique. Même le mot direction, impossible à remplacer, est, par son contenu optique, propre à induire en erreur. A preuve le concept de vecteur en physique.

Pour le primitif, le mot « *temps* » ne peut rien signifier. Il vit et s'en passe, parce qu'il ne sent pas le besoin de l'opposer à quelque chose d'autre. Il a bien un temps, mais dont il n'a pas conscience. Nous tous, à l'état éveillé, nous n'avons conscience *que* de l'espace, non du temps. L'espace « *est* » en effet, notamment dans et avec notre univers sensible, et nous le concevons comme chose étendue tant que nous menons la vie rêveuse, instinctive et contemplative

du « sage », comme espace au sens strict à nos moments d'attention soutenue. Au contraire, le « temps » est une *découverte* que nous ne faisons qu'en pensant; nous l'enfantons comme représentation ou concept et, beaucoup plus tard encore, nous sentons que nous *sommes le temps* nous-mêmes dans la mesure où nous vivons [1]. L'intelligence cosmique des hautes cultures projette, la première, sous l'impression mécanisante d'une « nature », par la conscience d'un espace, d'une mesure, d'un concept rigoureusement liés, l'image spatiale, le *fantôme* d'un temps [2] devant suffire à son besoin de tout comprendre, mesurer, organiser causalement. Et cette tendance qui apparaît très tôt dans chaque culture, signe de la perte d'innocence chez l'être, crée par delà le sentiment authentique de la vie ce que toutes les langues de culture appellent temps et qui est devenu pour l'esprit citadin une grandeur complètement *anorganique* aussi trompeuse que fréquente. Mais si les caractères identiques de l'étendue, de la limite, de la causalité signifient la conjuration et le bannissement, par la propriété psychique, des puissances étrangères — Gœthe parle un jour du « principe d'ordre intelligent que nous portons en nous, que nous voudrions imprimer comme un sceau de notre puissance sur tout ce qui nous touche — si toute loi est une contrainte que la peur cosmique impose à la matière obsédante, une défense intime de la vie, la conception du temps, considéré consciemment comme une représentation spatiale au sein de cet enchaînement, est un acte tardif de cette même défense, une tentative pour bannir par *la vertu du concept* l'angoissante énigme intérieure, devenue doublement angoissante pour l'intelligence mûre, parce qu'elle la contredit dans l'exercice de sa souveraineté. Il y a toujours une haine cachée dans l'acte spirituel par lequel on force une chose à rentrer dans le ressort de la loi, dans l'univers formel de la mesure. On *tue* le vivant en le resserrant dans l'espace privé de vie et qui prive de la vie. La mort est donnée avec la naissance, la fin avec l'accomplissement. Il *meurt* quelque chose dans la femme dès qu'elle conçoit; de là l'éternelle haine des sexes, fille de la peur cosmique. En un sens très profond, l'homme anéantit en engendrant, par l'acte procréateur dans l'univers sensible, par la « connaissance » dans l'univers spirituel. Le mot « connaître » avait encore chez Luther son sens dérivé de la procréation. La connaissance de la vie, qui est étrangère aux animaux, s'est élevée en même temps que celle de la mort à cette puissance qui gouverne l'être éveillé humain tout entier. *L'image* du temps a fait de la réalité la caducité.

La création du simple *nom* de temps était une rédemption sans égale. Nommer une chose par son nom, c'est acquérir un pouvoir sur elle; c'est une partie essentielle des arts magiques primitifs. On contraint les puissances mauvaises en les appelant par leur nom.

1. Même la vie sensible et la vie spirituelle sont le temps, seule l'*expérience* sensible ou spirituelle, l'*univers* donc, devient nature spatiale. Sur la parenté plus grande de la femme et du temps, cf. t. II.

2. La langue allemande — comme beaucoup d'autres — possède dans le mot *espace de temps* un signe prouvant que nous ne pouvons nous représenter la direction que comme étendue.

On affaiblit ou tue son ennemi en exécutant avec son nom certains procédés magiques. Il s'est conservé quelque chose de cette très vieille expression cosmique de la peur dans la tendance de toutes les philosophies dogmatiques à se libérer, soit par des concepts, soit en cas d'impossible par le simple énoncé du nom, de ce qui est incoercible et tout-puissant pour l'esprit. On nomme quelque chose l'« Absolu » et on se sent déjà supérieur à lui. La « philo-sophie », *amour* de la sagesse, est dans sa source très profonde la défense contre l'Incoercible. Ce qui est nommé, compris, mesuré, est aussi vaincu, figé, « tabou ». Encore une fois : « savoir c'est pouvoir ». Ici est la racine de la distinction que l'on fait entre les conceptions idéaliste et réaliste de l'univers, elle correspond au double sens du mot « crainte ». Les premières sont dues à la crainte respectueuse, les autres à la phobie de l'Incoercible. Les unes perçoivent par l'intuition, les autres veulent soumettre, mécaniser, rendre inoffensif. Platon et Gœthe admettent humblement le mystère, Aristote et Kant veulent le découvrir et l'annihiler. L'exemple le plus profond de cette arrière-pensée de tout réalisme est fourni par le problème du temps. L'élément inquiétant du temps, soit la vie même, est ce que l'on veut ici conjurer et anéantir par la magie de l'abstraction.

Tout ce que la philosophie, la psychologie et la physique « scientifiques » ont dit du temps — prétendue réponse à cette question : qu'« est » le temps ? qui n'aurait pas dû être posée — ne touche jamais le mystère même, mais simplement un fantôme *représentatif*, constitué dans l'espace, où l'on substitue à la vitalité de la direction, à son caractère de destin, l'image assurément très intériorisée d'une ligne, mais qui n'en demeure pas moins une reproduction mécanique, mesurable, divisible et réversible de ce qui est en fait impossible à reproduire : temps réductible mathématiquement à des expressions comme $\sqrt{t}$, t^2, t, qui n'excluent pas tout au moins un temps de grandeur zéro et des temps négatifs [1]. Sans aucun doute, le ressort de la vie, du destin, du temps *historique* vivant n'entre point ici en question. Il s'agit d'un système de signes rationnels dépouillés même de la vie sensible. Qu'on substitue dans un texte quelconque, philosophique ou physique, le destin au mot temps, et on sentira aussitôt la méprise de l'entendement, dépouillé de la sensation par le langage, et l'impossibilité du groupe « espace-temps ». Ce qu'on ne peut ni vivre ni sentir, mais seulement penser, prend nécessairement une constitution *spatiale*. Ainsi s'explique qu'aucun philosophe systématique n'ait rien su tirer des symboles sonores qui flairent le mystère et se perdent dans le lointain : le passé et le futur. Dans les explications de Kant sur le temps, ils n'apparaissent point. On ne voit pas non plus quel rapport ils auraient avec ses théories. N'est-ce pas le seul moyen, comme le montre avec clarté notamment l'analyse du vecteur à quatre dimen-

1. La théorie de la relativité, hypothèse technique qui est en train de détruire la mécanique de Newton, c'est-à-dire au fond sa conception du *problème du mouvement*, admet des cas où les expressions « plus tôt » et « plus tard » sont réversibles. Le fondement mathématique de cette théorie par Minkowski utilise des unités de temps *imaginaires* dans des buts de mesure.

sions[1], de séparer l'un de l'autre « l'espace et le temps » comme deux grandeurs *de même ordre* au sein d'une dépendance fonctionnelle? Dès 1813, Lagrange nommait la mécanique absolument une géométrie à quatre dimensions, et même le prudent concept newtonien du *tempus absolutum sive duratio* ne peut pas éviter cette transformation *rationnellement nécessaire* du vivant en simple étendue. J'ai trouvé un seul nom du temps, profond et respectueux, dans l'ancienne philosophie; il est dans les *Confessions* d'Augustin, XI, 14 : *si nemo ex me quærat, scio; si quærenti explicare velim, nescio.*

Quand les philosophes occidentaux d'aujourd'hui — ils le font tous — affirment que les choses sont « *dans le temps* » comme dans l'espace et que, « en dehors de » ces deux normes, rien ne peut être « pensé », ils posent simplement une deuxième espèce de spatialité à côté de l'espace habituel. C'est comme si l'on disait que l'espérance et l'électricité sont les deux formes de l'univers. Il n'aurait pas dû échapper à Kant, en parlant de « deux formes » de la sensibilité, qu'il est aisé scientifiquement de s'entendre sur l'espace — bien que l'*explication*, au sens vulgaire, dépasse les possibilités de la science, — mais qu'une entente de même style sur le temps se heurte à un échec complet. Le lecteur de la « Critique de la raison pure » et des « Prolégomènes » remarquera que Kant donne une démonstration serrée des rapports entre l'espace et la géométrie, mais qu'il évite scrupuleusement de fournir la même preuve pour les rapports du temps avec l'arithmétique. Ici, il s'en tient aux *affirmations* et, l'analogie des concepts ressassée à satiété, il masque la lacune *impossible à combler* et dont cette impossibilité même eût révélé l'instabilité de son système. Devant la question Où et Comment, le Quand demeure un univers pour soi : c'est la différence entre la physique et la métaphysique. Espace, objet, nombre, concept, causalité sont si étroitement apparentés qu'il est impossible, comme le prouvent d'innombrables systèmes manqués, d'en examiner un indépendamment de l'autre. La mécanique est chaque fois un portrait de la logique, et inversement. L'image de la pensée dont la psychologie décrit la structure fait pendant à l'univers spatial dont traite la physique contemporaine. Concepts et choses, principes et causes, déductions et processus se couvrent si complètement quant à la représentation, que le penseur abstrait a précisément succombé toujours à la tentation de représenter le « processus » intellectuel immédiatement par un graphique et un schéma, c'est-à-dire *spatialement* — on pensera aux tableaux des catégories d'Aristote et de Kant. Là où manque le schéma, là manque la philosophie — tel est le préjugé inavoué de tous les ouvriers systématiques envers les « contemplateurs », auxquels ils se sentent très supérieurs intérieurement. C'est pourquoi Kant courroucé de la pensée platonicienne en appelait le style « l'art du bavardage verbeux », et c'est pourquoi les philosophes de la chaire se taisent encore de nos jours sur la philosophie de Gœthe. On peut *dessiner*

1. Les dimensions sont x, y, z, t qui, dans les transformations, apparaissent entièrement équivalentes.

chaque opération logique; chaque système est une méthode *géométrique* pour manipuler les pensées. C'est pourquoi le temps ne peut, sans tomber victime de cette méthode, prendre place dans un « système ».

Par là se trouve réfuté aussi le préjugé vulgaire qui forge des rapports imaginaires entre le temps et l'arithmétique, entre l'espace et la géométrie, erreur à laquelle Kant n'aurait pas dû succomber, bien qu'on ne puisse guère attendre autre chose de l'incompréhension de Schopenhauer pour la mathématique de son temps. On a toujours confondu le nombre avec le temps parce que l'*action de compter*, qui est vivante, entre en un certain rapport avec le temps. Mais compter n'est pas un nombre, pas plus que dessiner n'est une figure. Compter et dessiner sont un devenir, les nombres et les figures un devenu. Kant et les autres ont eu en vue : là, l'acte vivant (de compter), ici, son résultat (les proportions de la figure finie). Mais le premier ressortit à la vie et au temps, le deuxième à l'étendue et à la causalité. Mon fait de calculer est soumis à la logique organique, mais ce que je calcule dépend de la logique anorganique. La mathématique *entière*, populairement parlant, l'arithmétique et la géométrie, répond aux questions Comment ? et Quoi ? relatives à l'ordre *naturel* des choses. La question opposée est celle du *Quand* des choses, question spécifiquement *historique*, qui concerne le destin, l'avenir, le passé. Tout cela est dans le mot de *calendrier* que l'homme naïf comprend absolument et sans équivoque.

Il n'y a nulle opposition entre l'arithmétique et la géométrie[1]. Comme l'a montré suffisamment le premier chapitre de ce livre, chaque espèce de nombre, grandeur euclidienne ou fonction analytique, ressortit entièrement à l'étendu et au devenu. Et laquelle donc des deux sciences comprendrait les fonctions cyclométriques, le principe du binôme, les surfaces de Riemann et la théorie des groupes ? Le schéma de Kant était déjà réfuté par Euler et d'Alembert avant d'avoir été mis sur pied, et seule leur ignorance de la mathématique de leur temps — en opposition radicale avec Descartes, Pascal, Leibniz, qui avaient tiré des profondeurs même de leur philosophie la mathématique de *leur* temps — pouvait conduire les philosophes postkantiens à admettre à peu près sans critique la croyance laïque à un rapport du temps et de l'arithmétique. Mais il n'existe aucun contact entre le devenir et un domaine quelconque de la mathématique. Même la conviction profondément fondée de Newton, en qui se cachait un excellent philosophe, selon laquelle il tiendrait en mains immédiatement dans le principe du calcul différentiel (des fluxions) le problème du devenir, donc du temps, — d'ailleurs de façon beaucoup plus subtile que Kant — même cette conviction était impossible à maintenir, malgré le nombre de ses adeptes encore aujourd'hui. Dans la genèse des fluxions newtoniennes, le problème métaphysique du mouvement avait joué un grand rôle. Mais depuis que Weierstrasse a montré l'existence de

1. Sauf dans la mathématique élémentaire, sous l'impression de laquelle sans doute la plupart des philosophes depuis Schopenhauer traitent ces questions.

fonctions constantes qui ne peuvent être différenciées qu'en partie ou pas du tout, cette entreprise, une des plus profondes qui aient jamais été tentées pour résoudre le problème du temps par la mathématique, est tombée en ruines.

II

Le temps est une antinomie de l'espace, tout comme on oppose à la pensée non le fait, mais d'abord le concept de la vie; à la mort non le fait, mais d'abord le concept de la naissance, de la génération. Cette antinomie a sa racine profonde dans la nature de l'être éveillé. De même que chaque impression sensible ne peut être remarquée que si on la distingue d'une autre, ainsi chaque espèce d'entendement, en tant qu'activité proprement critique, n'est possible que si on lui donne un nouveau concept comme contre-pôle du premier, ou si on réussit à réaliser par une sorte de barrière un couple conceptuel en opposition intérieure. Il n'y a pas de doute, et on l'a cru depuis longtemps, que tous les noms primaires, qu'ils désignent des objets ou des qualités, sont nés par groupes de deux. Mais c'est de la même manière aussi que, plus tard et même aujourd'hui, chaque mot nouveau prend corps comme reflet d'un autre existant. L'entendement guidé par le langage, incapable d'incorporer à son univers formel la certitude intérieure du destin, a créé le « temps » en partant de l'espace et pour le lui opposer. Sans cela, nous ne posséderions ni le nom, ni son contenu. Et cette morphologie va si loin qu'elle a fait naître du style antique de l'étendue un concept de temps spécifiquement antique, qui se distingue de l'indou, du chinois, de l'occidental, exactement comme dans le cas de l'espace.

C'est pour cette raison que le concept d'une forme d'art — également une « antinomie » — ne naît qu'après qu'on a déjà pris conscience d'une « matière » des œuvres d'art, c'est-à-dire quand le langage parlé de l'art a cessé d'être entièrement naturel et évident, comme il l'était sans doute encore au temps des constructeurs des pyramides, des châteaux mycéniens et des premières cathédrales gothiques. On prête tout à coup attention à la naissance des œuvres. Et c'est alors seulement que l'œil intelligent distingue un côté causal et un côté destin de tout art vivant. Dans toute œuvre révélant l'homme *entier*, le sens *entier* de l'être, la peur et la nostalgie se serrent de très près, mais sans se confondre. A la peur, au causal, appartient tout le « côté tabou » de l'art : les riches motifs, ouvragés dans des écoles sévères, par une longue discipline artisanale, conservés scrupuleusement et fidèlement transmis, tout ce qui se peut comprendre, apprendre, *compter*, toute la logique des couleurs, des lignes, des tons, de la construction, de l'ordre, donc la « langue maternelle » de tout bon maître et de toute grande époque. L'autre, qui s'oppose comme la direction à l'étendue, le développement et les destinées d'un art à ses principes et conséquences au sein de son langage formel, cet autre apparaît comme « génie », notamment dans la faculté plastique entièrement personnelle, dans la passion,

la profondeur et l'abondance créatrices des artistes *particuliers*, en opposition à toute simple maîtrise de la forme, et par-dessus tout cela encore, dans la vitalité de la race qui conditionne la croissance ou le déclin d'arts entiers; c'est ce « côté totémique » qui a fait qu'en dépit de toute esthétique, il n'y a point une méthode d'art atemporelle et seule vraie, mais une *histoire* de l'art à laquelle s'attache comme à tout vivant la marque d'irréversibilité.

L'architecture de grand style qui, seule de tous les arts, traite l'altérité génératrice de la peur, l'étendue immédiate, la *pierre*, est pour cette raison l'art primaire évident de toutes les cultures, le plus mathématique de tous, celui qui ne cède que pas à pas sa primauté aux arts particuliers citadins de la statue, de la peinture, de la composition musicale, avec leurs moyens formels plus mondains. Michel-Ange qui, de tous les artistes d'Occident, a peut-être le plus souffert du perpétuel cauchemar de la peur cosmique est aussi le seul de tous les grands maîtres de la Renaissance qui ne se soit jamais libéré de l'architectonique. Même en peinture, la surface colorée était pour lui de la pierre, du devenu, du figé, du *haï*. Sa méthode technique était la lutte acharnée contre les puissances hostiles du cosmos venant *à sa rencontre* sous la forme des matériaux, tandis que les couleurs chez Léonard, le *nostalgique*, produisent l'effet d'une matérialisation volontaire du psychique. Mais dans tout problème de grande architecture s'exprime une logique causale inexorable, voire une mathématique, notamment dans les colonnades antiques le rapport *euclidien de fardeau à portefaix*, dans le système « analytique » de l'aménagement des contreforts des voûtes gothiques le rapport *dynamique de matière à force*. La tradition maçonnique qui a existé ici et là et sans laquelle l'architecture égyptienne est impensable — elle naît à chaque période primitive et se perd régulièrement au cours de la période tardive — renferme la somme totale de cette logique de l'étendue. Mais la symbolique de la direction, du destin, est au delà de toute « technique » des grands arts et n'est guère accessible à l'esthétique formelle. Elle est, par exemple, dans la contradiction toujours sentie, mais jamais nettement élucidée ni par Lessing, ni par Hebbel, entre la tragédie antique et occidentale; dans la *succession* des scènes sur les reliefs égyptiens, en général dans la disposition *en séries* des statues, des sphinx, des salles de temples égyptiens; non dans le traitement, mais dans le choix des matériaux, depuis le diorite le plus dur jusqu'au bois le plus tendre, par lesquels on affirme ou nie l'avenir; non dans le langage formel, mais dans l'apparition et la disparition des arts particuliers : triomphe de l'arabesque sur la statue aux premiers temps du christianisme, insuccès de la peinture à l'huile baroque devant la musique de chambre; dans l'intention entièrement différente de la statuaire égyptienne, chinoise et antique. Tout cela n'est pas affaire de capacité, mais de nécessité, et c'est pourquoi ce n'est ni la mathématique ni la pensée abstraite, mais les grands arts, frères des religions contemporaines, qui donnent la clé du problème du temps, lequel ne peut guère être résolu sur le terrain de l'histoire *seule*.

12

Si la culture, comme nous l'entendons ici, est un phénomène primaire et le destin la logique organique de l'être, il en résulte que chaque culture doit nécessairement posséder sa *propre* idée du destin, et que le sentiment que chaque grande culture n'est rien d'autre que la réalisation figurée d'une âme unique de structure unique implique déjà cette conclusion. Cette conception d'âme unique, jamais répétée, dont chacun pour soi est entièrement conscient, c'est précisément ce que *nous* appelons destinée, hasard, providence, destin; l'homme antique Némésis, Ananke, Tyché, fatum; l'Arabe, Kismet, tous les autres autrement; c'est ce que nul ne saurait faire sentir entièrement à un Étranger, dont la vie est précisément l'expression de sa *propre* idée; c'est ce qui est impossible à décrire davantage par des mots.

J'ose appeler *euclidienne* la conception antique du destin. En effet, c'est la *personne* sensible et réelle d'Œdipe, son « moi empirique », bien plus, son σῶμα, que le destin pousse et repousse. Œdipe se plaint [1] du mal que Kréon lui a causé dans son *corps* et de ce que l'oracle [2] concerne son *corps*. Et dans les Choéphores (704), Eschyle parle d'Agamemnon comme d'un « corps royal dirigeant les flots ». C'est du même mot σῶμα que les mathématiciens désignent leurs corps plus d'une fois. Mais le destin *analytique* du roi Lear, pour parler encore ici comme la mathématique correspondante, consiste entièrement en rapports intérieurs obscurs : l'idée de paternité apparaît, des fils psychiques se nouent à travers le drame, incorporels, supraterrestres et étrangement éclairés par la deuxième tragédie contrepointique qui se prépare dans la maison de Gloster. Lear finit par n'être plus qu'un simple nom, un point central pour quelque chose d'illimité. *Cette* conception du destin est « infinitésimale », s'étend sur une spatialité infinie et à travers des temps sans fin; elle n'a aucun point de contact avec l'être corporel euclidien, elle ne touche *que* l'âme. Le roi dément placé entre le fou et le mendiant dans la lande, au milieu de la tempête, c'est le contrepied du groupe Laocoon. C'est la souffrance faustienne opposée à l'apollinienne. Sophocle a écrit un drame sur Laocoon. Sans aucun doute, il n'y était point question de *pure souffrance psychique*. Antigone meurt comme corps pour avoir enterré le corps de son frère. Il suffit de nommer les noms d'Ajax et de Philoctète à côté de ceux du Prince de Hombourg et du Tasse de Gœthe pour suivre à la trace, jusqu'aux sources de la création artistique, la différence entre la grandeur et le rapport.

Nous touchons ainsi à un autre enchaînement d'une grande symbolique. On appelle le drame d'Occident un *drame de caractère* et on devrait appeler le drame antique un *drame de situation*. On souligne par là ce que l'homme des deux cultures éprouve propre-

1. Œdipe-roi 242. Cf. Rudolf Hirzel : *Die Person*, 1914, p. 9.
2. Œdipe à Colonne, 355.

ment comme étant la forme fondamentale de sa vie, et donc ce qu'il pose comme problème du tragique, du destin. Si on appelle *irréversibilité* la direction de la vie et qu'on scrute le sens fécond du mot « trop tard », par lequel un fragment fugitif du présent tombe au pouvoir de *l'éternel* passé, on sentira la source première de tout dénouement tragique. Le *temps*, c'est le tragique et les cultures particulières se distinguent d'après leur sentiment du temps. C'est pourquoi les deux cultures qui ont affirmé ou nié le temps avec le plus de passion sont aussi les seules qui ont développé une tragédie de grand style. Nous avons en présence une tragédie antique *du moment* et une tragédie occidentale du *développement de cours entiers de la vie*. C'est le sentiment qu'avaient d'elles-mêmes une âme ahistorique et une âme historique à l'extrême. Notre tragédie est née du sentiment d'une *logique inexorable du devenir*. *Le Grec sentait l'alogique, le hasard aveugle du moment*. La vie du roi Lear approche d'une catastrophe en mûrissant intérieurement, celle du roi Œdipe se heurte tout à coup à une situation extérieure. Et l'on comprend dès lors les raisons de la croissance et du déclin, en même temps que le drame occidental, d'un puissant art du portrait — qui atteint son apogée chez Rembrandt — espèce d'art historique et biographique, qui devait *donc* être interdit sous les peines les plus sévères dans la Grèce classique à l'apogée du théâtre attique; on pensera à l'interdiction d'offrir en sacrifice des statues icones et au fait que — depuis Démétrios d'Alopek (400) — une espèce d'art du portrait, timide, idéalisant, naquit juste au moment où les légères pièces de société de la « comédie moyenne » repoussèrent la grande tragédie à l'arrière-plan. Au fond, toutes les statues grecques portent un masque uniforme, comme les acteurs du théâtre dionysien. Toutes expriment des attitudes et des situations *somatiques* de la manière la plus rigoureuse. Physionomiquement muettes, elles sont, corporellement, *nécessairement nues*. Les têtes caractéristiques de personnes particulières déterminées et d'après nature n'apparaissent pour la première fois qu'à la période hellénistique. Et nous revenons ainsi aux deux univers mathématiques opposés, dont l'un avait pour but le calcul de résultats palpables, tandis que l'autre poursuit la recherche morphologique du caractère des groupes de rapports, de fonctions, d'équations, en général d'éléments formels de même ordre, qu'il fixe *comme tels* dans une formule de loi.

13

L'aptitude à vivre l'histoire présente et la manière de la vivre, de vivre aussi et surtout son *propre* devenir, diffèrent beaucoup d'homme à homme.

Chaque culture a déjà un mode strictement individuel de voir l'univers comme *nature*, de le connaître, ou, ce qui revient au même, elle a sa nature spécifique propre, qu'aucune autre espèce humaine ne peut posséder sous une forme exactement identique. Mais dans

une mesure beaucoup plus grande encore, chaque culture et dans chacune chaque individu, à des différences de degrés moindres, a une certaine espèce d'histoire qui lui est absolument propre, dans l'image et le style de laquelle il perçoit, sent et vit immédiatement le devenir général et personnel, intérieur et extérieur, historique universel et biographique. Ainsi la tendance autobiographique de l'humanité occidentale, qui apparaît d'une manière touchante dans la confession auriculaire dès la période gothique, est absolument étrangère à l'humanité antique. A l'opposé de la conscience historique extrême de l'Europe occidentale, il y a l'inconscience historique quasi rêveuse de l'Indou. Et que voyaient les hommes magiques, depuis les premiers chrétiens jusqu'aux penseurs islamiques, quand ils prononçaient le mot d'histoire universelle ? Mais s'il est déjà très difficile de se faire une représentation exacte de la nature de l'univers ambiant causalement construit par d'autres hommes, bien que l'élément spécifique connaissable de cet univers se soit condensé en unité et en système communicables, il est tout à fait impossible à nos propres forces psychiques de scruter entièrement l'aspect de l'univers historique des cultures étrangères, image du devenir due à des âmes d'une constitution entièrement différente. Ici subsistera toujours un reste d'autant plus inaccessible à nous que notre propre instinct historique, notre tact physionomique, notre connaissance des hommes seront plus réduits. Et pourtant, la solution de *ce* problème est une condition de toute compréhension plus profonde de l'univers. L'ambiance historique des autres est une *partie d'eux-mêmes* et l'on ne comprendra bien que ceux dont on connaît le sentiment du temps, l'idée du destin et le degré de conscience de leur vie intérieure. Il nous faut donc emprunter à la symbolique de la culture extérieure ce que l'absence de confession ne permet pas de découvrir immédiatement. Ce n'est qu'ainsi qu'on rendra accessible ce qui est inintelligible en soi, et c'est ce qui donne au style historique d'une culture et aux grands symboles temporels qui en dépendent leur valeur inappréciable.

Comme un de ces symboles qui n'ont guère été compris jusqu'ici, nous avons cité l'*horloge*, création de cultures hautement développées qui s'enveloppe de mystère à mesure qu'on y réfléchit davantage. L'antiquité a pu s'en passer — non sans préméditation; longtemps après Auguste, elle mesurait [1] encore le jour d'après la longueur de l'ombre des corps, bien que clepsydres et cadrans solaires fussent d'usage constant dans les deux plus anciens univers de l'âme égyptienne et babylonienne en relation avec une chronologie rigoureuse et un regard profond sur le passé et l'avenir [2]. Mais l'être antique, euclidien, achevé, ponctiforme, était entièrement circonscrit dans le moment présent. Rien ne devait l'engager dans le passé et l'avenir. *L'archéologie et sa réciproque psychique, l'astrologie*, manquaient à l'homme antique authentique. Pas plus que les haruspices et les

1. Diels : *Antike Technik*, 1920, p 159.
2. Depuis 400 environ, des savants d'Attique et d'Ionie ont construit des cadrans solaires primitifs; on y ajouta depuis Platon des clepsydres encore plus primitives; mais l'une et l'autre formes imitent des modèles de beaucoup supérieurs du vieil Orient sans toucher au sentiment de la vie antique. Cf. Diels, p. 160 sq.

augures étrusco-romains, les oracles et les sibylles antiques ne veulent annoncer l'avenir lointain, mais se bornent à conseiller sur des cas *isolés*, *immédiats*, *imminents*. Et il n'existait pas davantage une chronologie pénétrant dans la conscience de tous les jours, car les olympiades n'étaient qu'un expédient littéraire. L'important n'est pas qu'un calendrier soit bon ou mauvais, mais pour qui il est fait et si la vie publique se règle sur lui. Dans les villes antiques, rien qui rappelle la durée, la préhistoire, l'avenir imminent, ni ruines pieusement entretenues, ni œuvre préconisée pour les générations à naître, ni matériaux choisis à dessein malgré les difficultés techniques. Le Grec dorien a fermé les yeux sur la technique mycénienne de la pierre, pour recommencer à bâtir en bois et en argile, malgré les modèles de Mycène et d'Égypte et malgré la richesse de son pays en pierre de la meilleure qualité. Le style dorique est un style de bois. Encore au temps de Pausanias, le temple de Hera sur l'Olympe montrait sa dernière colonne de bois qui n'avait pas été changée. Dans une âme antique, il manque l'organe propre de l'histoire, la *mémoire* au sens qu'elle a toujours ici, celle qui conserve toujours actuelle l'image du passé [1] personnel derrière laquelle se trouve celle du passé national et historique universel, ainsi que le cours de la vie intérieure de soi et *non de soi seul*. Il manque le « temps ». L'historien voit apparaître immédiatement derrière son propre présent un arrière-plan qui n'est plus d'ordre temporel, c'est-à-dire intérieur et historique, et qui embrasse chez Thucydide déjà les guerres persiques, chez Tacite les révolutions des Gracques, et il en était de même des grandes maisons de Rome dont la tradition n'était rien d'autre qu'un roman. — On pensera à l'assassin de César, Brutus, croyant fermement à son aïeul fameux. La réforme du calendrier par César peut presque passer pour un acte d'émancipation du sentiment de la vie antique; mais César pensait aussi à abandonner Rome et à transformer la Cité-État en empire dynastique, soumis par conséquent au symbole de la *durée* et ayant son centre de gravité à Alexandrie, qui fut la ville natale de son calendrier. Son assassinat est comme une dernière révolte de ce sentiment de la vie précisément incarné dans la polis, dans l'*urbs Roma* hostile à la durée.

Même alors, on vivait chaque heure, chaque jour pour soi. En Grèce comme à Rome, cele est vrai de l'individu, de la cité, de la nation, de la culture entière. Les cortèges de triomphe, les orgies des palais et les jeux de cirque, tout ruisselants de force et de sève sous Néron et Caligula, qui sont seuls décrits par Tacite, Romain authentique, tandis qu'il n'a ni un mot ni un regard pour la lente évolution de la vie dans le vaste paysage provincial, sont l'expression dernière et magnifique de ce sentiment euclidien de l'univers qui déifie *le corps et le présent*. Les Indous, dont le Nirvâna s'exprime

1. Image ordonnée pour nous par la chronologie chrétienne et le schéma Antiquité-Moyen-âge-Temps modernes; on a édifié sur cette base, dès les premiers jours du gothique, des images historiques de la religion et de l'art où vivent constamment bon nombre d'Occidentaux. Supposer la même image chez Platon et Phidias — alors qu'elle vaut déjà au suprême degré chez les artistes de la Renaissance dont elle a déterminé tous les jugements de valeur — est une impossibilité absolue.

aussi par l'absence de toute chronologie, ne possédaient pas non plus d'horloges, *donc* d'histoire, de mémoire, de souci. Ce que nous appelons histoire indoue, selon notre vocation historique éminente, s'est réalisé sans la moindre conscience de soi. Le millénaire de culture indoue, des Védas au Bouddha, est pour nous comme les mouvements d'un homme endormi. Ici, la vie était *réellement* un rêve. Rien n'est plus éloigné de cet indouisme que le millénaire de culture occidentale. Jamais, même dans la Chine « contemporaine » de Dschou, avec son sens très aigu des périodes et des époques, on n'était aussi éveillé et aussi conscient; jamais temps n'a été plus profondément senti ni vécu avec la pleine conscience de sa direction et de sa mobilité chargée de destin. *L'histoire d'Europe occidentale est un destin voulu, celle de l'Inde un destin fortuit.* Chez l'être antique, les années ne jouent aucun rôle, chez l'Indou les décades n'en jouent guère, chez nous l'heure, la minute et enfin la seconde sont d'importance. Ni Grec ni Indou n'auraient pu se représenter la tension tragique des crises de l'histoire, dans lesquelles le moment exerce déjà une action tyrannique, comme aux premiers jours d'août 1914. Mais de profonds Occidentaux vivent ces crises aussi *en eux-mêmes*, le Grec authentique jamais. Par-dessus notre paysage résonnent jour et nuit, des milliers de tours, les coups de cloche qui enchaînent constamment le futur au passé et dissolvent dans un rapport grandiose le moment fugitif de l'« antique » présent. L'époque marquant la naissance de cette culture, celle des empereurs saxons, a déjà vu aussi l'invention des horloges à roues [1]. Sans la plus scrupuleuse des chronologies — *chronologie du devenir* correspondant entièrement à notre besoin immense d'archéologie, c'est-à-dire au besoin de conserver, d'exhumer, de réunir tout ce qui est arrivé — l'homme occidental est impensable. Le baroque renchérit encore sur le gothique en ajoutant au symbole de l'horloge le symbole grotesque de la montre qui accompagne partout l'individu [2].

A côté du symbole de l'heure et aussi profond, aussi incompris que lui, il y a celui des formes significatives de *sépulture*, telle que toutes les grandes cultures la consacrent par le culte et par l'art. Le grand style indou commence par des temples-tombeaux, celui de l'antiquité par des vases mortuaires, l'égyptien par des pyramides, le chrétien primitif par des catacombes et des sarcophages. Aux époques primitives, les nombreuses formes possibles de sépulture étaient encore confuses et chaotiques, dépendantes de mœurs tribales et de nécessités extérieures ou de l'opportunité. Mais bientôt chaque culture éleva au rang de symbole suprême l'une ou l'autre forme. Ici, l'homme antique a extrait d'un sentiment très profond et inconscient de la vie la forme de *l'incinération*, acte destructeur par lequel il exprimait vigoureusement son être euclidien

1. Oserai-je supposer que les cadrans solaires babyloniens et les clepsydres égyptiennes leur sont « contemporains », donc nés au seuil du 3ᵉ millénaire préchrétien? L'histoire de l'heure est inséparable intérieurement de celle du calendrier, et c'est pourquoi il faut admettre aussi que les cultures chinoise et mexicaine, en raison de leur profond sens historique, ont de bonne heure inventé et acclimaté chez elles des procédés chronologiques.

2. Il faut pénétrer dans les sentiments d'un Grec qui apprendrait tout à coup cette coutume.

lié au présent et au tangent. Il ne *voulait* point d'histoire, point de durée, ni passé ni futur, ni souci ni solution, et il *détruisait* donc ce qui n'avait plus de présent : le *corps* de Périclès et de César, de Sophocle et de Phidias. Mais l'âme rejoignait le cortège *informe* des divinités, en l'honneur desquelles on cessa de bonne heure de célébrer les cultes ancestraux et les fêtes des âmes des membres vivants de la famille; ce cortège est la plus forte antithèse de nos *lignées d'ancêtres et de nos arbres généalogiques* éternisés avec toutes les marques de l'ordre historique sur les tombeaux de famille des maisons occidentales. Aucune autre culture ne ressemble ici à l'antique[1] — sauf une exception caractéristique, la première période védique de l'Inde. Remarquons-le bien : la première période dorico-homérique, dans l'Iliade surtout, entourait cet acte avec tout le pathos d'un symbole récemment créé, tandis que dans les tombes de Mycène, Tiryns, Orchoménos, les morts, dont les combats avaient peut-être été précisément le germe de cette épopée, étaient enterrés à peu près à la manière égyptienne. Lorsque à l'époque impériale apparut, à côté de l'urne funéraire, le sarcophage, « mangeur de chair[2] », — chez les Chrétiens, les Juifs et les Païens — un nouveau *sentiment du temps* était éveillé, exactement comme lorsque au fossoyeur mycénien succéda l'urne homérique.

Et les Égyptiens qui conservaient leur passé si consciencieusement dans la mémoire, dans la pierre et les hiéroglyphes qu'aujourd'hui encore, après quatre millénaires, nous pouvons déterminer les années de règne de leurs rois, en éternisaient aussi les corps, de telle sorte que les grands pharaons — symbole d'une majesté qui fait frémir — reposent encore maintenant dans nos musées avec leurs traits physionomiques reconnaissables, tandis que des rois doriens les noms mêmes ont disparu. Nous savons à quelle date sont nés ou morts presque tous les grands hommes depuis Dante. Cela nous paraît évident. Mais au temps d'Aristote, à l'apogée de la spiritualité antique, on ne savait plus avec certitude si Leucippe qui fonda l'atomisme et fut contemporain de Périclès — à peine un siècle auparavant ! — *avait vécu réellement*. Cela correspondrait chez nous à une incertitude sur l'existence de Giordano Bruno ou à une confusion complète de la Renaissance avec les époques légendaires.

Et ces musées même où nous entassons la somme entière du passé sensible et corporel qui est devenu et qui subsiste, ne sont-ils pas aussi un symbole de rang suprême ? Ne doivent-ils pas, comme une momie, conserver le « corps » de l'évolution culturale tout entière ? Ne collectionnons-nous pas les innombrables dates dans des milliards de livres imprimés, ainsi que *toutes les œuvres de toutes*

1. Chez les Chinois, le culte des ancêtres entourait d'un rigoureux cérémonial l'organisation *généalogique*. Mais tandis qu'il devient ici de plus en plus le centre de toute piété, il passe, dans l'antiquité, tout à fait à l'arrière-plan, cédant aux cultes des divinités présentes, et c'est à peine s'il existait encore à Rome.

2. Par allusion évidente à la « résurrection de *la chair* » (ἐκ νεκρῶν). Le changement profond, à peine encore compris de nos jours, survenu dans la signification de ce mot vers l'an 1000, s'exprime de plus en plus dans le mot d'« immortalité ». Avec la résurrection qui triomphe de la mort, le temps commence pour ainsi dire à nouveau dans l'espace cosmique; avec l'immortalité, il triomphe de cet espace.

les cultures mortes dans ces centaines de milliers de bibliothèques citadines d'Occident, où chaque fragment particulier de la masse unifiée est détourné de son but réel, qui est le moment fugitif — le *seul* sacré pour l'âme antique — et dissous dans une infinie mobilité du temps ? Qu'on réfléchisse à ce que les *Hellènes* appelaient « Museion » et on verra quel sens profond est caché dans la transformation de l'usage de ce mot.

14

C'est le *sentiment primaire du souci* qui domine la physionomie de l'histoire d'Occident, aussi bien que de celle d'Égypte et de la Chine, et qui donne aussi sa forme à la symbolique de l'Eros, dans lequel est représenté le flux éternel de la vie apparaissant sans cesse dans la suite des générations d'individus. L'être ponctiforme euclidien de l'antiquité ne sentait là encore que le présent et le tangent des actes décisifs : de la génération et de la naissance. Il plaçait en conséquence au centre des cultes de Déméter les souffrances de la femme qui enfante; dans l'univers antique en général, le symbole dionysien du *phallus*, qui est l'emblème d'une sexualité absolument vouée au moment présent où elle oublie le passé et l'avenir. Il correspond à son tour, dans l'univers indou, à l'emblème du lingam et au culte de la déesse Parvati. Dans les deux cultures, l'homme se sent identifié à la nature, à la plante et sacrifié au sens du devenir sans volonté et *sans souci*. Le culte domestique du Romain concernait le *genius*, c'est-à-dire la force génératrice du père de famille. Le souci profond et réfléchi de l'âme occidentale y répond par le symbole de l'amour maternel, qui apparaît à peine à l'horizon du mythe antique, comme dans la plainte de Perséphone ou la statue assise, déjà hellénistique, de la Déméter de Cnide. La mère portant l'enfant — l'avenir — dans son sein : le culte de Marie en ce sens nouveau, faustien, n'a commencé de croître qu'aux siècles gothiques. Raphaël lui a donné son expression suprême dans la Madone sixtinienne. Elle n'*est pas* chrétienne en général car le christianisme magique avait déjà élevé Marie Theotokos, mère de Dieu, à un symbole tout à fait différent de sentiment. La mère apaisante est aussi étrangère à l'art christiano-byzantin qu'à l'hellénique, bien que pour des raisons différentes; il est certain que Gretchen du Faust est, par la magie profonde de son inconsciente maternité, plus proche des madones gothiques que toutes les Maries des mosaïques de Byzance et de Ravenne. Pour l'intériorité de ces rapports, on est ému de la concordance absolue entre la madone portant l'enfant Jésus et Isis portant l'enfant Horus — toutes deux sont des mères *soucieuses* — ainsi que de la disparition de ce dernier symbole durant des millénaires et pendant toute la durée des cultures antique et arabe, qui n'y pouvaient trouver aucun sens, pour être réveillé enfin dans l'âme faustienne.

Du souci maternel, la route mène au souci des pères et par là au symbole temporel suprême manifesté dans les grandes cultures :

l'État. Ce que la mère voit dans son enfant, avenir et continuité de sa propre vie, de telle sorte que l'amour maternel exclut pour ainsi dire la séparation des individus, les hommes le trouvent dans la communauté armée par laquelle ils assurent la maison et le foyer, la femme et l'enfant et avec eux le peuple entier, son avenir, son activité. L'État est la forme intérieure, l'« être en forme », d'une nation, et l'histoire, au sens sublime, est la pensée que cet être n'est pas mobilité, mais mouvement. La *femme mère est l'histoire, l'homme guerrier et politique fait l'histoire.*

C'est là que l'histoire des hautes cultures montre encore trois exemples de formations politiques soucieuses : l'administration égyptienne dès l'Ancien Empire, depuis 3000 av. J.-C.; l'État primitif de Dschou en Chine, dont le Dschou-li a esquissé un tableau de son organisation tel qu'on n'osa pas croire plus tard à l'authenticité de ce livre; et les États d'Occident, dont la prévoyante constitution trahit une volonté d'avenir impossible à dépasser désormais. En face d'eux, l'image du sacrifice le plus complet au moment et à ses hasards apparaît encore deux fois : dans l'État antique et indou. Malgré les différences intrinsèques du stoïcisme et du bouddhisme qui sont les voix séniles des deux univers, en contradiction avec le sentiment historique du souci, ils ont un caractère commun dans le mépris de l'action, de l'énergie organisatrice, de la conscience du devoir, et c'est pourquoi dans les cours royales de l'Inde et sur le *forum* des cités antiques nul n'a pensé au lendemain, ni pour sa personne propre ni pour la collectivité. Le *carpe diem* de l'homme apollinien valait aussi pour l'État antique.

Il en est de la politique comme de l'économique, autre aspect de l'être historique. A l'amour antique indou, qui commence et finit dans la jouissance du moment, correspond la vie à la fortune du pot. Il y a une organisation économique de grand style en Égypte, où elle remplit l'image entière de la culture et parle encore à nous aujourd'hui dans des milliers de tableaux pleins d'ordre et de diligence; en Chine, où le mythe des dieux et des empereurs légendaires croise constamment l'histoire autour des devoirs sacrés de la culture du sol; enfin en Europe occidentale, dont l'économie commença par les cultures exemplaires des ordres religieux et atteignit son sommet dans une science propre, l'économie politique, qui fut dès l'origine une *hypothèse technique*, enseignant proprement non ce qui est arrivé, mais ce qui devait arriver. Dans l'antiquité, au contraire, pour ne rien dire de l'Inde, on vivait au jour le jour, — malgré le modèle égyptien, qu'on avait sous les yeux — et l'on s'adonnait au grappillage en guettant non seulement les richesses acquises, mais aussi les richesses possibles, afin d'en gaspiller aussitôt le superflu éventuel en largesses à la plèbe. Examinez tous les hommes d'État antiques, Périclès et César, Alexandre et Scipion, et même les révolutionnaires comme Cléon et Tib. Gracchus : aucun d'eux n'a pensé à l'avenir économique. Aucune ville n'a entrepris le drainage ou le défrichement d'une région, l'introduction et l'acclimatation de méthodes meilleures, d'espèces animales ou végétales. On comprend très mal la « réforme agraire »

des Gracques quand on l'interprète en Occidental : comme s'ils voulaient faire des leurs un parti de *possédants*. Rien n'était plus éloigné de la pensée des Gracques qu'une éducation agricole ou même un redressement de la culture du sol italique. On laissait approcher l'avenir, on n'essayait pas d'agir sur lui. Et c'est pourquoi le socialisme — non la théorie de Marx, mais le socialisme pratique et prussien fondé par Frédéric Guillaume Ier, qui précéda l'autre et le vaincra à son tour — est par sa parenté profonde avec l'Égyptianisme l'opposé du stoïcisme économique de l'antiquité, égyptien par son large souci pour les rapports économiques durables, par son éducation de l'individu en vue des devoirs envers la collectivité, par l'apothéose du labeur qui affirme le temps et l'avenir.

15

L'homme moyen de toutes les cultures ne remarque dans la physionomie de tout devenir, le sien propre comme celui de son entourage vivant, que le côté extérieur immédiatement tangible. La somme de ses expériences, intérieures ou extérieures, remplit le cours de ses jours comme une simple succession de faits. L'homme important sent le premier, derrière l'enchaînement populaire de la surface historique mouvante, une profonde logique du devenir, qui se manifeste dans l'idée de destin et qui fait justement apparaître comme fortuits les incidents superficiels de chaque jour, pauvres de signification.

Entre le destin et le hasard, il semble n'y avoir d'abord qu'une différence de degré matérielle. Ainsi l'on appellera hasard le passage de Gœthe à Sesenheim, destin son départ pour Weimar. Le premier semble un épisode, le second une époque. Mais il est clair que la distinction dépend du rang intérieur de l'homme qui l'a faite. La foule verra dans la vie même de Gœthe une série de hasards anecdotiques : peu sentiront avec stupeur la nécessité symbolique immanente à chacun d'eux, même au plus insignifiant. Mais peut-être la découverte du système héliocentrique par Aristarque était-elle pour l'antiquité un hasard insignifiant, la prétendue redécouverte de Copernic, au contraire, un destin pour la culture faustienne ? Était-ce un destin si, contrairement à Calvin, Luther ne fut point organisateur — et pour qui ? Pour l'unité du protestantisme, des Allemands et des Occidentaux en général ? Tib. Gracchus et Sylla furent-ils des hasards et César un destin ?

Ici le domaine de l'entendement discursif est dépassé, ce qui est destin et ce qui est hasard ressortit aux expériences décisives de l'âme individuelle ou de celle de cultures entières, et il est vain d'essayer même de comprendre les deux dans une théorie de la connaissance. Que jamais réflexion critique n'arrive à montrer le moindre souffle du destin, c'est là une certitude intérieure sans laquelle l'univers du devenir reste clos. Connaître — distinguer en jugeant — et parmi le connu, — choses, propriétés ou situations bien nettes — constater des rapports *causaux* est une seule et même

chose. Celui qui approche de l'histoire *par le jugement* n'y trouvera que des dates. Mais ce qui agit au fond d'elle, soit providence ou fatalité, ne peut être que vécu dans l'accident en cours ou devant l'image de l'accident arrivé, vécu notamment avec cette certitude muette émouvante que la tragédie authentique éveille chez le spectateur non critique. Destin et hasard forment toujours une antithèse, où l'âme essaie d'inclure ce qui ne peut être *que* sentiment, expérience et vision intérieures, et que les créations les plus profondes de la religion et de l'art peuvent seules éclairer pour ceux qui y sont *prédestinés*. Pour évoquer — le mot est son et fumée — ce sentiment primaire de l'être vivant qui donne à l'image cosmique de l'histoire un sens et une substance, je ne connais rien de mieux qu'une strophe de Gœthe, la même qui a servi de dédicace dans ce livre pour en marquer l'intention fondamentale :

« Lorsque dans l'Infini la même impulsion
Réitère sans cesse une éternelle course;
Lorsque le firmament dans sa contraction
Tend ses mille froncis, resserre sa Grande Ourse :
Un torrent d'allégresse, en sourdant des objets,
De l'astre le plus proche à l'étoile lointaine,
Noie nos passions, éteint nos préjugés
Dans le calme éternel du Seigneur qui nous mène. »

A la surface des événements cosmiques règne *l'imprévu*. Il adhère comme marque distinctive à tout événement isolé, à toute décision particulière, à toute personne individuelle. Nul n'a prévu le bond de l'Islam dans l'apparition de Mohammed, ou Napoléon dans la chute de Robespierre. L'arrivée des grands hommes, ce qu'ils entreprennent, le succès de ces entreprises — sont incommensurables : personne ne sait si une évolution puissante en germe s'achèvera à grands traits, comme la noblesse romaine, ou tombera victime du sort, comme les Hohenstaufen et la culture Maya tout entière. Et il en est de même dans l'histoire géologique, en dépit de toute la science naturelle, des destinées de chaque espèce animale ou végétale, et par delà celles-ci, de la planète elle-même et de tous les systèmes solaires ou des voies lactées. L'insignifiant Auguste a fait époque, le grand Tibère a passé sans influence. Il n'en est pas autrement du sort des artistes, des œuvres et des formes d'art, des dogmes et des cultes, des théories et des découvertes. Qu'un seul élément ait subi un destin dans les tourbillons du devenir et qu'un autre soit devenu destin, trop souvent pour tout l'avenir, si bien que le premier a péri dans le flux de la superficie historique et que le second a créé l'histoire, c'est un fait qu'il faut expliquer sans cause ni raison et qui a cependant une nécessité très profonde. Et c'est pourquoi la parole d'Augustin, prononcée à propos du temps dans un moment intérieur, vaut aussi pour le destin : *si nemo ex me quærat, scio ; si quærenti explicare velim, nescio.*

L'idée de la grâce dans le christianisme occidental, grâce acquise par le sacrifice de Jésus et qui consiste dans la liberté de la volonté,

exprime ainsi le hasard et le destin dans une suprême conception éthique. Soumission (péché) et grâce — cette polarité qui ne peut être qu'une forme de sentiment, de vie émotive, jamais un objet d'expérience savante, renferme l'être de chaque homme réellement important de cette culture. Même pour les protestants, même pour les athées, même si elle se dissimule derrière quelque concept d'« évolution » scientifique émanant d'elle en droite ligne [1], elle est la source de toute confession, de toute autobiographie écrite ou peinte, qui était étrangère à l'homme antique dont le destin était d'une forme différente. Elle est le sens suprême des portraits de soi-même par Rembrandt et de la musique de Bach à Beethoven. Qu'on appelle soumission, providence ou évolution intérieure [2] ce qui donne quelque parenté aux courants vitaux de tous les hommes d'Occident — il restera toujours inaccessible à la pensée. La volonté libre est une certitude intérieure. Mais quoi qu'on veuille ou fasse — ce qui résulte réellement et qui est la conséquence de toutes nos décisions, rapides, surprenantes, imprévisibles pour chacun, *dépend* d'une nécessité plus profonde et est, pour le regard clairvoyant qui plane par-dessus l'image du passé le plus lointain, soumis à un ordre supérieur. L'insondable peut être ici senti comme une grâce, si le destin a été l'accomplissement d'une volonté. Qu'est-ce qu'ont voulu Innocent VII, Luther, Loyola, Calvin, Jansen, Rousseau, Marx, et qu'est-il résulté de leur volonté, dans le cours de l'histoire occidentale ? Grâce ou fatalité ? Ici, toute analyse rationaliste mène à un contresens. La théorie de la prédestination chez Calvin et Pascal — qui tous deux, plus sincères que Luther et Thomas d'Aquin, osèrent tirer de la dialectique augustinienne ses dernières conséquences causales — est l'absurdité *nécessaire*, à laquelle aboutit la poursuite rationnelle de ces mystères. Elle tombe de la logique du devenir universel, qui est destin, dans celle des concepts et des lois, qui est causalité, d'une intuition immédiate de la vie dans un système mécanique des objets. Les effrayants combats intérieurs de Pascal sont d'un homme profondément intérieur, qui était en même temps un mathématicien-né et qui voulait surbordonner en même temps les problèmes derniers et les plus ardus de l'âme aux grandes intuitions d'une foi ardente et à la précision abstraite d'un talent mathématique aussi grand. C'est ce qui a donné à l'idée de destin, religieusement parlant, à la providence de Dieu, *la forme schématique du principe de causalité*, la forme kantienne de l'activité intellectuelle, par conséquent, *car c'est ce que signifie la prédestination*, où la grâce, sans doute exempte de toute causalité, vivante et ne pouvant se vivre que

1. Le chemin de Calvin à Darwin est facile à tracer dans la philosophie anglaise.
2. Ceci est l'éternelle controverse sur la théorie esthétique d'Occident. L'âme antique, ahistorique, euclidienne n'a pas d'« évolution »; l'Occidentale s'y épuise, elle est « fonction » tendant vers l'achèvement. L'une « est », l'autre « devient ». Donc toute tragédie antique suppose la constance de la personne, toute occidentale sa variabilité. Cela seul est « caractère » à notre sens, forme de l'être qui consiste en émotion incessante et en richesse infinie de relation. *Sophocle ennoblit la souffrance par le grand geste, Shakespeare ennoblit l'acte par la grande conviction.* Pour avoir pris ses exemples indifféremment dans les *deux* cultures, notre esthétique ne pouvait que manquer le problème fondamental.

comme certitude intérieure, apparaît désormais comme une force naturelle liée à des lois irrévocables, et où l'image religieuse de l'univers se mue en système figé obscur. Et n'était-ce point aussi un destin — pour eux comme pour l'univers — si, au lieu de succomber à une soumission passive, les puritains anglais, imbus de cette conviction, s'adonnèrent à la certitude enthousiaste et active que leur volonté était la volonté de Dieu ?

16.

Si maintenant nous entreprenons une interprétation plus détaillée du hasard, nous ne courrons plus le risque de voir en lui une exception ou une interruption à l'enchaînement causal de la « *nature* ». Celle-ci n'est *pas* l'image cosmique où le destin devient réalité. La grande image *historique*, qui est extra- et supranaturelle, apparaît partout où le regard intériorisé et dégagé du devenu sensible se rapproche de la vision interne, compénètre l'univers ambiant et se sent impressionné par des phénomènes primaires, non par de simples objets : tel fut le regard de Dante et de Wolfram, d'Eschenbach, et tel aussi celui de Gœthe dans sa vieillesse qui semble s'exprimer avant tout à la fin du second Faust. Si nous nous arrêtons à contempler cet univers du destin et du hasard, il semblera peut-être fortuit que cette petite planète parmi des millions de systèmes solaires soit celle où se joue un jour l'épisode de l'« histoire universelle »; fortuit aussi que des hommes, étranges créatures animales à la surface de cette planète, offrent un jour le spectacle de la « connaissance » précisément dans cette forme de représentation si différente chez Kant, Aristote et d'autres; fortuit enfin que, précisément aux antipodes de cette connaissance, ces lois de la nature, — « éternelles et universelles » — apparaissent et éveillent l'image d'une « nature » dont chacun croit individuellement qu'elle est la même pour tous. La physique bannit — avec raison — le hasard de son image, mais c'est encore un hasard qu'elle-même ait émergé à son tour à la surface de la terre, à un moment donné de la période alluviale, comme une espèce particulière de la constitution de notre esprit en général.

L'univers du hasard, c'est l'univers des faits qui sont réels une seule fois, au-devant desquels comme d'un avenir nous marchons avec nostalgie ou crainte, qui comme présent vivant nous élèvent ou nous oppressent et que nous pouvons revivre comme passé en les contemplant avec joie ou avec douleur. L'univers des causes et des effets, c'est l'univers qui reste constamment possible, celui des vérités atemporelles connues par analyse et par discrimination.

Cet univers est seul accessible à la science, seul *identique* à la science. Celui dont les yeux restent fermés sur le premier — sur l'univers « Divina commedia » et spectacle pour un Dieu — tels Kant et la plupart des systématiseurs de la pensée, n'y trouvera

qu'un chaos insensé de hasards, au sens très banal du mot[1]. Mais la science historique d'atelier, dépourvue d'art, n'est pas davantage autre chose, avec ses collections et ses classifications de dates toutes nues, qu'une sanction assurément très spirituelle du hasard banal. Seul le regard pénétrant au sein du métaphysique découvre dans les dates des *symboles* de faits vécus et élève le hasard au rang de destin. Quiconque est lui-même un destin — comme Napoléon — n'a pas besoin de ce regard, car entre lui comme fait et les autres faits de l'univers, il y a un accord de tact métaphysique qui donne à ses décisions la sûreté d'un rêve.

Ce regard est l'élément grandiose et unique de Shakespeare, en qui l'on n'a jamais ni cherché ni pressenti le véritable *tragédien du hasard*. Et c'est en effet ici qu'est précisément le sens ultime de la tragédie occidentale, qui est en même temps l'image de l'idée occidentale de l'histoire et aussi la clé de ce que le mot « temps », incompris par Kant, signifie pour nous. C'est par hasard que dans « Hamlet » la situation politique, l'assassinat du roi et la question de la succession au trône atteignent justement *ce* caractère; par hasard que Jago, un vulgaire voyou comme on en rencontre dans tous les coins de rue, ait visé précisément ce héros dont la personne n'avait rien de cette banale physionomie. Et Lear? Y a-t-il rien de plus fortuit — et donc de plus « naturel » — que l'accouplement de cette dignité impérieuse avec ces passions fatales héritées par ses filles? On n'a pas pu comprendre, encore aujourd'hui, que Shakespeare prenne l'anecdote telle qu'il la trouve et la remplisse *par là même* du poids entier d'une nécessité très profonde — nulle part plus auguste que dans le drame des Romains. Mais c'est parce que *la volonté de comprendre* s'est perdue en tentatives désespérées, pour y introduire une causalité morale, un « pourquoi », un enchaînement de la « faute » à l'« expiation ». Ce n'est ni juste ni faux — car juste et faux relèvent de l'univers-nature et signifient critique du causal — mais c'est superficiel et notamment en opposition aux pures anecdotes réelles que l'auteur a vécues. Celui qui sent cette expérience est seul capable d'admirer la naïveté grandiose des débuts de Lear et de Macbeth. Hebbel nous en montre l'opposé en détruisant par un système de causes et d'effets la profondeur du hasard. Le caractère forcé et systématique de ses personnages, que chacun sent et ne peut s'expliquer, réside dans la contradiction entre le schème causal de ses conflits psychiques et le sentiment de l'univers historique, qui obéit à une tout autre logique. Ces personnages ne vivent pas, ils *démontrent* quelque chose par leur présence. On sent la présence d'une grande intelligence, non celle d'une vie profonde. Au hasard s'est substitué un « problème ».

Et justement cette espèce *occidentale* du hasard est entièrement étrangère au sentiment de l'univers antique, donc aussi au drame antique. Antigone n'a aucune qualité fortuite venant en considération quelconque de son sort. Ce qui arriva au roi Œdipe — par

1. « Plus on vieillit, écrivait Frédéric le Grand à Voltaire, plus on se persuade que sa sacrée Majesté le Hazard fait les trois quarts de la besogne de ce misérable Univers. » C'est le sentiment nécessaire d'un rationaliste authentique.

opposition au destin de Lear — aurait pu arriver à n'importe quel autre homme. Tel est le destin *antique*, *fatum* « universellement humain » concernant un « corps » en général et ne dépendant en aucune manière de l'élément personnel fortuit.

L'histoire ordinaire, pour autant qu'elle n'est pas égarée dans ses collections de dates, ne dépassera jamais le hasard *banal*. Il est le destin de ses auteurs, qui restent psychiquement plus ou moins au niveau de la foule. Les courants de la nature et de l'histoire se congèlent à leurs yeux en unité populaire, et le vulgaire ne connaît rien de plus incompréhensible que le « hasard », que « sa Majesté le Hazard ». Il est le causal derrière le rideau, le *non encore* démontré substitué à la logique secrète de l'histoire qu'on ne sent point. L'image anecdotique extérieure de l'histoire, arène de tous les champions ès-causalité scientifique et de tous les romanciers ou auteurs dramatiques de vulgaire trempe : voilà son correspondant absolu. Que de guerres entreprises parce qu'un courtisan jaloux voulait éloigner un général de sa femme ! Que de batailles gagnées ou perdues pour un incident ridicule ! Voyez, en effet, comme au XVIIIe siècle encore on traitait l'histoire romaine et comme on traite encore aujourd'hui celle de Chine ! Pensez au coup d'éventail du dey d'Alger et autres chinoiseries semblables qui remplissent la scène historique de motifs d'opérette. La mort de Gustave Adolphe et d'Alexandre est l'exposition d'un drame par un mauvais dramaturge. Hannibal apparaît d'une manière surprenante, comme un simple intermezzo, dans l'histoire antique. Le « passage » de Napoléon n'est point du mélodrame. Celui qui cherche dans une suite causale quelconque de ses événements isolés et visibles la forme intérieure de l'histoire n'y trouvera jamais, s'il est sincère, qu'une comédie burlesque et un non-sens, et je voudrais croire que la scène de ballet peu remarquée, où Shakespeare présente des triumvirs ivres, dans *Antoine et Cléopâtre* — une des plus puissantes créations parmi ses œuvres infiniment profondes — est une caricature de l'aspect « pragmatique » de l'histoire faite par le premier *tragédien historique* de tous les temps. Car ce pragmatisme de tout temps a dominé « l'univers ». Il a donné aux petits ambitieux le courage et l'espoir d'y jouer un rôle. Rousseau et Marx croyaient qu'en jetant un coup d'œil sur *lui* et sur sa structure rationaliste, ils pourraient par une théorie changer le « cours de l'univers ». Même l'explication sociale ou économique des événements politiques, sommet aujourd'hui atteint par la recherche historique et toujours suspect de fondements causaux en raison de son empreinte biologique, reste encore suffisamment superficielle et vulgaire.

Napoléon, aux moments critiques, avait un vigoureux sentiment de la logique profonde du devenir cosmique. Il devinait alors dans quelle mesure il était lui-même un destin et dans quelle mesure il en avait un. « Je me sens, disait-il au début de la campagne de Russie, dirigé vers un but que j'ignore. Dès que je l'aurai atteint, dès que je ne serai plus nécessaire, il suffira d'un atome pour me briser. Mais jusqu'à ce moment-là, toutes les forces des hommes ne pourront rien contre moi. » Ce n'était *point* une pensée pragma-

tique. Il sentait en ce moment combien peu la logique du destin a besoin d'un individu déterminé, d'un homme ou d'une situation. Lui-même, comme personne empirique, pouvait tomber à Marengo. Ce qu'il *signifiait* se serait alors réalisé dans une autre forme. Une mélodie entre les mains d'un grand musicien est susceptible de mille variations : elle peut être entièrement modifiée pour le simple auditeur, sans subir au fond — dans un sens tout différent — le moindre changement. L'époque de l'unité nationale allemande s'est accomplie en la personne de Bismarck, celle des guerres d'indépendance en des événements étendus, presque anonymes. Les deux « thèmes », pour parler comme le musicien, pouvaient aussi être exécutés autrement. Bismarck pouvait être congédié plus tôt et la bataille de Leipzig perdue; le groupe des guerres de 1864, 1866 et 1870 être représenté par des faits — des « modulations » — diplomatiques, dynastiques, révolutionnaires ou économiques, *malgré le caractère essentiellement physionomique de l'histoire occidentale qui requiert d'une manière pour ainsi dire contrepointique, en opposition par exemple au style de l'histoire indoue, à l'endroit décisif, des accents vigoureux, des guerres ou de fortes personnalités.* Bismarck donne à entendre lui-même dans ses mémoires qu'une union pouvait être réalisée au printemps de 1848 sur une étendue plus large qu'en 1870 et que la politique du roi de Prusse seul, plus exactement ses goûts personnels, l'avait fait échouer. D'après le sentiment de Bismarck aussi, cette union eût été une pâle exécution de la « phrase » qui eût rendu quelque coda nécessaire (« *da capo e poi la coda* »). Mais le sens de l'époque — le thème — n'eût été changé par aucune transformation réelle. Gœthe pouvait — peut-être — mourir jeune, non son « idée » : Faust et Tasso n'auraient pas été écrits, mais ils auraient « existé » quand même sans leur forme poétique tangible, dans un sens très mystérieux.

Car c'était un hasard que l'histoire de l'humanité supérieure s'accomplît dans la forme de grandes cultures et un hasard que, parmi elles, une se fût éveillée vers l'an 1000 en Europe occidentale. Mais à partir de cette date, elle a suivi « la loi d'après laquelle elle est entrée ». Il y a au sein de chaque époque un nombre infini de possibilités surprenantes et imprévisibles de réalisation en événements particuliers, mais l'époque elle-même est nécessaire à cause de l'unité de la vie. Que la forme intérieure d'une époque soit précisément celle-ci à l'exclusion de toute autre, c'est là sa *destinée*. L'évolution grandiose ou misérable, heureuse ou malheureuse, peut être modifiée par de nouveaux hasards, mais ils sont incapables de la changer. Un fait irrévocable n'est pas seulement le cas particulier, mais aussi le *type* particulier : dans l'histoire de l'Univers, le type « système solaire » avec les planètes qui l'entourent; dans celle de notre planète, le type « être vivant » avec sa jeunesse, sa vieillesse, sa durée de la vie et sa reproduction; dans l'histoire des êtres vivants, le type « être humain », et dans le stade « historique universel » de celui-ci, le type de la grande culture individuelle[1].

1. La méthode comparative de ce livre repose sur le fait qu'un groupe entier de ces cultures est devant nos yeux.

Et ces cultures sont par essence apparentées aux plantes : elles sont pour toute la durée de leur vie fixées au sol où elles ont poussé. Et typique enfin la manière dont les hommes d'une culture conçoivent et vivent le destin, quelle que soit la nuance particulière que chacun d'eux prête à l'image de ce destin. Tout ce qui se dit à propos de ce destin n'est pas « vrai », mais intérieurement nécessaire pour cette culture et pour cette période, et il ne convainc pas les autres parce qu'il n'y a qu'une vérité, mais parce qu'ils appartiennent à la même époque.

L'âme euclidienne antique ne pouvait vivre son être lié aux plans antérieurs actuels que dans la forme des *hasards de style antique*. Si on peut dire de l'âme occidentale que son hasard est un destin réduit, il est permis, en revanche, de voir dans le destin antique un hasard élevé à des proportions fabuleuses. C'est ce que signifient Ananké, Heimarméné, Fatum. Parce qu'elle ne vivait pas réellement l'histoire, l'âme antique ne possédait pas non plus le sentiment d'une *logique* du destin. Il ne faut pas se laisser égarer par des mots. La déesse la plus populaire de l'antiquité hellénique était Tyché qu'on ne savait guère distinguer d'Ananké. Mais pour nous, hasard et destin possèdent tout le poids d'une *antithèse*, de la solution de laquelle dépend tout dans les profondeurs de notre âme. *Notre* histoire est celle des grands enchaînements; l'histoire antique dans sa réalité totale, non dans son image chez les seuls historiens, comme Hérodote, est celle des anecdotes, c'est-à-dire une série d'individus plastiques. Anecdotiques dans toute la force de ce mot sont le style de l'être antique en général et celui de chaque courant vital en particulier. Le côté sensible et tangible des événements se condense ainsi en hasards *antihistoriques*, *démoniques*, *absurdes*. La logique de l'histoire est par eux niée et démentie. Toutes les fables des tragédies maîtresses de l'antiquité s'épuisent en hasards qui se moquent du sens de l'univers; on ne peut pas comprendre autrement le sens du mot εἱμαρμένη opposé à la *logique du hasard* shakespearienne. Encore une fois : le malheur qui arrive à Œdipe vient tout entier du dehors, rien ne le détermine ni ne le conditionne intérieurement, et chaque homme sans exception aurait pu s'y heurter. C'est la *forme du mythe antique*. Voyez à côté la nécessité très profonde, fondée par un être tout entier et par le rapport de cet être au temps, dans le destin d'Othello, de Don Quichotte, de Werther. C'est — on l'a déjà dit — la différence entre la tragédie de situation et la tragédie de caractère. Mais cette antithèse se répète dans l'histoire elle-même. Chaque époque d'Occident a un caractère, chaque époque antique ne représente qu'une situation. La vie de Gœthe avait une logique de destin, celle de César un hasard mythique. Shakespeare a *introduit* ici la logique d'abord; Napoléon est un caractère tragique, Alcibiade tombe dans des situations tragiques. L'astrologie, dans la forme où elle domina, du gothique au baroque, le sentiment cosmique même de ses négateurs, voulait s'emparer du cours de la vie future *tout entière*. L'horoscope faustien, dont celui de Képler pour Wallenstein est peut-être l'exemple le plus connu, suppose chez l'être

total à développer une direction unitaire et pleine de sens. L'oracle antique, toujours relatif à des cas *individuels*, est le symbole du hasard proprement insensé, le symbole du moment; il admet dans le cours de l'univers le ponctiforme et l'incohérent; dans l'histoire écrite ou vécue à Athènes, les paroles des oracles étaient tout à fait à leur place. Jamais Grec posséda-t-il la conscience d'une *évolution historique* vers un but quelconque? Avons-nous pu, sans cette conscience, réfléchir jamais sur l'histoire, faire l'histoire? Si on compare, aux époques correspondantes, les destinées d'Athènes et de la France depuis Thémistocle et Louis XIV, on trouvera que le style du sentiment historique et le style de la réalité sont les mêmes chaque fois : ici un maximum de logique, là-bas un maximum d'illogique.

On comprendra maintenant le sens dernier de ce fait significatif. L'histoire est la réalisation d'une âme, et le même style domine l'histoire que l'on fait et celle que l'on contemple. La mathématique antique exclut le symbole de l'espace infini, donc l'histoire antique aussi. Ce n'est pas en vain que la scène de l'être antique est la plus petite de toutes : la polis isolée. Il lui manque l'horizon et les perspectives — malgré l'épisode de l'expédition d'Alexandre, — exactement comme à la tribune des acteurs attiques avec son mur postérieur qui en limitait la scène. Comparez-la aux effets lointains de la diplomatie de cabinet et du capital en Occident ! De même que les Hellènes et les Romains ne connaissaient dans leur cosmos et ne reconnaissaient comme réels que les plans antérieurs de la nature, niant très profondément l'astronomie chaldéenne, de même ils ne possédaient que des dieux domestiques, citadins ou champêtres, mais aucun dieu céleste [1], de même aussi leur peinture se bornait aux plans antérieurs. Jamais Corinthe, Athènes ou Sikyon n'ont vu naître un paysage pictural avec un horizon de montagnes, des nuages qui passent, des villes lointaines. Sur tous leurs vases peints, on ne rencontre que des figures d'une particularisation euclidienne pour la satisfaction artistique de soi-même. Chaque groupe de frontons d'un temple est une construction en séries, jamais en contrepoints. Mais dans la vie aussi, on ne vivait que des plans antérieurs. Le destin était ce qui heurtait tout à coup l'homme, non le « cours de la vie », et c'est ainsi qu'on créa à Athènes, à côté des fresques de Polygnote et de la géométrie de l'académie platonicienne, la *tragédie du destin* tout à fait dans le mauvais goût de la « Fiancée de Messine ». Le parfait non-sens de la fatalité aveugle, qu'incarne par exemple la malédiction des Atrides, révélait à la psyché ahistorique de l'antiquité le sens de son univers.

1. Hélios n'est qu'une figure poétique. Il ne possédait ni un temple, ni des statues, ni un culte. Sélène n'était pas davantage une déesse de la lune.

17

Quelques exemples risqués, mais sur le sens desquels on ne se méprendra plus, pourront servir d'éclaircissement. Supposons que Christophe Colomb fût soutenu par la France au lieu de l'Espagne. Le fait était d'ailleurs probable pendant un certain temps. François Ier, maître de l'Amérique, eût alors reçu sans doute la couronne impériale à la place de Charles-Quint. La première période baroque, du Sacco di Roma aux traités de Westphalie, qui était un siècle *espagnol* dans la religion, la pensée, l'art, la politique et les mœurs — qui eût été en tout et pour tout la condition et la base du siècle de Louis XIV — eût donc reçu sa forme de Paris et non de Madrid. Au lieu de Philippe, Albe, Cervantès, Caldéron, Vélasquez, nous nommerions aujourd'hui les noms de grands Français — c'est ainsi sans doute qu'il faut parler ici de choses impossibles à saisir — qui n'ont pas vu le jour. Le style ecclésiastique, définitivement fixé jadis par l'Espagnol Ignace de Loyola, dont l'esprit dominait le concile de Trente; le style politique, alors défini par l'art militaire espagnol, la diplomatie secrète des cardinaux espagnols et l'esprit de cour de l'Escorial jusqu'au congrès de Vienne et même au delà, dans ses traits essentiels jusqu'après Bismarck; l'architecture baroque, la grande peinture, le cérémonial, la société aristocratique des grandes villes auraient eu pour représentants d'autres cerveaux profonds parmi la noblesse et le clergé, d'autres guerres que celles de Philippe II, un autre architecte que Vignola et une autre cour. Le hasard a choisi le geste espagnol pour la période tardive d'Occident; la *logique intérieure* de l'époque qui *devait* s'achever dans la grande Révolution — ou dans un événement analogue — resta intacte.

La Révolution française pouvait être représentée par un événement d'une autre forme et à un autre endroit, par exemple en Angleterre ou en Allemagne. Son « idée » — comme nous le verrons plus tard, — passage de la culture à la civilisation, triomphe de la ville mondiale anorganique sur la campagne organique, désormais devenue « province » au sens spirituel, était nécessaire en ce moment. Cet événement doit être désigné sous le nom d'*époque*, au sens ancien — aujourd'hui confondu avec celui de période. Un événement fait époque lorsqu'il marque un tournant nécessaire, un tournant de destin, dans le cours d'une culture. L'événement fortuit en soi, qui est l'image cristallisée de la superficie historique, pouvait se représenter par d'autres hasards correspondants, l'*époque* est nécessaire et prédéterminée. La question de savoir si un événement prend le nom d'époque ou d'épisode par rapport à une culture et au cours de celle-ci, est en connexion, comme on le voit, avec l'idée de destin et de hasard et, par conséquent aussi, avec la différence entre la tragédie « époquale » d'Occident et la tragédie épisodique de l'antiquité.

On peut distinguer, en outre, des *époques anonymes* et des *époques*

personnelles, selon leur type physionomique dans l'image de l'histoire. Aux hasards de premier rang appartiennent les grandes personnalités avec la puissance plastique de leur destin personnel, qui incorpore à sa propre forme le destin de milliers de personnes, de peuples ou de périodes entiers. Mais ce qui distingue les chevaliers d'industrie et les chanceux sans grandeur intérieure — comme Danton et Robespierre — des héros de l'histoire, c'est que leur destin personnel ne porte que des traits généraux. Malgré leur nom sonore, le type qui dominait ce temps n'était pas un des « Jacobins », mais tous les « Jacobins ». Aussi la première partie de cette époque, la Révolution, était-elle absolument anonyme, tandis que la seconde, napoléonienne, était au suprême degré personnelle. La force extraordinaire de ces phénomènes avait accompli en quelques années ce que l'époque antique correspondante (386-322), vague et incertaine, devait accomplir durant des décades entières de bouleversements souterrains. Il est de l'essence de toutes les cultures d'avoir, à chacun de leurs stades, d'abord la même possibilité et de réaliser ensuite le nécessaire soit dans la forme d'une grande personnalité (Alexandre, Dioclétien, Mohammed, Luther, Napoléon), soit d'un événement presque indicible d'une forme intérieure significative (guerres du Péloponèse, de Trente ans, de la succession d'Espagne), ou bien d'une évolution obscure et inachevée (période des Diadoques, des Hycsos, de l'interrègne allemand). C'est déjà une question de style historique — donc tragique — de savoir *quelle forme a pour elle la probabilité.*

Le tragique dans la vie de Napoléon — il est encore à découvrir par un poète assez grand pour le comprendre et le figurer, — c'est que lui, dont l'être s'est éveillé en combattant la politique anglaise, la plus digne représentante de l'esprit anglais, ait précisément par ce combat achevé la victoire de l'esprit anglais sur le continent, qui était alors assez puissant, dans sa forme de « peuples libérés », pour le vaincre et l'envoyer mourir à Sainte-Hélène. Ce n'était pas lui le fondateur du principe expansionniste. Celui-ci était un rejeton du puritanisme dans l'entourage de Cromwell, qui avait appelé à la vie l'empire colonial anglais [1], et c'était aussi depuis cette journée de Valmy comprise du seul Gœthe, comme le montre sa parole célèbre au soir de la bataille, grâce à l'intermédiaire de cerveaux éduqués à l'anglaise, comme Rousseau et Mirabeau, la tendance des armées révolutionnaires qui étaient poussées en avant par des idées de philosophes absolument anglais. Ce n'est pas Napoléon qui avait ces idées, mais elles l'ont formé et, quand il monta sur le trône, il lui fallut les poursuivre contre la seule puissance, l'Angleterre notamment, qui les voulait de même. Son Empire est une œuvre de sang français, mais de style anglais. C'est en Angleterre, grâce à Locke, Shaftesbury, Clarke, Bentham surtout, que la théorie de la « civilisation européenne », de l'hellé-

1. Je rappelle le mot de Canning au début du XIXe siècle : « L'Amérique du Sud libre — et si possible anglaise! » Jamais instinct expansionniste n'est parvenu à s'exprimer avec plus de pureté.

nisme occidental, est née et elle passa à Paris par l'intermédiaire de Bayle, Voltaire, Rousseau. Au nom de *cette* Angleterre du parlementarisme, de la morale d'affaires et du journalisme, on s'est battu à Valmy, à Marengo, à Smolensk et à Leipzig, et l'esprit anglais a triomphé dans toutes ces batailles — de la culture française d'Occident [1]. Le premier consul n'avait nullement le dessein d'annexer à la France l'Europe d'Occident; il voulait d'abord — la pensée d'Alexandre au seuil de chaque civilisation ! — substituer à l'anglais un empire colonial français et donner ainsi à la suprématie politico-militaire de la France dans le domaine culturel d'Occident une base à peine attaquable. C'eût été l'Empire de Charles-Quint, où le soleil ne se couchait pas, dirigé cette fois de Paris malgré Colomb et Philippe II et organisé en unité, qui n'est plus désormais chevaleresque et cléricale, mais économique et militaire. Telle était — peut-être — l'intention du destin dans la mission de Napoléon. Mais la paix de Paris (1763) avait tranché déjà la question *contre* la France, dont les immenses projets échouèrent chaque fois contre des hasards insignifiants : elle échoua d'abord devant Saint-Jean d'Acre à la résistance d'une poignée de canons débarqués à temps par les Anglais; puis après la paix d'Amiens, au moment où elle possédait toute la vallée du Mississipi jusqu'aux grands lacs et nouait des relations avec Tippo Sahib, qui défendait alors les Indes Orientales contre les Anglais, à cause d'une fausse manœuvre de son amiral l'obligeant à interrompre une entreprise soigneusement préparée; enfin en voulant tenter un nouveau débarquement en Orient, après avoir francisé l'Adriatique par l'occupation de la Dalmatie, de Corfou et de toute l'Italie et négocié avec le Schah de Perse une action contre les Indes, aux caprices de l'empereur Alexandre qui aurait sans doute protégé quelquefois — et assuré alors avec succès — une marche sur l'Inde. Ce n'est qu'après l'échec de toutes ces combinaisons extra-européennes que Napoléon avait choisi, comme *ultima ratio* de sa lutte contre l'Angleterre, la conquête de l'Allemagne et de l'Espagne qui étaient précisément les pays où *ses* idées anglo-révolutionnaires s'étaient maintenant tournées contre lui, leur représentant, et qu'il avait ainsi accompli le pas qui rendait sa présence superflue [2].

Il appartient au hasard de l'image historique de savoir si le système de colonisation universelle préconisé un jour par l'Espagne a reçu aujourd'hui l'empreinte anglaise ou française, et si les « États-Unis d'Europe », correspondant alors à l'empire des Diadoques, désormais à l'avenir de l'Imperium Romanum, s'étaient réalisés par lui en monarchie militaire romantique à base démo-

1. La culture occidentale mûre était absolument française et née depuis Louis XIV de la culture espagnole. Mais dès le règne de Louis XV, le parc anglais a vaincu le français; la sentimentalité, l'esprit, la mode et les formes de société à Londres celles de Versailles; Hogarth Watteau, le mobilier de Chippendale et la porcelaine de Wedgwood ceux de Boulle et de Sèvres.

2. Hardenberg a réorganisé la Prusse dans un esprit strictement anglais, ce qui lui attira les reproches sévères de Frédéric-Auguste de Marwitz. De même, la réforme militaire de Scharnhorst est une espèce de « retour à la nature » dans le sens de Rousseau et de la Révolution française, à l'encontre des armées permanentes qu'avaient connues les guerres dynastiques au temps de Frédéric le Grand.

cratique, ou se réaliseront au XXIe siècle par un homme d'affaires césarique en organisme économique. Les succès de Napoléon, ses revers qui cachaient chaque fois une victoire anglaise de la civilisation sur la culture; son empire, sa chute, « la grande nation »; l'émancipation épisodique de l'Italie qui, en 1796 comme en 1859, n'a changé que le costume politique d'un peuple depuis longtemps insignifiant; la destruction de l'empire allemand, cette épave du gothique, sont des phénomènes de surface derrière lesquels se trouve la grande logique véritable et invisible de l'histoire; et c'est dans le sens de cette logique que l'Occident a accompli alors, par la civilisation anglaise, la ruine de sa culture parvenue, dans la forme française, dans l'« Ancien régime », à son achèvement. Comme symboles de tournants historiques « contemporains », la prise de la Bastille, Valmy, Austerlitz, Waterloo et l'essor de la Prusse correspondent donc dans l'antiquité aux batailles de Chéronée et de Gaugaméla, à l'expédition de l'Inde et à la victoire romaine de Sentinum, et l'on comprend que dans les guerres et les catastrophes politiques, matière fondamentale de notre recherche historique, l'essentiel d'un combat ne soit pas la victoire, ni le but d'une révolution la paix.

18

Celui qui s'est assimilé la substance de ces pensées comprendra combien la forme figée du principe de causalité, d'abord propre aux états de culture entièrement tardifs, puis exerçant sur l'image cosmique une action d'autant plus tyrannique, est fatale à la véritable expérience de l'histoire. Kant a défini très prudemment la causalité comme une forme nécessaire de la connaissance, et l'on ne saurait trop insister sur ce fait qu'il entendait par là l'étude *rationnelle* de l'univers ambiant humain exclusivement. On a volontiers entendu le mot de nécessité, mais on a oublié qu'il restreignait son principe à un domaine particulier de la connaissance, excluant précisément l'expérience historique vivante par l'intuition et le sentiment. Connaissance des hommes et connaissance scientifique sont par essence tout à fait incomparables. Mais tout le XIXe siècle s'est efforcé d'effacer la limite entre la nature et l'histoire au profit de la première. Plus on voulait penser en historien, plus on oubliait que la pensée n'était *pas* de mise ici. En appliquant, par la violence, au vivant le schéma figé d'un rapport spatial et antitemporel de cause à effet, on a transposé dans l'image sensible de la superficie historique les lignes constructives de l'image naturelle physique et personne n'a senti — parmi les esprits tardifs, citadins, habitués à la contrainte de la pensée causale — la profonde absurdité d'une science qui, par une incompréhension méthodique, tâchait de saisir un devenir organique comme le mécanisme d'un devenu. Or, le jour n'est pas plus la cause de la nuit que la jeunesse de la vieillesse ou la fleur du fruit. Tout ce que nous saisissons par l'esprit a une *cause*, tout ce que nous appréhendons avec une certi-

tude intérieure comme organisme a un *passé*. La cause marque le « *cas* » qui est possible partout et dont la forme intérieure est constante, quels que soient le moment, le nombre et en général la possibilité de ses manifestations; le passé marque l'*événement* qui s'est produit une fois et qui ne se répétera jamais. Et selon que vous saisirez en critique conscient ou en physionomiste involontaire une parcelle de l'univers ambiant, vous tirerez vos déductions d'une expérience technique ou d'une expérience de la vie, et par conséquent votre but sera une cause atemporelle dans l'espace ou une direction qui va d'hier à aujourd'hui et à demain.

Mais l'esprit de nos grandes villes ne veut *pas* procéder ainsi. Entouré d'une technique mécanique qu'il a lui-même créée en arrachant à la nature son secret le plus dangereux, la loi, il veut conquérir aussi l'histoire en technicien, dans la théorie et dans la pratique. *Opportunité* était le grand mot par lequel il se l'assimila. Dans la conception matérialiste de l'histoire règnent les lois de la nature causale, d'où cette conséquence qu'on s'est permis de poser des idéals utilitaires de « lumières », d'humanité, de paix perpétuelle, comme étant les buts de l'histoire universelle accessibles par une « évolution progressive ». Mais dans ces projets de vieillard, le sentiment du destin était mort en même temps que le courage et l'audace juvéniles qui se précipitent pleins d'avenir et de générosité au-devant d'une décision obscure.

Car la jeunesse seule a un avenir, est un avenir. Mais cette énigmatique musique verbale signifie la direction du temps, le destin. *Le destin est toujours jeune.* Celui qui le remplace par une chaîne de causes et d'effets voit aussi pour ainsi dire quelque chose de vieux et de passé même dans le non-encore-réalisé. La *direction* y manque. Mais l'homme surabondant de vie qui va au-devant des événements n'a besoin de rien savoir de leur but et de leur utilité. Il se sent lui-même comme étant le sens des événements. Telle fut la foi en l'étoile qui n'a pas quitté César et Napoléon, qui ne quitte pas les grands hommes actifs d'une autre espèce et qui est très profondément ancrée, malgré toute la mélancolie des jeunes années, dans chaque enfance, dans chaque jeune génération, chaque jeune peuple, chaque jeune culture et, par delà l'histoire entière, chez tous les actifs et contemplatifs qui restent jeunes en dépit de leurs cheveux blancs, plus jeunes que toute tendance, si précoce soit-elle, à l'opportunité — atemporelle. La signification sentie de l'univers ambiant, chaque fois momentané, s'éveille donc aussi dans les premiers jours de l'enfance qui ne voit de réalité que dans les personnes et les choses, et elle s'élargit, image muette et inconsciente, jusqu'à devenir l'expression générale et vécue de la culture entière à ce stade, dont les seuls interprètes sont les connaisseurs de la vie et les grands historiens.

L'impression immédiate du présent se distingue ici de l'image du passé, qui ne peut qu'être rememoré dans l'esprit, donc comme l'univers qui se fait de l'univers achevé. Sur le premier s'ouvre le regard expérimenté de l'homme d'action, de l'homme d'État et du général; sur le second, le regard contemplatif de l'historien et du

poète. Le premier s'appréhende pratiquement par la souffrance ou l'action, le second tombe au pouvoir de la chronologie comme d'un grand symbole du passé irrévocable[1]. Nous regardons en arrière et nous vivons en avant, à la rencontre de l'imprévu; mais l'image de l'événement unique se pénètre maintenant, depuis l'expérience *technique* de la première enfance, de traits du prévisible qui donnent une image naturelle conforme à la loi et soumise au calcul, non au tact physionomique. Nous concevons une pièce de gibier comme un être animé, et aussitôt après, comme une provision de bouche; nous voyons dans un éclair un danger ou une décharge électrique. Et cette seconde image, tardive et pétrifiée, domine de plus en plus la première dans les grandes villes : l'image du passé se mécanise, se matérialise, et on en tire pour le présent et l'avenir une somme de règles causales. On croit à des lois historiques et à une expérience rationnelle de ces lois.

Mais la science est toujours science de la nature. Le savoir causal, l'expérience technique n'existent que pour le devenu, l'étendu, le connu. La vie est à l'histoire ce que le savoir est à la nature — à l'univers sensible qui est conçu comme élément, considéré dans l'espace et figuré d'après la loi de cause à effet. Y a-t-il donc en général une science de l'histoire ? Nous rappellerons que, dans chaque image cosmique personnelle, qui ne peut être que plus ou moins approchée de l'image idéale, il apparaît toujours quelque chose des deux : pas de « nature » sans *accents* vivants, pas d'« histoire » sans *accents* causaux. Car au sein de la nature, des essais de même espèce produisent sans doute le même résultat conforme à la loi, mais chacun de ces essais est un événement historique qui a une date et qui ne revient jamais. Et dans l'histoire, les dates du passé — noms et figures chronologiques ou statistiques — forment une matière figée. Les faits « sont établis » même quand ils sont ignorés. Tout le reste, là comme ici, est image, *theoria ;* mais l'histoire est l'« être en image » même, dont la masse des faits n'est que la servante; la nature est la théorie qui sert à conquérir cette masse comme but propre.

Il n'y a donc pas une science de l'histoire, mais une *pré*-science *pour* l'histoire, qui constate ce qui a existé. Pour le regard historique lui-même, les dates sont toujours des symboles. La recherche scientifique, au contraire, n'est *que* science. Elle ne veut, parce que technique d'origine et de but, découvrir *que* des dates, des lois d'espèce causale, et dès qu'elle jette un coup d'œil sur autre chose, elle est déjà devenue une *métaphysique*, une sorte de surnature. C'est bien pour cette raison que les dates de l'histoire et les dates de la nature sont de deux sortes. Les secondes reviennent sans cesse, les premières jamais. Les secondes sont des vérités, les premières des faits. Les « hasards » et les « destins » ont donc beau paraître

1. Qui peut se servir de signes mathématiques, précisément parce qu'il est soustrait au temps. Ces nombres figés *signifient* pour notre œil le destin d'autrefois. Mais ils ont un sens tout autre que celui de la mathématique — le passé n'étant pas plus une cause que la fatalité n'est une formule — et celui qui les traite en mathématicien, comme le matérialiste de l'histoire, cesse de voir le passé réellement comme tel, c'est-à-dire comme vécu une fois et une fois *seulement*.

apparentés dans l'image de tous les jours, au fond tous deux appartiennent à des univers différents. Assurément, l'image historique d'un homme —et donc cet homme même — est d'autant plus superficielle que le hasard tangible y règne plus résolument, et il est sûr aussi, par conséquent, qu'une science historique est d'autant plus vide qu'elle épuise son objet en constatant des rapports purement réels. Plus vous vivrez l'histoire en dedans, plus rares seront vos impressions « causales » et plus sûrement vous en sentirez l'insignifiance totale. Examinez les écrits scientifiques de Gœthe et vous découvrirez avec étonnement la représentation d'une nature vivante, sans formules, sans lois, presque sans une trace de causalité. Le temps n'est pas pour lui une distance, mais un sentiment. Le savant pur, qui analyse et classe simplement en critique, qui ne perçoit ni ne sent, ne possède guère le don de vivre ce qu'il y a ici de suprême et de très profond. Mais l'histoire l'exige et cela justifie le paradoxe : qu'un historien est d'autant plus grand qu'il est étranger à la science propre.

Un schéma pourra résumer ce qu'on vient de dire :

Ame. ⟶	Univers.
Vie, Direction. Vivre le destin. une fois possible, irrévocable. « Faits ». Tact physionomique (Instinct)	Étendue. Connaître causalement constamment possible. « Vérité ». Critique systématique (Intellect).

Être éveillé servant l'être : Image cosmique de l'histoire. Expérience de la vie. Image du passé; figurer par l'intuition (Historiens, Tragédiens) : Recherche du destin. Direction vers l'avenir; figurer par l'action (Politiciens) : Être un destin.	Être éveillé dominant l'être : Image cosmique de la nature. Méthodes scientifiques. Religion, science naturelle. Théoriquement : Mythe, Dogme, Hypothèse. Pratiquement : culte, technique.

19

A-t-on le droit de poser un groupe de faits sociaux, religieux, physiologiques, éthiques comme « cause » d'un autre? Au fond, l'historien rationaliste et plus encore le sociologue moderne ne connaissent pas d'autre méthode. C'est ce qu'ils appellent *comprendre* l'histoire et en approfondir la connaissance. Mais il existe pour le civilisé en réalité toujours le but *rationnel*. Sans lui, son uni-

vers n'a pas de sens. Et elle n'est certes pas sans comique la liberté non physique de *choisir les causes fondamentales*. L'un choisira tel groupe, l'autre tel autre comme *prima causa* — source inépuisable de polémique réciproque — et tous deux bourreront leurs œuvres de prétendues explications sur le cours de l'histoire dans le style des enchaînements naturels. Schiller a, par une de ses immortelles banalités, le rythme de l'action cosmique qui se perpétue par « la faim et l'amour », donné à cette méthode une expression classique. Et le XIXe siècle, qui alla du rationalisme au matérialisme, lui a décerné le prix canonique. Ainsi fut mis en tête le culte de l'utilitarisme. Darwin au nom du siècle lui sacrifia la doctrine naturelle de Gœthe. La logique organique des faits de la vie fut remplacée — sous une enveloppe physiologique — par une logique mécanique. Hérédité, adaptation, sélection des espèces sont des causes opportunes de substance purement mécanique. Aux *enchaînements* historiques se substitue le *mouvement* « dans l'espace ». Mais existe-t-il des « processus » historiques, psychiques et en général vivants? Les « mouvements » historiques, comme le siècle des lumières ou la Renaissance, ont-ils des éléments communs avec le *concept naturel* du mouvement? Le mot processus avait supprimé le destin. Le secret du devenir était dévoilé. Plus de structure tragique, mais une seule structure mathématique des événements cosmiques. Désormais, l'historien « exact » supposera qu'il y a dans l'image historique une succession d'états de type mécanique, que ces états sont accessibles à l'analyse rationnelle, comme une expérience physique ou une réaction chimique et que, par conséquent, les raisons, moyens, voies, buts doivent représenter à la surface visible de l'univers un tissu ferme et tangible. L'image est simplifiée à ravir. Et il faut avouer que, pour la vanité suffisante de l'observateur — *pour sa personne* et pour son image cosmique — cette hypothèse est plausible.

Faim et Amour [1] — telles sont maintenant les causes mécaniques des processus mécaniques dans la « vie des peuples ». Problèmes sociaux et problèmes sexuels — tous deux relevant d'une physique ou d'une chimie de la vie publique, trop publique — deviennent le thème évident de la science historique utilitaire, et *donc* aussi de la tragédie correspondante. Car le drame social est de toute nécessité le voisin de l'histoire matérialiste. Et ce qui était destin au sens suprême, dans les « Affinités électives », n'est plus qu'un problème sexuel dans la « Femme de la Mer ». Ibsen et tous les poètes intellectuels de nos grandes villes ne poétisent pas. Ils construisent, et leurs échafaudages s'étendent d'une première cause à un dernier effet. Les pénibles luttes d'artiste que soutenait Hebbel avaient toujours pour but de bannir de sa nature, plus critique qu'intuitive, cet élément absolument prosaïque et — d'être *poète* malgré lui. — D'où son penchant exagéré, totalement antigœthéen, aux *motivations* des événements. Motiver signifie ici, chez Hebbel comme chez Ibsen, *vouloir figurer causalement* le tragique. Il arrivait à

1. Les racines métaphysiques de l'économie et de la politique qui en forment la base sont indiquées au tome II.

Hebbel de parler de *tournevis* dans la motivation d'un caractère; il a analysé et transformé l'anecdote jusqu'à en faire un système, une démonstration d'un cas particulier; il suffit de le suivre dans la forme donnée par lui à l'histoire de Judith. Shakespeare l'eût prise telle qu'elle était, et le charme physionomique d'un événement authentique lui eût révélé le mystère cosmique. Mais le conseil de Gœthe : « Ne cherchez rien derrière les phénomènes; *ils sont eux-mêmes la doctrine* » ne pouvait plus être entendu dans le siècle de Marx et de Darwin. On n'était pas plus capable de lire un destin dans la physionomie du passé que de figurer un destin pur dans la tragédie. Ici et là, le culte de l'utile a imposé un but tout différent. Il faut démontrer en figurant quelque chose. Il faut « traiter » des « problèmes » du temps, « résoudre » des problèmes sociaux opportuns. La scène comme l'œuvre historique en sont les moyens. Si inconscient que cela puisse être, le darwinisme a prêté à la biologie une influence politique. C'est une activité démocratique qui a pénétré en quelque manière dans le fluide originel hypothétique, et la lutte des vers de terre pour l'existence a donné aux bipèdes arrivés à la vie tout court un bon enseignement.

Cependant, les historiens auraient dû s'instruire aux leçons de prudence de ceux qui précisément sont les représentants de la science la plus mûre et la plus rigoureuse : la physique. La méthode causale étant accordée, c'est la manière superficielle dont on l'emploie qui est injurieuse. On manque ici de discipline spirituelle, de profondeur du regard, sans parler du scepticisme inhérent au mode d'emploi des hypothèses physiques [1]. Car le physicien considère ses atomes et ses électrons, ses courants et ses foyers d'énergie, l'éther et la masse, non avec la foi du charbonnier des laïques et des monistes, mais comme des *images* qu'il soumet aux rapports abstraits de ses équations différentielles représentées par des nombres invisibles, tout cela avec une certaine liberté du choix entre plusieurs théories, sans y chercher d'autre réalité que celle des signes conventionnels [2]. Et il sait qu'en marchant sur cette voie, la seule possible pour sa science, hormis les expériences sur la structure technique de l'univers ambiant, il ne pourra atteindre qu'à l'interprétation symbolique de cet univers — *rien de plus* — assurément pas à la « connaissance » au sens optimiste populaire. *Connaître* l'image de la nature — création et reproduction de l'esprit et son *alter ego* dans le domaine de l'étendue — c'est se connaître soi-même.

La physique est notre science la plus mûre comme la biologie, qui étudie l'image de l'être organique, est par sa substance et sa méthode notre science la plus faible. La *réalité* de la recherche historique,

1. La formation d'hypothèses a lieu déjà avec beaucoup moins d'hésitation en chimie, à cause de sa parenté restreinte avec la mathématique. Un château de cartes de représentations, comme on en voit dans les recherches actuelles sur la structure de l'atome (Cf. par ex. M. Born : *Der Aufbau der Materie*, 1920) serait impossible dans l'entourage de la théorie électromagnétique de la lumière, dont les auteurs gardaient constamment une conception claire de la limite entre la connaissance mathématique et sa figuration par une *image* — et par rien de plus.

2. Entre ces images et les désignations d'une table intercalaire, il n'y a aucune différence essentielle.

comme physionomique pure notamment, ne peut être élucidée que par le cours des études naturelles de Gœthe. Fait-il de la minéralogie : aussitôt ses vues se condensent en image de l'histoire terrestre, où son granit favori prend à peu près le même sens que celui que je donne, dans l'histoire des hommes, à l'élément primaire humain. Examine-t-il des plantes connues : il voit s'ouvrir devant lui le phénomène primaire de la métamorphose, forme primaire de l'*histoire* de tout être végétal, et il arrive ensuite à ces vues étrangement profondes sur la tendance verticale et spirale de la végétation, qui n'ont pas encore été comprises même aujourd'hui. Ses études sur les os, absolument orientées vers la perception intuitive du vivant, le mènent à découvrir l'os intermaxillaire chez l'homme et à en déduire que le crâne des vertébrés est le développement de six vertèbres. Nulle part, il n'est question de causalité. Il sentait la nécessité du destin telle qu'il l'a exprimée dans ses « Paroles orphiques » :

« Faut que tu sois ainsi, nul n'échappe à sa tête.
Ainsi dit Apollon, ainsi dit le prophète.
Développe en vivant la forme empreinte en toi
Que ne peut morceler ni temps, ni roi, ni loi. »

La simple chimie des étoiles, le côté *mathématique* des observations physiques, la physiologie proprement dite le préoccupaient très peu, parce qu'ils sont systématiques, expérience du devenu, de la mort, du figé. Et c'est là la source de sa polémique contre Newton — incident où tous deux ont raison : l'un *connaissait* le processus naturel et conforme à la loi, de la couleur morte; l'autre, l'artiste, avait l'*expérience* intuitive et sensible. L'antithèse des deux univers apparaît ici au jour, et je vais maintenant la résumer dans toute son acuité.

L'histoire *est caractérisée par le fait une fois réel*, la nature par l'*être toujours possible*. Tant que j'observe l'image de l'univers ambiant pour savoir selon quelles lois il faut qu'elle se réalise, sans me demander si cette réalisation a lieu ou pourrait seulement avoir lieu, si elle est atemporelle par conséquent, je suis un naturaliste, je fais de la science pure. Il est tout à fait indifférent, pour la nécessité d'une loi naturelle — et il n'y en a pas d'autre — qu'elle apparaisse très souvent ou ne se manifeste jamais, c'est-à-dire qu'elle est *indépendante du destin*. Des milliers de combinaisons chimiques ne se produisent jamais et ne seront jamais réalisées, mais elles sont démontrées comme possibles et par conséquent elles existent — *pour le système fixe de la nature, non pour la physionomie de l'univers qui tourne*. Un système se compose de vérités, une histoire repose sur des faits. Les faits se succèdent, les vérités se déduisent; ainsi diffère le *quand* du *comment*. Il a éclairé : voilà un fait qu'on peut indiquer du doigt sans parler. — S'il éclaire, il tonnera : voilà qui exige, pour s'exprimer, une *proposition*. L'expérience vivante peut se passer du verbe, la connaissance systématique est impossible sans mots. « Il n'y a de définissable, disait un jour Nietzsche,

que ce qui n'a pas d'histoire. » Mais l'histoire est un événement présent, avec un trait dans l'avenir et un regard sur le passé. La nature est au delà de tout temps, elle a le caractère d'étendue, mais sans direction. En elle règne la nécessité mathématique, dans l'histoire la nécessité tragique.

Dans la réalité de l'être éveillé les deux univers, celui de l'observation et celui de l'abnégation, se croisent comme la chaîne et la trame qui « forment » l'image dans un tapis de Brabant. Chaque loi doit, pour avoir en général une *existence* pour l'entendement, avoir été une fois découverte, c'est-à-dire *vécue* par une décision du destin dans le cadre de l'histoire spirituelle; chaque destin apparaît sous un vêtement sensible — personnes, actes, scènes, gestes — où des lois naturelles sont en œuvre. La vie de l'homme primitif était vouée à l'unité démonique du destin; dans la conscience de l'homme des cultures mûres, la contradiction est impossible à taire entre telle image primitive et telle autre tardive; chez le civilisé, le sentiment tragique de l'univers est tué par l'instinct mécanisateur. Histoire et nature s'opposent *en nous* comme la vie à la mort et le *destin éternel devenir* à *l'espace éternel devenu*. Dans l'être éveillé, devenir et devenu se disputent la primauté de l'image cosmique. La forme suprême et très mûre des deux méthodes, possibles seulement aux grandes cultures, apparaît dans l'âme antique par l'opposition entre Platon et Aristote, dans l'âme occidentale par celle entre Gœthe et Kant : pure physionomique de l'univers perçue intérieurement par l'âme d'un éternel enfant, ou pure systématique de la nature connue par l'intelligence d'un éternel vieillard.

20

Et c'est ici que je vois désormais le *dernier* grand problème de la philosophie occidentale, le seul réservé encore à la sagesse grisonnante de la culture faustienne et qui semble prédestiné par une évolution séculaire de notre psyché. Aucune culture n'est libre de *choisir* la voie et l'attitude de sa pensée; mais ici, pour la première fois, une culture peut prévoir quelle voie le destin a choisie pour elle.

J'entrevois une méthode de recherche historique au sens suprême, qui est spécifiquement occidentale, absolument inédite jusqu'à ce jour et nécessairement étrangère à l'âme antique comme à toute autre. Vaste physionomique de l'être total, morphologie de l'histoire de *tout* ce qui est humain, poursuivant sa route jusqu'aux idées dernières et les plus hautes; devoir de scruter le sentiment cosmique non de son âme seule, mais de *toutes* les âmes, en qui se sont manifestées en général de grandes possibilités et dont l'expression dans l'image du réel sont les cultures particulières. Ce coup d'œil philosophique, auquel nous donnent droit et à nous seuls la mathématique analytique, la musique contrepointique et la peinture perspective, suppose par delà les talents du philosophe systéma-

tique, dépassé de très loin, le regard d'un artiste, mais d'un artiste qui sent se fondre entièrement, en une profonde infinité de rapports mystérieux, l'univers sensible et concret qui l'environne. Ainsi sentait Dante, ainsi Gœthe.

Dégager du tissu des événements cosmiques une période millénaire de culture organique comme unité, comme *personne*, et la comprendre dans ses conditions spirituelles les plus profondes : tel est le but. Saisir les grands traits du destin sur le visage d'une *culture*, en tant qu'individualité humaine d'un ordre suprême, comme on saisit les traits d'un portrait de Rembrandt ou d'un buste de César : telle est la nouvelle méthode de percevoir et de comprendre. Ce qui se voit *dans* l'âme d'un poète, d'un prophète, d'un penseur, d'un conquérant : on a déjà essayé de le savoir; mais pénétrer dans l'âme antique, égyptienne ou arabe en général, afin d'en revivre l'expression totale dans les hommes et les situations typiques, dans la religion et la politique, dans le style et la tendance, dans la pensée et les mœurs : c'est là la *nouvelle méthode* d'« expérience de la vie ». Chaque époque, chaque grande figure, chaque divinité, les villes, les langues, les nations, les arts, tout ce qui a jamais existé et existera est un trait physionomique d'une symbolique suprême, que *le connaisseur d'hommes* doit interpréter dans un sens tout à fait nouveau. Poésies et batailles, fêtes d'Isis et de Cybèle ou messes catholiques, hauts fourneaux et combats de gladiateurs, derviches et darwinistes, voies ferrées et voies romaines, « progrès » et Nirvâna, journaux, troupeaux d'esclaves, finances, machines, tout est au même titre signe et symbole de l'image cosmique du passé, qu'une âme se rappelle en y attachant une signification. « Tout périssable n'est qu'une parabole. » Parabole qui cache des solutions et des perspectives qu'on n'a même pas encore soupçonnées. Les questions obscures seront éclaircies, qui sont à la base des plus profonds de tous les sentiments primaires, de toute peur et nostalgie, et que la volonté de comprendre a voilées dans les problèmes de temps, de nécessité, d'espace, d'amour, de mort, de cause première. Il y a une musique grandiose des sphères qui demande à être entendue, que quelques-uns de nos plus profonds esprits entendront. La physionomique de l'histoire universelle deviendra la *dernière philosophie faustienne*.

III

LE MACROCOSME

I. — La symbolique de l'image cosmique et le problème de l'espace.

I

Donc la notion d'histoire universelle d'espèce physionomique s'élargit pour devenir *l'idée d'une symbolique qui embrasse tout.* Le rôle de l'historien, au sens requis ici, consiste à examiner l'image de ce qui fut un jour vivant et qui est aujourd'hui passé et à en constater la forme et la logique intérieures. L'idée de destin est la suprême limite où il puisse atteindre. Mais quelle que soit la direction nouvelle et large qu'il donne ici à sa recherche, celle-ci ne pourra toutefois être qu'un fragment et une base pour une étude encore plus large. A côté d'elle, il existe une science naturelle aussi fragmentaire et aussi bornée dans ses relations causales. Ni le « mouvement » tragique, ni le « mouvement » technique — s'il est permis de caractériser ainsi les sources premières du vécu et du connu — n'épuiseront le vivant lui-même. Il y a pour nous une expérience de la vie et une expérience rationnelle aussi longtemps que nous sommes éveillés, mais nous vivons aussi quand l'esprit et les sens dorment. La nuit a beau fermer tous les yeux, le sang ne dort pas. Nous sommes mus au sein du mouvement — c'est ainsi que nous cherchons à concrétiser par un mot fondamental de la connaissance naturelle l'inexprimable dont nous possédons à des heures profondes une certitude intérieure; mais seuls les êtres éveillés voient dans ceci et cela deux choses irréductibles. Chacune de nos émotions a une expression, chaque impression étrangère fait impression sur nous; ainsi tout ce dont nous avons conscience, sous quelque forme que ce soit, âme et univers, vie et réalité, histoire et nature, loi, sentiment, destin, Dieu, avenir et passé, présent et éternité, a encore pour nous un sens très profond, et le moyen unique et extrême de saisir cet incoercible consiste en une espèce de métaphysique, pour laquelle *tout* ce qui existe a la signification d'un *symbole.*

Les symboles sont des signes sensibles, des impressions der-

nières, indivisibles et surtout involontaires, qui ont une signification déterminée. Un symbole est un trait de la réalité qui, pour des hommes dont les sens sont éveillés, désigne avec une certitude intérieure immédiate quelque chose d'impossible à communiquer rationnellement. Un ornement dorique, vieil-arabe, vieux-roman, la forme de la maison paysanne, de la famille, du commerce entre les hommes, les costumes, les exercices du culte, mais aussi le visage, l'allure et l'attitude d'un homme, d'une classe ou d'un peuple entier, les espèces de langues et les formes d'habitation de tous les hommes et des animaux et, par delà toutes ces formes, le langage muet de la nature entière avec ses forêts, ses pâturages, ses troupeaux, ses nuages, ses étoiles, ses nuits claires et ses tempêtes, ses plantes qui fleurissent et se fanent, ses sites proches et lointains, sont des impressions symboliques du cosmique sur nous qui sommes éveillés et qui entendons bien ce langage aux heures de recueillement; et d'autre part, c'est le sentiment d'une compréhension de même espèce qui distingue de l'humanité générale et les enchaîne ensemble les familles, les classes, les races et finalement les cultures entières.

Il ne sera donc point question ici de savoir ce qu'un univers « est », mais ce qu'il signifie pour l'être vivant qu'il entoure. L'état éveillé crée entre ceci et cela une solution de continuité. Nous vivons ceci comme propriété, nous expérimentons cela comme altérité. C'est la division de l'âme et de l'univers comme les deux pôles de la réalité, qui renferme non seulement des résistances, causalement saisies par nous comme choses et qualités, et des émotions où nous sentons agir des êtres et des noumènes « tout comme nous-mêmes », mais en outre quelque chose qui abroge pour ainsi dire ces divisions. La réalité — l'univers par rapport à une âme — est pour chaque individu la projection du dirigé sur l'étendue, elle est la propriété reflétée sur l'altérité, *elle me signifie moi-même*. Par un acte aussi créateur qu'inconscient — ce n'est pas « moi » qui réalise le possible, mais « on » le réalise par moi — un pont symbolique s'établit entre ce vivant-ci et ce vivant-là. De l'ensemble des éléments sensibles et intériorisés naît subitement et avec une nécessité parfaite « l' » univers que l'on *comprend*, « *le seul* » univers qui existe pour chaque individu.

C'est pourquoi il y a autant d'univers que d'êtres vivants éveillés et de groupes d'êtres vivants sentant le lien qui les unit; et dans l'être de chacun de ces vivants, l'univers prétendu unique, indépendant et éternel — que chacun croit posséder en commun avec son voisin — est un événement toujours nouveau, qui n'arrive qu'une fois et ne se répète jamais.

Une série de degrés de la conscience commence aux premières visions obscures de l'enfant, où il n'existe encore ni univers clair pour une âme, ni âme sûre d'elle-même au sein de cet univers, et elle aboutit aux espèces suprêmes des états raffinés, dont seuls sont capables les hommes des civilisations entièrement mûres. Cette gradation est en même temps évolution de la symbolique depuis la matière de la signification de *toutes* choses jusqu'à l'apparition des

signes individuels et déterminés. Ce n'est pas seulement lorsque je considère l'univers comme rempli de significations énigmatiques, à la manière de l'enfant, du rêveur ou de l'artiste; ce n'est pas non plus seulement lorsqu'à l'état éveillé, je néglige de concentrer sur lui toute mon attention d'homme pensant et agissant — état beaucoup plus rare qu'on ne le pense, même dans la conscience du véritable penseur et de l'homme d'action — mais c'est toujours et à tout instant, aussi longtemps qu'on puisse parler de vie éveillée en général, que je prête à ce qui est hors de moi la substance de *tout* moi-même, depuis les impressions à demi rêveuses du naturisme jusqu'à l'univers figé des lois causales et des nombres, qui se superpose au premier et l'enchaîne. Mais même le pur royaume des nombres ne manque pas de cet élément symbolique, et c'est précisément de lui que sont nés les signes dont la *pensée* réfléchie revêt les significations ineffables du triangle, du cercle, des nombres 7 et 12.

Telle est l'idée du Macrocosme, réalité comme ensemble de tous les symboles par rapport à une âme. Rien n'est excepté de cette qualité du significatif. Tout ce qui est est aussi symbole. Depuis le phénomène corporel — visage, figure, attitude des individus, des classes, des peuples — où on l'a toujours su, jusqu'aux prétendues formes éternelles et universelles de la connaissance, de la mathématique et de la physique, tout parle de la nature d'une âme déterminée et d'aucune autre. Mais c'est de la parenté plus ou moins grande entre deux univers individuels, dans la mesure où ils sont vécus par des hommes d'*une* culture ou communauté psychique, que dépend la transmissibilité plus grande ou plus restreinte de la vision, de la sensation, de la connaissance, c'est-à-dire de la forme figurée dans le style de l'être propre par les moyens d'expression de la langue, de l'art, de la religion, par les sons des mots, les formules, les signes, qui sont eux-mêmes des symboles. En même temps apparaît ici la limite invincible au delà de laquelle on ne peut réellement ni transmettre quelque chose à des vivants étrangers, ni comprendre leurs manifestations vivantes. Le degré de parenté des deux univers formels permet de décider où la compréhension finit et où l'illusion commence. Il est certain que nous ne pouvons comprendre que très imparfaitement l'âme des Indous et des Égyptiens — manifestée dans leurs hommes, leurs mœurs, leurs divinités, leurs mots primaires, leurs idées, leurs monuments, leurs exploits. — Ahistoriques comme ils étaient, les Grecs ne pouvaient pas avoir non plus le moindre pressentiment sur la nature de la psyché étrangère. Voyez avec quelle naïveté ils retrouvaient leurs propres dieux et leur propre culture dans ceux de tous les peuples étrangers. Mais nous aussi, quand nous traduisons les mots ἀρχή, atman, tao des philosophes étrangers par des tournures qui nous sont courantes, nous ne faisons que soumettre à l'expression de l'âme étrangère notre *propre* sentiment cosmique, qui est pourtant la source de la signification de nos mots. Nous interprétons de même les traits des statuettes de la vieille Égypte ou de la Chine par notre expérience de la vie occidentale. Dans les deux cas, nous nous fai-

sons illusion à nous-mêmes. Que les chefs-d'œuvre d'art des vieilles cultures soient encore vivants pour nous — donc « immortels » — voilà qui relève encore et littéralement de ces « imaginations » qui se maintiennent par l'unanimité des opinions contraires. Là-dessus reposent, par exemple, l'influence du groupe Laocoon sur l'art de la Renaissance et celle des tragédies de Sénèque sur le drame classique des Français.

2

En tant que chose réalisée, les symboles appartiennent à l'étendue. Ils sont devenus, ils ne deviennent pas — même lorsqu'ils désignent un devenir, — ils sont donc figés, limités, soumis aux lois de l'espace. Il n'y a *que* des symboles sensibles, spatiaux. Le mot forme signifie déjà une chose étendue au sein de l'étendue, et nous verrons que les formes intérieures de la musique n'échappent pas non plus à cette règle. Mais l'étendue est le caractère spécifique du fait d'« être éveillé », qui ne forme qu'un côté de l'individu aux destinées duquel elle est liée très profondément. Aussi chaque trait de l'être éveillé actif — sensible ou intellectuel — est-il déjà *passé* au moment où nous le remarquons. Nous ne pouvons, selon le sens caractéristique de ce mot, que *ré*-fléchir sur les impressions; mais ce qui pour la vie animale sensible est simplement passé est, pour l'intelligence humaine enchaînée au langage, *passager*. Passager non seulement ce qui arrive — car nul événement n'est révocable — mais aussi chaque espèce de signification. Poursuivez le destin de la colonne, depuis le temple funéraire égyptien où elle guide par séries le voyageur, et le peripteros dorique dont elle maintient le corps de l'édifice, ou la vieille basilique arabe dont elle soutient l'espace intérieur, jusqu'aux façades Renaissance où elle exprime le trait d'une tendance à l'ascension. Jamais la signification de jadis ne revient. Ce qui entra dans le royaume de l'étendue trouva dans le commencement également une fin. Il y a un rapport profond et de bonne heure senti *entre l'espace et la mort*. L'homme est le seul vivant connaissant la mort. Tous les autres vieillissent, mais leur conscience reste absolument restreinte au moment, qui doit leur paraître éternel. Ils vivent sans rien savoir de la vie, comme ces enfants de première jeunesse que le christianisme désigne encore sous le nom d'« innocents ». Ils meurent et voient mourir, mais n'en savent rien. L'homme entièrement éveillé, l'homme proprement dit, dont l'intelligence est dégagée de la vision par l'habitude du langage, est le premier à posséder, outre la sensation, également le concept du trépas, c'est-à-dire une mémoire du passé et une expérience de l'irrévocable. Nous *sommes* le temps, mais nous *possédons* aussi une image de l'histoire et dans cette image, en considérant la mort, la naissance nous apparaît comme la deuxième énigme. Pour tous les autres vivants, la vie s'écoule sans le moindre pressentiment de sa limite, c'est-à-dire sans qu'ils en sachent le rôle, le sens, la durée et le but. L'éveil de la vie intérieure chez un

enfant se rattache souvent pour cette raison avec une identité profonde à la mort d'un parent. Il comprend *subitement* le cadavre inerte, qui est devenu toute matière, tout espace, et il se sent *en même temps* comme *vivant* individuel dans un univers étranger, étendu. « Du bambin de 5 ans à moi, il n'y a qu'un pas, disait un jour Tolstoï. Mais du nouveau-né au bambin de 5 ans, la distance est effrayante. » C'est ici, à ce point décisif de l'être, où l'homme commence à devenir homme et à connaître son immense solitude dans le tout, que la peur cosmique se révèle comme *peur* purement humaine *de la mort*, peur de la limite de l'univers lumineux, peur de l'*espace* figé. Ici est l'origine de la pensée supérieure, qui est d'abord réflexion sur la mort. Chaque religion, chaque science naturelle, chaque philosophie trouve ici son point de départ. Chaque grande symbolique lie son langage formel au culte des morts, à la forme de sépulture, à l'ornement sépulcral. Le style égyptien débute par les temples funéraires des pharaons, l'antique par l'ornement géométrique des urnes funéraires, l'arabe par les catacombes et les sarcophages, l'occidental par la cathédrale, où le sacrifice de Jésus est renouvelé journellement par la main du prêtre. De là peur originelle jaillit aussi toute sensation historique, dans l'antiquité en se cramponnant au présent plein de vie, dans l'univers arabe par le baptême qui reconquiert la vie en dominant la mort, dans l'univers faustien par la confession qui permet de recevoir le corps de Jésus et, par conséquent, l'immortalité. Du souci toujours éveillé de la vie, qui n'est *pas encore* passée, naît pour la première fois le souci du passé. Un animal ne connaît *que* l'avenir, l'homme connaît aussi le passé. C'est donc par une nouvelle « intuition de l'univers », c'est-à-dire par un coup d'œil subitement jeté sur la mort et qui est comme la découverte du secret de l'univers perçu, que chaque nouvelle culture s'éveille. *Lorsque vers l'an* 1000 *l'idée de la fin du monde se répandit en Occident, l'âme faustienne de ce paysage était née.*

L'homme primitif, en profond étonnement devant la mort, cherchait de toutes ses forces spirituelles à pénétrer et conjurer cet univers de l'étendue avec les bornes inexorables et toujours présentes de sa causalité, avec son obscure toute-puissance qui le menaçait constamment de la fin. Cette défense instinctive est profondément enfouie dans l'être inconscient, mais elle est véritablement créatrice par la discontinuité et l'opposition qu'elle opère entre l'âme et l'univers et elle a marqué le seuil de l'existence *personnelle*. Le sentiment du moi et le sentiment de l'univers commencent à agir et toute culture, intérieure ou extérieure, attitude ou œuvre, n'est que la gradation de cet être humain en général. Tout ce qui, à partir de là, résiste à nos sensations n'est plus seulement « résistance », chose, impression, comme chez les animaux et encore chez l'enfant, mais aussi expression. Les choses ne sont pas *réelles* qu'au sein de l'univers ambiant, mais telles qu'elles « apparaissent », elles ont aussi un sens dans l'« intuition » de l'univers. D'abord, elles ne possédaient qu'un rapport avec l'homme, maintenant l'homme aussi possède un rapport avec elles. Elles sont

devenues les symboles de son être. Ainsi la nature de toute symbolique pure — *inconsciente et intérieurement nécessaire* — résulte de la connaissance de la mort où se révèle le mystère de l'espace. Toute symbolique signifie une défense. Elle est l'expression d'une profonde crainte au double sens archaïque de ce mot : son langage formel parle à la fois d'hostilité et de respect.

Tout devenu est périssable. Périssables non seulement les peuples, les langues, les races, les cultures. Dans quelques siècles, il n'y aura plus de culture européenne d'Occident, plus d'Allemands, d'Anglais, de Français, comme il n'y avait plus de Romania au temps de Justinien. Ce n'était pas la suite des générations humaines qui était alors éteinte, mais la forme intérieure d'un peuple, qui avait condensé en une physionomie unitaire un certain nombre de ces générations, avait cessé d'exister. Le *civis Romanus*, tout en étant un des symboles les plus puissants de l'être antique, n'avait néanmoins comme forme qu'une durée de quelques siècles. Mais le phénomène primaire de la grande culture en général disparaîtra un jour, lui aussi, de même que le spectacle de l'histoire universelle et enfin l'homme lui-même et, par delà l'homme, l'apparition de la vie végétale et animale à la surface de la terre, cette terre même, le soleil et l'univers entier des systèmes solaires. Tout art est mortel, non seulement les œuvres individuelles, mais les arts eux-mêmes. Un jour, le dernier portrait de Rembrandt et la dernière mesure de la musique de Mozart auront cessé d'exister, même si une toile peinte ou un feuillet de notes aura peut-être subsisté, parce que le dernier œil et la dernière oreille, auxquels leur langage formel était accessible, auront disparu. Périssables chaque pensée, chaque croyance, chaque science, dès que sont éteints les esprits dans les univers desquels leurs « vérités éternelles » étaient senties comme vraies avec nécessité. Périssables même les étoiles qui « apparaissent » aux astronomes du Nil et de l'Euphrate comme des univers pour un œil, car *notre œil* — également périssable — est différent. Nous savons cela. Un animal ne le sait pas, et ce qu'il ne sait pas n'existe pas dans la réalité vivante de son univers ambiant. Mais avec l'image du passé disparaît aussi le désir nostalgique de donner au passé un sens plus profond. Et ainsi l'idée du macrocosme purement humain se rattache à son tour à cette parole, à laquelle toute la suite du chapitre sera dédiée : *que tout périssable n'est qu'une parabole.*

Cette remarque nous introduit insensiblement au cœur du problème de l'espace, dans un sens assurément nouveau et surprenant. Sa solution — ou plus modestement : son interprétation — ne semble possible que dans cet enchaînement, de même que le problème du temps n'a pu être saisi qu'en partant de l'idée de destin. Dès que nous sommes éveillés, la vie dirigée par le destin apparaît dans la vie des sens comme une *profondeur sentie.* Tout s'étend mais n'est pas encore « espace », rien de fixe en soi, mais une extension constante de ce mobile-ci à ce mobile-là. L'expérience de l'univers se rattache à la nature de la *profondeur* exclusivement — lointain ou *distance* — dont le caractère est désigné dans le système

abstrait de la mathématique comme une « *troisième dimension* » à côté de la longueur et de la largeur. Cette trinité d'éléments de même ordre est tout d'abord propre à induire en erreur. Sans aucun doute, ils ne sont *pas* de même valeur dans l'impression cosmique spatiale, *a fortiori* non de même espèce. « Longueur et largeur », qui forment assurément, en tant qu'expérience vivante, une unité et non une somme, peuvent être désignées avec quelque prudence comme une forme pure de la sensation. Elles représentent l'*impression* purement sensible. La profondeur représente l'*expression*, *la nature ;* avec elle l'« univers » commence. Cette distinction qui est, cela va sans dire, entièrement étrangère à la mathématique, dans sa manière de traiter la troisième dimension en l'opposant aux prétendues deux autres, réside aussi dans l'opposition entre les concepts de sensation et d'intuition. L'extension en profondeur change la première en la seconde. La *profondeur est proprement la seule dimension*, au sens littéral d'*étendant*[1]. En elle, l'être éveillé est actif, dans les deux autres, il est strictement passif. Elle est la *matière symbolique d'un ordre*, au sens d'une culture individuelle, qui s'exprime très profondément dans cet élément originel et qui est impossible à analyser davantage. L'expérience de la profondeur est — de cette remarque dépend tout le reste — un acte aussi parfaitement involontaire et nécessaire que parfaitement créateur, par lequel le moi reçoit son univers d'une manière que j'appellerais volontiers impérative. Cet acte tire du courant des sensations une unité formelle, une *image* mobile qui est désormais, aussi longtemps que l'intelligence s'en empare, régie par des lois, soumise au principe de causalité et par conséquent *périssable*, en tant que copie d'un esprit personnel.

Il n'est pas douteux, bien que l'entendement s'y oppose, que cette extension est susceptible de différenciations à l'infini; elle ne diffère pas que d'enfant à homme, de campagnard à citadin, de Chinois à Romain, mais aussi dans chaque individu, selon qu'il vit son univers par la réflexion et l'attention, ou par l'action et l'inertie. Chaque artiste a également rendu « la » nature par des couleurs et des lignes. Chaque physicien, Grec, Arabe ou Allemand, a décomposé « la » nature en ses éléments derniers. — Pourquoi n'ont-ils pas tous trouvé le même résultat ? Parce que chacun d'eux a sa propre nature, bien qu'il croie l'avoir en commun avec tous les autres hommes, par une naïveté qui sauve son intuition de la vie, qui le sauve lui-même. « Nature » est une propriété qui est saturée de part en part de substance personnelle. *La nature est chaque fois une fonction de la culture.*

1. Le mot dimension ne devrait s'employer qu'au singulier. Il y a une étendue non des étendues. Nous faisons déjà une abstraction en parlant de trois directions cette trinité n'étant pas contenue dans le sentiment immédiat d'extension du corps (de l'« âme »). La nature de la direction a engendré la mystérieuse distinction *animale* entre *la droite* et *la gauche*, d'où est né ensuite ce caractère *végétal* de direction *de bas en haut* — la terre et le ciel. Celui-ci est un fait senti comme en rêve, celle-là une vérité à apprendre par l'être éveillé, soumise par conséquent au changement et à la confusion. Les deux trouvent leur expression en architecture, notamment dans la symétrie du plan et l'énergie de la façade, et c'est seulement pour cette raison que nous sentons, dans l'« architecture » de l'espace qui nous environne, la supériorité de l'angle de 90 degrés sur celui de 60 degrés, par exemple, parce que ce dernier donnerait un nombre tout à fait différent de « dimensions ».

3

Or, Kant a cru résoudre le grand problème, qui consiste à savoir si cet élément existe « *a priori* » ou est acquis par l'expérience, en lançant sa fameuse formule de l'espace comme forme de l'intuition qui serait à l'origine de toutes les impressions de l'univers. Mais l'univers de l'enfant sans souci et du rêveur possède sans aucun doute cette forme d'une manière inconstante et vague [1], et ce n'est que par l'étude *technique*, pratique, tendue, de l'univers ambiant — car un être libre de ses mouvements est obligé de se soucier de sa vie, seul le lilas des champs peut s'en dispenser — que l'idée d'extension sensible se cristallise dans le concept intellectuel des trois dimensions. Le citadin des hautes cultures est le premier à *vivre* réellement dans cet état éveillé aigu, et ce n'est que pour sa pensée qu'il existe un espace *entièrement* libéré de la vie sensible, espace « absolu », mort, étranger au temps, qui est la forme non de l'intuition, mais de l'*intelligence*. Il est évident que l'espace vu autour de lui avec une certitude absolue par Kant, qui réfléchissait sur sa théorie, n'existait pas sous cette forme rigoureuse, même approximativement, pour ses aïeux de la période carolingienne. La grandeur de Kant repose sur la création du concept de « forme *a priori* », non sur l'application qu'il lui a donnée. Nous avons vu que le temps n'est ni une forme de l'intuition, ni en général une « forme » — il n'y a de formes que de l'étendue — et qu'on n'a pu le définir que comme antinomie de l'espace. Mais la question ne se réduit pas qu'à savoir si précisément ce mot d'espace couvre la substance formelle de l'intuition, il y a encore un autre fait et c'est que la forme de l'intuition *varie selon le degré d'éloignement :* chaque montagne lointaine donne l'« intuition » d'une surface — d'une coulisse. Personne ne prétendra qu'il voit un corps dans le disque de la lune. La lune est pure surface pour l'œil et elle n'acquiert peu à peu une structure spatiale que par agrandissement au télescope, donc par un rapprochement artificiel. Pour l'œil nu, la forme de l'intuition est donc aussi une fonction de la distance. Il faut ajouter que la réflexion, au lieu de nous rappeler exactement ces mêmes impressions passées, « nous représente » l'image de l'espace qui en est abstrait. Mais cette représentation nous trompe sur la réalité vivante. Kant s'est laissé tromper. Autrement, il n'eût pas pu séparer les formes de l'intuition de celles de l'intelligence, car son concept d'espace les comprend déjà toutes deux [2].

1. L'enfant qui dessine sans perspective ne s'aperçoit nullement que son dessin manque de perspective.
2. Son idée d'espace *a priori*, que démontrerait la certitude de l'intuition absolue des simples faits géométriques, repose sur l'opinion déjà mentionnée et par trop populaire que la mathématique est géométrie *ou* arithmétique. Or, la mathématique d'Occident avait dépassé déjà alors ce schéma naïf — imité de l'antique. Si au lieu de « l'espace », la géométrie actuelle se base plus d'une fois sur des variances numériques infinies et cherche au sein de ces groupes des figures fonctionnelles en considération de la structure, chaque espèce d'intuition sensible possible en général cesse d'avoir un contact formel avec les faits mathématiques au sein de ces étendues, sans que leur évidence en soit pour cela diminuée. La mathématique est donc indé-

De même qu'il a vicié le problème du temps en l'assimilant à l'arithmétique dont il méconnaissait l'essence et en parlant ainsi d'un fantôme de temps sans direction vivante, qui n'est par conséquent qu'un schéma spatial, Kant a donc vicié aussi le problème de l'espace en le confondant avec une géométrie universelle. Peu d'années après qu'il eut achevé son chef-d'œuvre, le hasard a voulu que Gauss découvrît la première géométrie non euclidienne, dont l'existence incontestable a démontré qu'il y a *plusieurs* espèces d'étendue à trois dimensions strictement mathématiques, toutes « certaines *a priori* », sans qu'*aucune* d'elles puisse être appelée proprement la « forme de l'intuition ».

C'était une erreur grave et, pour un contemporain d'Euler et de Lagrange, impardonnable que de vouloir découvrir la copie exacte de l'antique géométrie scolaire — car c'est toujours à elle que Kant pensait — dans les formes de la nature qui nous environne. Aux moments où nous observons attentivement ces formes, il existe certes dans l'entourage de l'observateur, et pour des rapports assez restreints, une concordance approximative entre l'impression vivante et les règles de la géométrie ordinaire. Mais la correspondance *exacte* que la philosophie prétend y trouver ne peut se prouver ni par la vision ni par un instrument d'optique. Il y a une certaine limite d'exactitude qui est loin de suffire et au delà de laquelle ni l'une ni l'autre ne pourront jamais décider pratiquement sur la question de savoir, par exemple, quelle géométrie non euclidienne est celle de l'espace « empirique [1] ». Dans les grandes mesures et les grandes distances, où l'expérience de la profondeur domine entièrement l'image intuitive — par exemple devant un vaste paysage au lieu d'un dessin — la forme de l'intuition est en contradiction radicale avec la mathématique. Nous voyons dans chaque allée que les parallèles se touchent à l'horizon. La perspective de la peinture occidentale et celle, entièrement différente, de la peinture chinoise reposent précisément sur ce fait. Dans l'abondance incommensurable de ses espèces, l'expérience de la profondeur échappe à toute détermination numérique. Toute la poésie lyrique, toute la musique, toute la peinture égyptienne, chinoise, occidentale contredisent hautement l'hypothèse d'une structure mathématique rigoureuse de l'espace vécu et vu, et c'est seulement parce qu'ils n'entendent rien à la peinture qu'aucun des philosophes modernes n'a pu connaître cet argument. Aucune espèce de mathématique ne peut saisir l'*horizon*, où se transforme et qui *transforme peu à peu en plan limité* toute image visuelle. Chaque coup de pinceau du paysagiste est une réfutation des postulats de la théorie de la connaissance.

Comme grandeurs mathématiques, abstraites de la vie, les « trois dimensions » ne possèdent aucune limite naturelle. En les confondant avec la surface et la profondeur de l'impression vécue,

pendante de la forme de l'intuition. Or que reste-t-il en soi de cette fameuse évidence des formes de l'intuition, quand on sait que toutes deux se superposent artificiellement dans une prétendue expérience?

1. Sans doute, un théorème de géométrie peut se prouver sur un dessin, plus exactement : se démontrer. Mais chaque espèce de géométrie lui donne une forme différente et le dessin ne peut ici *rien* prouver.

on perpétue l'erreur de la théorie de la connaissance par cette autre erreur qui consiste à dire que l'étendue intuitivement perçue est aussi illimitée, bien que notre œil n'embrasse que des fragments de l'espace lumineux dont la limite est chaque fois celle du rayon de lumière, ciel de l'étoile fixe ou clarté atmosphérique. « L'univers » vu est l'ensemble des *résistances de la lumière*, parce que la vision est liée à l'existence de la lumière, rayonnante ou réfléchie. Aussi bien, les Grecs n'allèrent-ils pas plus loin. Seul, le sentiment cosmique d'Occident a créé l'*idée* d'espace sans limite avec des systèmes infinis d'étoiles fixes et de distances dépassant toute possibilité optique — création de l'œil *intérieur* qui échappe à toute réalisation de la vue et reste étrangère et irréalisable, même comme pensée, aux hommes des autres cultures de sentiment différent.

4

Le résultat de la découverte de Gauss, qui a changé la voie de la mathématique moderne en général[1], fut donc de prouver qu'il existe plusieurs structures également exactes de l'étendue à trois dimensions, et lorsqu'on demande laquelle d'entre elles correspond à l'intuition réelle, on prouve qu'on n'a nullement compris le problème. La mathématique, dont les *instruments* peuvent être indifféremment des images et des représentations intuitives ou non, a pour objet des systèmes entièrement libérés de la vie, du temps et du destin, purement *intellectuels*, univers formels de nombres purs dont la justesse — *non la réalité* — est atemporelle et de logique causale, comme tout ce qui n'est qu'objet de connaissance et non de vie.

Par là se révèle la distinction entre l'intuition vivante et le langage formel de la mathématique, et l'énigme du *devenir spatial* est ainsi éclaircie.

Comme le devenir fonde le devenu, l'histoire sans cesse vivante la nature achevée et morte, l'organique le mécanique, le destin la loi causale et le postulat subjectif, ainsi *la direction est à la base de l'étendue. Le mystère de la vie qui s'achève et que nous effleurons dans le mot de temps est le fondement de ce qui est achevé et que nous montrons moins bien à l'intelligence qu'à un sentiment intérieur dans le mot d'espace.* Chaque étendue réelle ne s'accomplit que dans et par l'expérience de la profondeur, et c'est précisément cette extension en profondeur et en distance, cette *enjambée* de l'impression superficielle sensible sur l'image organisée du macrocosme et l'émotion mystérieuse inhérente en lui, que désigne en premier lieu le mot temps — d'abord pour les sens, surtout la vue, et seulement ensuite pour la pensée. L'homme se sent — et c'est l'état d'individuation réelle de l'être éveillé — entouré « dans » l'étendue. Il suffit de poursuivre cette impression élémentaire de l'universel pour voir qu'il n'existe réellement *qu'une* vraie dimension de l'espace, savoir : la *direction* de soi vers le lointain, vers l'au-delà, vers l'avenir,

1. On sait que Gauss a gardé le silence sur sa découverte presque jusqu'à la fin de ses jours, parce qu'il craignait « les aboiements des Béotiens ».

et que le système abstrait des trois dimensions est une représentation mécanique, non un fait de la vie. L'expérience de la profondeur *étend* la sensation en univers. Ce n'est pas en vain qu'on a appelé *irréversible* le caractère dirigé de la vie, un reste de ce caractère décisif subsiste dans la nécessité de toujours sentir la profondeur de l'univers de soi à l'horizon, jamais de l'horizon à soi. Sur cette direction est fondé le corps mobile de tous les animaux et de l'homme. Ils marchent « *en avant* » — au-devant de l'avenir, en se rapprochant à chaque pas non seulement du but, mais aussi de la vieillesse — et ils sentent aussi dans chacun de leurs regards *en arrière* un coup d'œil sur quelque chose de passé, déjà devenu histoire [1].

Si on appelle la causalité, forme fondamentale de l'intelligence, un *destin figé*, on pourra appeler la profondeur spatiale un *temps figé*. Ce qui est puissance du destin pour le *sentiment*, non seulement de l'homme, mais déjà de l'animal, est pour leur *sensation* tactile, visuelle, auditive, olfactive un mouvement causal qui se cristallise devant l'attention tendue. Nous *sentons* que nous marchons à la rencontre du printemps et nous voyons à l'avance le paysage printanier qui s'étendra autour de nous; mais nous *savons* que la terre accomplit des révolutions dans l'espace cosmique et que la durée du printemps « s'élève » à 90 de ces révolutions — jours. Le temps engendre l'espace, mais l'espace tue le temps.

Si Kant avait été plus perspicace et plus calme, au lieu de parler de « deux formes d'intuition », il aurait nommé le temps la *forme de l'intuition*, l'espace la *forme de l'intuitionné*, et leur rapport réciproque se serait peut-être révélé à lui. A leurs moments de réflexion, le logicien, le mathématicien, le savant naturaliste ne connaissent que l'espace devenu, celui que précisément cette réflexion a abstrait du devenir unique, qu'elle a vérifié, systématisé et où tout a la *propriété* d'une « durée » déterminable mathématiquement. Mais on a déjà montré que l'espace est sans cesse en *devenir*. Aussi longtemps que nous jetterons sur le lointain un regard réfléchi, nous verrons autour de nous l'univers s'agiter. Quand cet univers nous a fait peur, le regard scrutateur y aperçoit un espace immobile. Cet espace *est*; il est parce qu'il s'arrête, hors du temps, dépouillé du temps et donc de la vie. La durée, fragment de temps mort, règne en lui comme propriété connue des choses, et nous sachant nous-mêmes existants dans cet espace, nous avons conscience de notre durée et de ses limites, que l'aiguille de nos montres nous rappelle sans cesse. Mais l'espace figé lui-même, également périssable et disparaissant, à chaque relâche de notre tension spirituelle, de l'étendue colorée de notre univers ambiant, est par là-même signe et expression de la vie, *le plus originel et le plus puissant de ses symboles*.

Car la nécessité pour l'être éveillé d'*interpréter* la profondeur le domine de tout le poids d'un événement élémentaire et signifie

1. Ce n'est qu'en partant de cette direction de la structure de notre corps que nous pouvons distinguer la droite de la gauche. « Devant » n'a pour le corps d'une plante aucun sens.

en même temps éveil de la vie intérieure et frontière entre l'enfant et... l'homme. L'enfant qui veut prendre la lune, qui ignore encore le *sens* de l'univers extérieur et qui ressemble à l'âme primitive somnolant dans le crépuscule des sensations, auxquelles elle est enchaînée, manque de l'expérience symbolique de la profondeur. Non que toute expérience de l'étendue lui soit étrangère, mais *une intuition de l'univers n'existe pas encore chez lui ;* la distance est sentie, mais elle ne *parle pas à l'âme.* C'est le réveil de l'âme qui, le premier, élève aussi la direction à l'expression vivante. Et c'est là que l'homme antique trouve son repos dans le présent immédiat, exclusif de toute distance et de tout avenir; le faustien son énergie de la direction qui n'a d'œil que pour les horizons très lointains; le Chinois sa marche vagabonde qui le mènera peut-être un jour au but; l'Égyptien sa marche très franche sur le chemin une fois choisi. L'idée de destin se révèle ainsi dans chaque trait de la vie. Ainsi seulement on appartient à une culture particulière, dont les membres sont unis par un sentiment cosmique commun qui donne naissance ensuite à une *forme* cosmique commune. Une profonde identité relie entre elles ces deux choses : *l'éveil de l'âme* qui naît à l'existence claire au nom d'une culture, et sa conception subite du lointain et du temps qui est la *naissance de l'univers extérieur*, liaison opérée par le symbole de l'extension qui reste dès lors le *symbole élémentaire de cette vie* et lui donne son style et la forme de son histoire, en tant que réalisation progressive de ses possibilités intérieures. Il n'y a que l'espèce de direction qui produit le premier symbole étendu, savoir : pour l'œil cosmique de l'antiquité, le corps proche, presque circonscrit, achevé en soi; pour celui de l'Occident, l'espace infini avec sa poussée en profondeur de la troisième dimension; pour celui de l'Arabe, la grotte. Ici se réduit en poussière une vieille controverse philosophique sur cette forme primaire de l'univers : elle est *innée*, en tant que qualité originelle de l'âme d'une culture dont notre vie entière est l'expression; elle est *acquise*, dans la mesure où chaque âme individuelle renouvelle encore une fois pour son compte cet acte de création et développe ainsi dès sa jeunesse le symbole de la profondeur qui lui est *prédestiné*, comme un papillon développe des ailes à sa sortie de la chrysalide. La première intuition de la profondeur est un *acte de naissance* psychique à côté de la naissance corporelle. Par elle, une culture naît du paysage maternel et le même acte est répété par chaque âme individuelle dans le cours entier de cette culture. C'est ce que Platon appelait *Anamnesis*, en le rattachant à une croyance primitive des Hellènes. Le caractère déterminé de la forme cosmique surgissant tout à coup pour chaque âme qui point est interprété ainsi par le devenir, tandis que le systématique Kant interprète *la même* énigme avec son concept de forme *a priori*, qui part du résultat mort, non du chemin vivant qui y conduit.

L'espèce d'étendue doit dès lors s'appeler *symbole primaire d'une culture.* De là doivent dériver le langage formel tout entier de la réalité culturale, sa physionomie différente de celle de toute autre culture, surtout de l'univers ambiant quasi aphysionomique du

primitif; car l'interprétation de la profondeur s'élève désormais à l'acte, à l'expression plastique des *œuvres*, à la transformation du réel, et elle ne sert plus comme chez l'animal à une nécessité de la vie, mais doit créer un *symbole* vivant ayant pour instruments tous les éléments de l'étendue : matière, lignes, couleurs, sons, mouvements; l'apparition de ce symbole et le charme exercé par lui dans l'image cosmique de la postérité témoignent souvent encore après des siècles de la manière dont ses auteurs avaient compris l'univers.

Mais le symbole primaire lui-même ne se réalise pas. Il agit dans le sentiment formel de chaque homme, de chaque groupe, de chaque période, de chaque époque et leur dicte le style de toutes leurs manifestations vivantes. Il est dans la forme de l'État, dans les mythes et les cultes religieux, les idéals moraux, les formes de la peinture, de la musique et de la poésie, les premiers principes de chaque science, mais il n'est représenté par aucun d'eux. Il n'est donc pas non plus représentable par des concepts et des mots, les langues et les formes de la connaissance étant elles-mêmes des symboles *dérivés*. Chaque symbole particulier parle de lui, mais au sentiment intérieur, non à l'intelligence. Dès lors, si l'on désigne le symbole primaire de l'âme antique par le corps matériel isolé, celui de l'Occident par l'espace infini pur, on n'aura jamais le droit d'oublier que ces concepts ne pourront jamais représenter l'inintelligible, mais qu'au contraire les sons verbaux ne peuvent qu'éveiller un sentiment de sa signification.

L'espace infini est l'idéal que l'âme occidentale n'a cessé de *chercher* dans son univers ambiant. Elle voulait le voir se réaliser immédiatement en elle, et cette nostalgie seule donne, par delà leurs prétendus résultats, aux innombrables théories de l'espace de ces derniers siècles leur signification profonde comme symptômes d'un sentiment cosmique. Dans quelle mesure l'étendue illimitée est-elle le fondement de toutes choses ? A peine existe-t-il un second problème aussi sérieusement débattu et l'on devrait croire presque que toute autre question cosmique est subordonnée à cette recherche sur la nature de l'espace. N'en est-il pas ainsi *pour nous*, en effet ? Pourquoi donc personne n'a-t-il remarqué que l'antiquité tout entière n'a pas dépensé un mot sur ce sujet et qu'elle ne posséda pas même un mot pour énoncer ce problème [1] ? Pourquoi les grands présocratiques gardèrent-ils le silence ? Ont-ils oublié dans leur univers ce qui nous paraît précisément l'énigme de toutes les énigmes ? Ne devions-nous pas savoir que la solution est précisément impliquée dans *ce silence ?* Comment se fait-il que « l'univers » pour *notre* sentiment cosmique ne soit rien d'autre que cet espace

1. Ni en grec ni en latin. τόπος (= locus) signifie lieu, région, aussi état social. χώρα (= spatium) signifie intervalle « entre », distance, rang, aussi fonds de terre (τὰ ἐκ τῆς χώρας = les fruits des champs). τὸ κενόν (= vacuum) désigne sans équivoque possible un *corps creux* dont il souligne surtout le pourtour. Dans la littérature de l'époque impériale, qui essaie de rendre par des mots antiques le sentiment *magique* de l'espace, on emploie des termes vagues comme ὁρατὸς τόπος (= monde des sens) ou spatium inane (= « espace infini », mais aussi « surfaces larges »; la racine de *spatium* signifie s'enfler, s'engraisser). La pure littérature antique ne sentait pas le besoin d'énoncer un problème dont l'idée lui faisait entièrement défaut.

unique, véritable produit de l'expérience de la profondeur, dont les systèmes solaires qui s'y perdent confirment une fois de plus le vide sublime ? Penseur antique fut-il jamais capable de comprendre *ce* sentiment ? On découvre tout à coup que cet « éternel problème », traité avec la passion d'un acte symbolique par Kant, au nom de l'humanité, est un problème *purement occidental* sans aucune existence dans l'esprit des autres cultures.

Quel problème donc l'homme antique considérait-il comme problème primaire de l'être total, lui dont le regard dans *son* univers ambiant n'était certainement pas moins lumineux que le nôtre ? Celui de l'ἀρχή, *fondement matériel* de toutes choses concrètes et sensibles. Si vous comprenez cela, vous ne serez pas loin de comprendre aussi le sens réel — non de l'espace, mais de la *question* de savoir pourquoi il a fallu que le problème de l'espace devînt celui de l'âme occidentale, et d'elle seule, avec une nécessité de destin [1]. C'est justement cette spatialité toute-puissante, génératrice et destructrice de la substance de toutes choses — qualité spécifique et suprême de l'aspect de *notre* univers — que l'humanité antique, *ignorant jusqu'au mot et au concept d'espace*, niait à l'unanimité comme *inexistante*, τὸ μή ὄν. Il est tout à fait impossible de saisir avec une profondeur suffisante le pathos de cette négation. Par elle, la passion de l'âme antique tout entière délimitait symboliquement la réalité qu'elle ne voulait *pas* sentir, celle qui ne pouvait pas être l'expression de *son* âme. Un univers de couleur différente apparaît tout à coup à nos yeux. Pour l'œil antique, la statue avec son admirable corporéité, tout entière construction et plan expressif sans arrière-pensée incorporelle, contenait absolument tout ce qui s'appelait réalité. Dans l'élément matériel, la limite visible, le trait concret et le présent immédiat — tous les caractères spécifiques de

1. C'est ce qui n'a pas été vu jusqu'ici dans le fameux axiome euclidien des parallèles : « d'un point à une droite on ne peut mener qu'*une* parallèle à cette droite », seul théorème de la mathématique antique qui resta indémontré et que nous savons aujourd'hui indémontrable. Mais c'est précisément pourquoi il s'oppose à toute expérience comme un dogme, et donc comme le *centre métaphysique* et la *substance* de ce système de géométrie. Tous les autres axiomes et postulats ne font que le préparer ou le suivre. Seul ce principe, pour l'esprit antique, est nécessaire et universel — mais *impossible* à faire dériver. Pourquoi? Parce qu'il est symbole de 1er rang. Il renferme la structure de la corporéité antique. Cette partie de la géométrie antique qui est théoriquement la plus faible, contre laquelle protesta déjà la période hellénistique, c'est celle qui révèle précisément l'âme antique et c'est précisément à ce principe évident pour l'expérience journalière que se rattache le doute de la pensée numérique faustienne née des lointains spatiaux incorporels. Un des plus profonds symptômes de *notre* être est que nous opposons *non une* seule, mais *plusieurs* géométries, toutes également vraies et incontradictoires pour nous, à la géométrie d'Euclide. La tendance propre de toutes ces géométries, à concevoir comme groupe *anti*-euclidien — parce qu'elles admettent d'un point à une droite l'existence d'aucune, de deux ou d'une infinité de parallèles — consiste à nier complètement, précisément en raison de leur variété, le sens corporel de l'étendue *canonisée* par l'axiome d'Euclide; elle va en effet à l'encontre de l'intuition qui a pour condition tout le corporel, mais qui nie tout spatial pur. Laquelle des trois géométries non euclidiennes est « juste » et fonde la réalité? Poser cette question — que Gauss a pourtant lui-même sérieusement examinée — c'est poser un problème d'après le sentiment de l'antiquité, donc qu'un penseur de notre culture ne devrait pas poser. Car il égare la vie en empêchant de pénétrer dans le véritable esprit de ce fait : que le symbole spécifique d'Occident n'est pas la réalité de l'une ou de l'autre, mais la variété de géométries *également possibles*. Il n'y a que le *groupe* de structures variables, où la conception antique n'est qu'un cas-limite, qui soit capable de dissoudre dans le sentiment d'espace pur ce qui subsiste de corporéité.

cette étendue sont épuisés. L'univers antique, le cosmos — constitué par la proportion et l'harmonie de tous les objets proches et immédiatement visibles — est fermé intégralement par la voûte céleste corporelle. Rien n'existe plus. Notre besoin de penser « l'espace » aussi par delà ce rideau manquait totalement au sentiment antique de l'univers. Les Stoïciens ont même déclaré comme corps les propriétés et les rapports des objets. Pour Chrysippe, le pneuma divin était un corps; pour Démocrite, la vision consiste à pénétrer dans les atomes matériels de l'objet vu. L'État est un corps composé de la somme totale des corps des citoyens; le droit ne connaît que des personnes corporelles et des choses corporelles. Et ce sentiment trouve enfin sa plus haute expression dans le corps de pierre du temple antique. L'espace intérieur sans fenêtres est soigneusement dissimulé derrière les rangées de colonnes, mais au dehors pas une seule ligne droite. Toutes les marches d'escalier sont légèrement arquées vers le dehors, chacune à un degré différent. Les frontons, faîtes, façades sont inclinés. Chaque colonne a un léger renflement, aucune n'est parfaitement verticale ni placée à égale distance de sa voisine. Mais des coins au milieu, les renflements, pentes et distances varient dans une proportion scrupuleusement dégradante. Ce qui donne ainsi à tout le corps du bâtiment un air de mystère qui semble se mouvoir en rond autour d'un point central. Les courbes sont si délicates qu'elles sont pour ainsi dire seulement senties et non point vues par l'œil. Mais c'est justement cela qui supprime la direction en profondeur. Le style gothique *s'élève*, le dorique *s'arque*. L'espace intérieur de la cathédrale monte avec une puissance élémentaire vers le ciel lointain, le temple grec est ramassé sur le sol avec un calme majestueux. Mais la même chose vaut aussi pour les divinités faustienne et apollinienne et, à leur image, pour les principes fondamentaux de la physique. En opposant aux principes de position, *matière et forme*, ceux du mouvement en avant, *force et masse*, nous avons défini ce dernier : le rapport qui existe constamment entre la force et la vitesse pour les volatiliser enfin toutes deux dans les éléments entièrement spatiaux de la *capacité et de l'intensité*. L'art dominant qui devait résulter de cette conception du réel est la musique instrumentale des grands maîtres du XVIIIe siècle, seul de tous les arts dont le monde formel s'apparente intérieurement à l'intuition de l'espace pur. Il y a dans la musique, par opposition aux colonnes des temples et des places publiques de l'antiquité, des royaumes toniques, des espaces toniques, des mers toniques incorporels; l'orchestre déferle, brise les vagues, fait fusant; il est peintre des horizons lointains, des lumières, des ombres, des vents, des nuages en marche, de la foudre, des couleurs d'un complet au-delà : il suffit de se rappeler les paysages d'instrumentation chez Gluck et Beethoven. « En même temps » que le canon de Polyclète, ce monument où le grand statuaire a couché par écrit les règles strictes de la construction du corps humain, Stanitz acheva vers 1740 la composition strictement canonique de la sonate à quatre parties, et ce canon ne se relâche que plus tard dans les quartetts et les symphonies de

Beethoven, pour se dissoudre ensuite complètement dans l'univers sonore solitaire entièrement « infinitésimal » de la musique de Tristan, où il perd toute trace de matérialité terrestre. Ce sentiment élémentaire d'une *solution*, d'une rédemption, d'une dissolution de l'âme dans l'infini, par lequel nous nous sentons libérés du poids de la matière et que les motifs suprêmes de notre musique éveillent en nous constamment, libère aussi l'élan en profondeur de l'âme, tandis que les chefs-d'œuvre de l'art antique exercent une action paralysante, restrictive, qui renforce le sentiment du corps et ramène du lointain le regard vers le tangent et le calme, dont il est saturé.

5

Chacune des grandes cultures est ainsi parvenue à parler une langue mystérieuse du sentiment cosmique qui ne peut être entièrement comprise que par l'âme appartenant à cette culture. Car ne nous trompons pas. Si nous pouvons lire peut-être un peu dans l'âme antique, c'est que son langage formel est presque l'inverse du nôtre; la question très ardue, de savoir dans quelle mesure cette lecture est possible ou a été réalisée jusqu'à ce jour, doit être le point de départ de chaque critique de la Renaissance. Mais si on nous dit que les Indous avaient probablement — car vouloir repenser des manifestations de l'être aussi éloignées de nous reste dans tous les cas une tentative chimérique — conçu des nombres qui ne possédaient d'après nos concepts ni valeur, ni grandeur, ni propriété relative, qui ne devenaient que par position unités positives, négatives, grandes, petites, force nous est de reconnaître que nous n'avons pas les moyens de revivre exactement les fondements psychiques de ces nombres. 3 désigne toujours pour nous quelque chose, qu'il soit positif ou négatif; pour le Grec, il était une grandeur absolue + 3; mais chez les Indous, la possibilité qu'il désigne n'a pas de substance, donc le mot « quelque chose » *n'a pas encore de valeur* pour elle, il est au delà de l'être et du non-être, qui ne sont tous deux que des qualités non encore nées. + 3, — 3, 1/3 sont ici des réalités émanantes de moindre degré qui reposent dans la substance énigmatique (3) d'une manière complètement cachée pour nous. Il appartient à une âme *brahmanique* de sentir l'évidence de ces nombres comme signes idéaux d'une forme cosmique parfaite en soi; pour nous, ils sont aussi inintelligibles que le Nirvâna des Brahmanes situé par delà la vie et la mort, la veille et le sommeil, la douleur, la compassion et l'insensibilité et qui est pourtant une réalité, pour laquelle nous n'avons pas même une expression linguistique. Seule cette psyché pouvait produire cette conception grandiose du *néant*, considéré comme *nombre authentique*, comme *zéro*, le zéro indou où être et non-être sont tous deux également des expressions extérieures [1].

1. Ce zéro, qui fait peut-être pressentir l'idée d'étendue *indoue*, de cette spatialité cosmique dont parlent les Upanishads et qui nous est entièrement étrangère, man-

Si, dans leur polémique contre la doctrine aristotélicienne de l'être, des penseurs arabes de la période très mûre — parmi lesquels des cerveaux de premier rang comme Alfarabi et Alcabi — *démontrèrent* que le corps comme tel n'avait pas nécessairement besoin d'espace pour exister et assignèrent ainsi pour origine à cet espace, donc à l'espèce d'*étendue arabe*, la notion de « situation dans un lieu », cela ne prouve pas qu'ils raisonnaient faux contre Aristote et Kant, ni que leur pensée était obscure — comme nous aimons à qualifier ce qui ne veut pas rentrer dans nos pauvres cervelles, — mais que l'esprit arabe possédait de tout autres catégories universelles. Leur langage conceptuel leur permettrait de réfuter la démonstration de Kant avec la même finesse qu'il les eût réfutés lui-même, mais tous deux seraient restés convaincus de l'exactitude de leur image.

Quand nous parlons d'espace aujourd'hui, nous pensons certainement à peu près tous dans le même style, comme nous nous servons d'une même langue et de mêmes signes verbaux, qu'il s'agisse d'espace mathématique, physique, pictural ou d'espace réel, malgré tout ce que conservera de problématique chaque philosophie désireuse (et obligée) d'affirmer, au lieu de cette parenté du sentiment de la signification, une *identité* de l'entendement. Mais aucun Hellène, Égyptien ou Chinois n'eût pu pénétrer dans ce sentiment, ni aucune œuvre d'art ou système de pensée montrer sans équivoque à ces hommes ce que nous entendons par « espace ». Les concepts élémentaires antiques, fils d'une vie intérieure différemment constituée, tels ἀρχή, ὕλη, μορφή, épuisent le contenu d'un univers de structure différente du nôtre, qui nous est étranger et reste loin de nous. Ce que nous traduisons du grec avec nos propres moyens sous les noms d'origine, matière, forme, est une pâle imitation, une misérable tentative pour pénétrer dans un univers du sentiment, qui restera *quand même* muet dans ses éléments les plus délicats et les plus profonds; c'est comme si l'on voulait confondre les sculptures du Parthénon avec la musique d'instruments à cordes ou couler dans du bronze le dieu de Voltaire. Les traits fondamentaux de la pensée, de la vie, de la conscience cosmique diffèrent autant que les traits du visage des individus humains; cette différence fait aussi qu'il existe des « races » et des « peuples » qui ne savent pas plus qu'ils ne remarquent si « rouge » ou « jaune » signifie pour d'autres la même chose ou des choses entièrement différentes; la symbolique commune du langage surtout nourrit l'illusion d'une vie intérieure de même structure et d'une forme cosmique identique. Les grands penseurs des cultures particulières ressemblent en ceci aux aveugles de naissance qui ignorent leur propre état et rient chacun des erreurs de l'autre.

Et maintenant, je tire la conclusion. L'expérience de la profon-

quait évidemment aussi à l'antiquité. Il ne fut introduit chez nous qu'en 1544 par Stifel, après avoir passé par la mathématique arabe qui l'a entièrement transformé, et, ce qui en changea complètement la nature, il passa chez nous comme intermédiaire entre + 1 et — 1, comme segment du continuum linéaire des nombres, c'est-à-dire que la mathématique occidentale se l'assimila dans un sens *relatif* entièrement opposé à l'indou.

deur qui fait naître l'univers, qui *étend* la sensation en univers, qui est significative pour l'âme à laquelle elle appartient et pour elle seule, qui diffère à l'état de veille, de rêve, d'acquiescement ou d'observation, différente aussi chez le vieillard et l'enfant, le citadin et le paysan, l'homme et la femme : cette expérience réalise pour chaque haute culture avec une nécessité très profonde la possibilité de la forme sur laquelle repose son être tout entier. Tous les mots fondamentaux, comme masse, substance, matière, objet, corps, étendue, les milliers de signes verbaux analogues conservés par les langues des autres cultures sont des signes nécessaires déterminés par le destin et relevant au nom d'une culture particulière, parmi l'infinie variété des possibilités cosmiques, la seule qui soit significative et, par conséquent, nécessaire. Aucun ne peut être transféré exactement dans la vie et la connaissance d'une autre culture. Aucun ne renaît une seconde fois. Tout dépend exclusivement *du choix du symbole primaire* à ce moment précis où l'âme d'une culture s'éveille dans son paysage à la conscience d'elle-même, et ce choix ébranle tous ceux qui sont capables de considérer de cette manière l'histoire universelle.

Synthèse de l'*expression* de l'âme rendue sensible dans les faits et les œuvres, corps mortel et périssable de cette âme soumis à la loi du nombre, à la causalité, scène historique et image dans le tableau d'ensemble de l'histoire universelle, synthèse des grands symboles de la vie, du sentiment, de l'intelligence : *la Culture est la langue par laquelle une âme peut dire ce qu'elle ressent.*

Le macrocosme aussi est propriété d'une âme individuelle, et nous ne saurons jamais ce qu'il est dans d'autres âmes que la nôtre. Par delà toutes les possibilités de l'entendement discursif — « l'espace infini », interprétation créatrice de l'expérience de la profondeur *par nous autres hommes d'Occident et par nous seuls*, désigne cette espèce d'étendue que les Grecs appelaient le Néant, que nous appelons l'Univers, et qui plonge cet univers dans une couleur inexistante sur la palette de l'âme antique, indoue, égyptienne. Une de ces âmes entend l'expérience cosmique sur le ton de *la* bémol majeur, l'autre sur celui du *fa* mineur; l'une la sent à l'euclidienne, l'autre à la manière contrepointique, une troisième à la manière magique. Du plus pur espace analytique et du Nirvâna à la corporéité attique la plus charnelle, il y a une gamme de symboles primaires capables de tirer chacun de soi-même une forme d'univers parfait. L'univers indou ou babylonien est idéellement aussi loin, aussi étranger et aussi flou pour les hommes des cinq ou six cultures qui lui ont succédé, que notre univers occidental sera un jour incompréhensible aux hommes des cultures à naître.

II. — Ame apollinienne, faustienne, magique.

6

J'appelle *apollinienne* désormais l'âme de la culture antique qui a choisi le corps individuel présent et sensible comme type idéal de l'étendu. Ce mot est intelligible pour tout le monde depuis Nietzsche. En face de cette âme apollinienne, je place l'âme *faustienne* qui a choisi comme symbole primaire l'espace pur illimité, dont le « corps » est la culture occidentale tout entière, croissant dans les plaines du Nord, sises entre l'Elbe et le Tage, depuis la naissance du style roman au xe siècle. Apollinienne est la statue de l'homme nu, faustienne l'art de la fugue. Apolliniens la statique mécanique, les cultes matériels des dieux de l'Olympe, les cités grecques politiquement isolées, le sort d'Œdipe et le symbole du phallus; faustiens la dynamique de Galilée, la dogmatique catholique et protestante, les grandes dynasties baroques avec leur politique de cabinet, le destin de Lear et l'idéal de la Madone, de la Béatrice de Dante à la fin du second Faust de Gœthe. Apollinienne la peinture limitant les corps individuels par des lignes, faustienne celle qui construit des espaces au moyen de lumières et d'ombres : la fresque de Polygnote se distingue ainsi de la peinture à l'huile de Rembrandt. Apollinien est l'être grec, qui appelle son moi un soma et ignore l'idée d'évolution intérieure et donc de l'histoire réelle, intérieure ou extérieure; faustien l'être occidental, qui a une conscience très profonde de son destin, dont le regard est tourné en dedans et la culture résolument personnelle orientée vers les mémoires, la réflexion, la méditation sur le passé et l'avenir, la conscience morale. A l'autre bout de ces deux cultures et tout en leur servant d'intermédiaire, qui emprunte, modifie, interprète leurs formes ou en hérite, l'âme *magique* de la culture arabe, éveillée à l'époque d'Auguste dans le paysage compris entre le Tigre et le Nil, la mer Noire et l'Arabie méridionale, apparaît avec son algèbre, son astrologie et son alchimie, ses mosaïques et ses arabesques, ses khalifats et ses mosquées, les sacrements et les livres saints des religions persane, juive, chrétienne, « bas-antique » et manichéenne.

« L'espace », j'ai maintenant le droit de le dire, au sens courant du langage faustien, est une inconnue spirituelle rigoureusement distincte du présent momentané sensible, et qui ne *pouvait* pas être représentée dans le langage apollinien des Grecs et des Romains. Mais l'*espace figuré* par la plastique est tout aussi étranger à chacun des arts apolliniens. La minuscle cellule du temple antique primitif est un néant obscur et muet, construit à l'origine avec les matériaux les plus périssables, enveloppe momentanée opposée aux éternelles voûtes des coupoles magiques et aux nefs des cathédrales gothiques. Et sa rangée de colonnes fermées a pour but de faire ressortir énergiquement, au moins pour l'œil, l'absence d'espace intérieur au sein de ce corps. Il n'existe pas de seconde culture où l'immobi-

lité, le piédestal, accuse un relief aussi prononcé. La colonne dorique est logée dans la terre; les vases doriques sont toujours conçus de bas en haut, alors que ceux de la Renaissance *planent* par-dessus le piédestal; le problème fondamental des écoles de sculpteurs est la consolidation interne de la figure. Aussi les œuvres archaïques ont-elles des articulations démesurément accentuées : le pied pose à plat sur le talon et les vêtements très longs laissent une partie de la bordure vide pour montrer la « position » du pied. Le relief antique est adapté sur un plan rigoureusement stéréométrique. Les figures sont séparées par un « intervalle », mais non par une profondeur. Au contraire, un paysage de Lorrain est *pur* espace. Tous les détails concourent à mettre celui-ci en lumière. Chaque corps n'a de sens dans la perspective atmosphérique qu'en tant qu'il représente des lumières et des ombres. L'impressionnisme, c'est la décorporisation totale de l'univers en faveur de l'espace. En raison de ce sentiment cosmique de l'âme faustienne, il était nécessaire pour elle d'atteindre, dès sa jeunesse, à une forme d'architeoture où la voûte spatiale, qui monte du portail à la hauteur du chœur, constituât le centre de gravité des cathédrales gigantesques. Elle exprimait par là *son* expérience de la profondeur. Mais elle ajouta à cette voussure, pour la distinguer de l'espace vide [1] de l'architecture magique, l'ascension vers les lointains célestes. Qu'elle soit coupole, berceau, ou même poutrage vertical d'une basilique, la coupole magique est une *couverture*. Comme l'a très justement remarqué Strzygowski [2], l'architectonique de Sainte-Sophie est un contrefort gothique dirigé en dedans et couvert au dehors par un manteau fermé. La coupole gothique de la cathédrale de Florence *rehaussa* au contraire ce long édifice en 1367, et ce rehaussement est devenu dans la cathédrale Saint-Pierre, sous la main de Bramante, un *amoncellement* dont Michel-Ange acheva le magnifique « excelsior ! » en sorte que la coupole actuelle plane très haut dans la lumière au-dessus des larges voûtes. C'est à ce sentiment de l'espace que s'oppose le symbole du peripteros dorique, entièrement corporel et capable d'être embrassé d'un *seul* coup d'œil.

Aussi la culture antique a-t-elle débuté par une *renonciation* grandiose à un art déjà existant, riche, pittoresque, presque trop mûr, qui ne *pouvait* pas être l'expression de son âme nouvelle. Grossier et étroit, indigent et en régression vers la barbarie, tel apparaît bien pour notre œil l'art de style géométrique que les Doriens depuis 1100 opposèrent à l'art minoen. Les trois siècles d'existence, correspondant à la floraison du gothique, n'ont pas laissé une seule allusion à l'architecture. Vers 650 seulement, « en même temps » que Michel-Ange passe au baroque, apparaît le type du temple dorique et étrusque. Tout art primitif est religieux, et ce non symbolique ne l'est pas moins que le oui gothique ou égyptien. L'idée d'*incinération*, qui se concilie avec un *lieu* du culte, est inconciliable avec un *édifice* du culte. C'est pourquoi les

1. Cet espace vide ou creux est appelé par Frobenius « sentiment de la caverne ». (*Paideuma*, p. 92).
2. *Ursprung der christl. Kirchenkunst*, 1920, p. 80.

cultes primitifs de l'antiquité, que cachent pour nous les noms mystérieux et graves de Calchas, Tiresias, Orphée, peut-être Numa aussi, ne possédaient, pour accomplir leurs rites, que ce qui reste d'une idée architecturale dont on a retranché l'architecture, c'est-à-dire la circonscription sacrée. Aussi le *templum* étrusque est-il le lieu originel du culte antique : un simple cercle tracé sur le sol par les augures et ayant une banlieue infranchissable et une entrée propice orientée vers l'est [1]. On élève un templum à l'endroit où doit se passer un exercice du culte, là où se trouvent les représentants de l'autorité publique : Sénat et armée. Il existe pour les besoins fugitifs du moment, et ensuite le charme est levé. Ce n'est peut-être que vers 700 que l'âme antique se domina afin de matérialiser dans un édifice la symbolique linéaire de ce néant architectonique. Le sentiment euclidien triompha du dégoût de la durée.

Au contraire, l'architecture faustienne de grand style débuta par les premières émotions d'une piété nouvelle — la réforme clunisienne vers 1000 — et d'une pensée nouvelle — la controverse sur la Cène en 1050 entre Bérenger de Tours et Lanfranc; il en résulta aussitôt, après des plans d'une volonté si gigantesque que souvent les habitants d'une paroisse tout entière —comme celle de Spire — ne suffisaient pas à remplir une cathédrale ou que cette dernière ne fut jamais achevée. Le langage passionné de cette architecture se répète encore dans la poésie [2]. Toutes les différences réunies des hymnes latines du Midi chrétien et des Eddas du Nord encore païen ne peuvent effacer l'identité des deux poésies quant à l'infini spatial intérieur de la versification, au rythme de la phrase et de la langue imagée. Lisez le *Dies irae* à côté de la Völuspa, qui ne le précéda pas de longtemps, et vous y trouverez la même volonté de fer qui domine et brise toutes les résistances du visible. Jamais rythme ne s'est entouré d'espaces et de lointains aussi gigantesques autant que le rythme vieux-nordique :

« Pour leur malheur — très longtemps encore,
Hommes et femmes — naîtront au monde;
Mais nous deux — resterons ensemble :
Sigurd et moi. »

Les accents du vers homérique sont le doux froufrou d'une feuille sous le zéphyr du Midi, un *rythme de la matière ;* la rime initiale — telle l'énergie potentielle dans l'image cosmique de la physique moderne — crée une tension contenue dans le vide et

1. Cf. Müller Deecke : *Die Etrusker*, 1877, II, p. 128 sq. et Wissowa : *Religion u. Kultus der Römer*, 1912, p. 527. Le plus ancien plan de cité, celui de la Roma quadrata qui n'avait assurément rien de commun avec l'architecture, mais dépendait des seules règles sacramentelles, comme le montre plus tard le sens du mot *pomoerium*, qui en fut précisément la limite, voilà un *templum*. Templum aussi le camp romain, dont on reconnaît l'angle droit aujourd'hui encore dans l'emplacement de mainte ville romaine : il est le cercle sacré où l'armée se rassemble sous la protection des dieux, et il n'a rien de commun, à l'origine, avec la fortification postérieure qui date de la période hellénistique. La plupart des temples romains en pierre *(aedes)* n'étaient pas des templa; au contraire, le *temenos* grec du temps d'Homère doit avoir signifié quelque chose d'analogue au templum étrusque.

2. Cf. ma préface aux « Chants » d'Ernst Droem, p. IX.

l'illimité, orages lointains et nocturnes sur les plus hauts sommets. Rien ne résiste au courant de ses ténébreuses marées, ni les mots ni les choses, c'est la dynamique du langage, non sa statique. Et il en est de même pour les mélancoliques rythmes du « media vita in morte sumus ». On y trouve un prélude aux tonalités de Rembrandt et à l'instrumentation de Beethoven. *Ici l'âme faustienne se sent chez elle dans la solitude sans borne.* Qu'est-ce que le Walhall ? Inconnu des Germains des invasions et même encore des Mérovingiens, c'est l'âme faustienne naissante qui l'imagina, assurément sous l'impression du mythe pagano-antique et christiano-arabe des deux cultures méridionales plus anciennes surgissant partout dans la vie nouvelle avec leurs livres classiques ou sacrés, leurs ruines, mosaïques et miniatures, leurs cultes, rites et dogmes. Il plane nonobstant, par delà toutes les réalités sensibles, en des régions lointaines, brumeuses, faustiennes. L'Olympe repose immédiatement en terre grecque; le paradis patristique est dans un jardin enchanté, situé quelque part dans l'univers magique; le Walhall n'est nulle part. Perdu dans l'infini, il apparaît avec ses dieux et ses héros insociables comme le symbole de l'effrayante solitude. Siegfried, Parcifal, Tristan, Hamlet, Faust sont les héros les plus solitaires de toutes les cultures. Lisez dans le *Parcifal* de Wolfram le récit merveilleux de la vie intérieure qui s'éveille : nostalgie de la forêt, compassion énigmatique, isolement sans nom, tout est faustien, *exclusivement* faustien. Chacun de nous le sait. Le *Faust* de Gœthe en reproduit le motif dans toute sa profondeur :

Bonheur impénétrable, enveloppé de charmes,
En vain je te poursuis dans les bois, les guérets !
Et je sens en mon cœur, tel un torrent de larmes,
Sourdre un monde nouveau, riant, plein d'intérêts !

De cette expérience cosmique, l'homme apollinien et l'homme magique ne savent rien, ni Homère, ni les Évangiles. Le point culminant de la poésie de Wolfram est dans cette matinée mystérieuse du Vendredi Saint, où le héros, brouillé avec Dieu et avec lui-même, rencontre le noble Gawan et lui dit : « Eh quoi ! Si je trouvais du secours en Dieu ! » Et il va en pèlerinage à Tèvrezent. Ici jaillit la source de la *religion faustienne*. Ici, on appréhende le miracle de l'eucharistie qui unit les participants en communauté mystique, en église salvatrice unique. Le mythe du Saint-Graal et de ses chevaliers fait comprendre la nécessité intérieure du catholicisme germano-nordique. Ainsi apparaît en face des offrandes antiques, qu'on apportait au temple de chaque divinité particulière, le *sacrifice unique infini* partout répété journellement. Idée faustienne née du IXe au XIIe siècle, à l'époque des Eddas, pressentie par des missionnaires anglo-saxons, tel Winfried, mais mûrie seulement en ce moment. La cathédrale, dont l'autel conserve le miracle achevé, est l'impression pétrifiée de cette idée.

La pluralité des corps individuels figurant le cosmos antique a nécessité un cosmos divin de même espèce que lui : c'est la signi-

fication du polythéisme antique. L'espace cosmique *unique*, soit « caverne » ou distance, nécessite le dieu *unique* du christianisme magique et faustien. Athénée et Apollon peuvent être figurés par une statue, mais on a senti depuis longtemps l'impossibilité de faire « apparaître » le Dieu de la Réforme et de la Contre-réforme autrement que par l'orage d'une fugue d'orgue ou le majestueux développement de la cantate et de la messe. Depuis la richesse plastique des Eddas et la légende pieuse, qui lui est contemporaine, jusqu'à Gœthe, le mythe occidental évolue en opposition avec le mythe antique. Ici, une division du divin incessamment croissante aboutit à la quantité innombrable des dieux de la première époque impériale; là, une simplification extrême aboutit au déisme du XVIIIe siècle.

Couverte par l'Église occidentale avec tout le poids de son autorité dans le domaine de la pseudomorphose, la hiérarchie magique du ciel, allant des anges et des saints aux personnes de la trinité, se décorporise et s'efface peu à peu, et insensiblement, le diable même finit par disparaître des possibilités du sentiment cosmique faustien, lui, le grand adversaire du sentiment cosmique gothique, auquel Luther encore jeta son encrier à la face et qui est maintenant oublié depuis longtemps, avec un silence embarrassé, par les théologiens protestants. C'est parce que *la solitude* de l'âme faustienne ne peut pas s'accommoder de l'existence d'une seconde puissance cosmique. Dieu lui-même est l'univers entier. Devant une telle religiosité, le langage formel de la peinture s'amuit à la fin du XVIIe siècle et la musique instrumentale devient l'instrument ultime et unique de l'expression religieuse. On peut dire que la foi catholique et la foi protestante sont entre elles comme une peinture sur l'autel et un oratorio. Dès la période germanique, des lointains invincibles et de mystérieuses ténèbres resserraient les dieux et les héros; la musique les a tirés de cette nuit, parce que la lumière du jour crée pour l'œil des limites et donc des objets corporels. La nuit dissout les corps, le jour les âmes. Apollon et Athénée n'ont pas d'« âme ». Sur l'Olympe brille l'éternelle lumière diurne et méridionale d'une profonde clarté. Midi est l'heure apollinienne où s'endort le grand Pan. Le Walhall est alumineux. Déjà l'Edda portait les traces de ces minuits, où Faust médite dans sa salle d'étude, que Rembrandt immobilise dans ses portraits, qui s'évaporent dans les notes de Beethoven. Jamais Wotan, Baldur ou Freya n'avaient de figure « euclidienne ». D'eux comme des dieux védiques de l'Inde, impossible de « tracer un portrait ou une parabole quelconque ». Et cette impossibilité implique une consécration de l'espace éternel comme d'un symbole suprême, opposé à la reproduction corporelle, qui rabaisse ce symbole au rang d'« entourage », le profane et le nie. Ce motif profondément senti est la source de l'iconoclasme islamique et byzantin — tous deux au VIIe siècle — comme plus tard de l'iconoclasme protestant, son proche parent intérieur. La création par Descartes de l'analyse *anti-euclidienne* de l'espace ne fut-elle pas aussi un iconoclasme ? La géométrie antique traite un univers numérique diurne, la théorie des fonctions est la mathématique proprement nocturne.

7

Ce sentiment cosmique que l'âme occidentale a exprimé avec une extraordinaire richesse d'expression au moyen de mots, de sons, de couleurs, de perspectives picturales, de systèmes philosophiques, de légendes, et non moins encore par les espaces des cathédrales gothiques et les formules de la théorie des fonctions, l'âme égyptienne, éloignée de toute ambition théorique et littéraire, l'a traduit presque uniquement par le langage immédiat de *la pierre*. Au lieu de s'égarer dans un spirituel verbalisme sur la forme de son étendue, son « espace » et son « temps », ou d'imaginer des hypothèses, des systèmes numériques et des dogmes, elle érigea en silence des symboles grandioses sur le paysage du Nil. La pierre est le grand symbole du devenu *atemporel*. L'espace et la mort semblent en elle réunis. « On a plutôt bâti pour les morts que pour les vivants, disait Bachofen dans une autobiographie. Et quand le laps de temps qui est départi à ceux-ci se contente d'une hutte passagère en bois, l'éternité des habitations de ceux-là nécessite la pierre ferme de la terre. Le culte le plus ancien est lié à la pierre tumulaire, la construction des temples les plus anciens au monument funéraire, l'origine de l'art et de l'ornement à la décoration des tombeaux. Le symbole s'est formé dans les tombeaux. Aucun mot ne peut rendre la pensée, le sentiment, la prière muette que suggère la tombe, seul peut en donner un significatif pressentiment le symbole qui y repose avec une égale et éternelle gravité. » Le mort n'a plus de nostalgie. Il n'est plus temps, mais seulement espace, quelque chose qui subsiste ou a même disparu, mais qui a cessé de mûrir et d'aller au-devant de l'avenir. Aussi ce résidu au sens littéral du mot, la pierre, exprime-t-il le fait que les morts se reflètent dans l'être éveillé des vivants. L'âme faustienne, qui espérait après la fin corporelle une immortalité, sorte de mariage avec l'espace infini, a décorporisé la pierre par le système des étrésillons gothiques — contemporains des séquences parallèles du chant d'église — jusqu'à ne lui faire représenter à l'œil que la poussée ardente de cette extension en hauteur et en profondeur. L'âme apollinienne voulait voir le mort incinéré, anéanti, et c'est pourquoi elle se passa de constructions en pierre durant toute la période primitive. L'âme égyptienne se percevait en voyage sur un *sentier de la vie* étroit et inexorablement prescrit, dont elle avait à rendre compte un jour devant ses juges (Chap. 125 du *Livre des Morts)*. C'était son idée du destin. L'être égyptien est un *voyageur* suivant toujours une seule et même direction; tout le langage formel de sa culture se ramène à ce motif unique. Le mot *chemin* est l'expression la plus propre pour désigner ce symbole primaire, en face de *l'espace* infini nordique et du *corps* individuel antique. Cette mise en relief de la *seule* direction en profondeur, comme étant l'essence de l'étendu, est d'une espèce très étrangère difficilement accessible à la pensée d'Occident. Les temples funéraires de l'Ancien Empire, les pyramides gigantesques de la

IVe dynastie surtout, ne représentent pas un espace aux divisions significatives, comme la mosquée et la cathédrale, mais une *succession* rythmée d'espaces. Le chemin sacré qui s'ouvre au portail sur le Nil se rétrécit à mesure qu'on traverse les couloirs, les galeries, les cours à arcades et les salles à pilastres, jusqu'à la chambre du mort [1], de même les temples du Soleil de la Ve dynastie ne sont pas des « édifices », mais un chemin [2] que bordent des pierres gigantesques. Les reliefs et les tableaux, toujours en séries, guident le spectateur et le mènent malgré lui dans une direction déterminée, et la même volonté anime les béliers et les sphinx sculptés du Nouvel Empire. L'expérience de la profondeur, décisive de sa forme cosmique, avait pour l'Égyptien une tendance vers la direction, si accusée et si nette que l'espace était pour ainsi dire en perpétuelle voie de réalisation. Ce lointain n'est *pas figé*. L'homme n'entre en rapport avec la partie pétrifiée de cette symbolique qu'à mesure qu'il avance et qu'il devient donc lui-même un symbole de la vie. « Chemin » signifie à la fois destin et 3e dimension. Les géants plans muraux, reliefs, séries de colonnes, devant lesquels il passe, sont sa « longueur et sa largeur », c'est-à-dire la simple impression sensible, que la poussée de la vie en avant *étendra* seule en univers. Ainsi l'Égyptien qui *suivait* la procession vivait l'espace en quelque sorte dans ses éléments non encore unis, tandis que le Grec qui sacrifiait *devant* le temple ne sentait point cet espace et que l'Occidental des siècles gothiques qui priait *dans* la cathédrale s'y sentait enveloppé d'un infini immobile. C'est pourquoi l'artiste égyptien s'attachait à rendre *l'action des plans* et rien de plus, même lorsqu'il se servait d'instruments corporels. Pour l'Égyptien, la pyramide surplombant la tombe royale était un *triangle*, un *plan* gigantesque de la plus prodigieuse puissance expressive, qui délimitait le chemin, dominait le paysage et servait à lui aussi de point de départ pour s'approcher de ce plan; les colonnes des cours intérieures et des galeries, disposées sur fond obscur en rangs très serrés, et couvertes d'ornements, agissaient absolument comme des lignes verticales rythmées accompagnant la procession des prêtres; le relief est minutieusement — et en opposition très marquée à l'antique — enfermé dans un plan et diminue progressivement de la IIIe à la Ve dynastie, en passant de l'épaisseur d'un doigt à celle d'une feuille de papier, pour *se creuser*, finalement, dans ce plan même [3]. La prépondérance de l'horizontale, de la verticale et de l'angle droit, ainsi que l'absence voulue de tout raccourcissement étayent le principe de la bidimensionalité et distinguent du chemin la profondeur spatiale, qui se confond avec la direction et le but,... avec le tombeau. Cet art ne permet aucune réflexion propre à alléger la tension de l'âme.

N'est-ce pas — exprimé en langage le plus sublime possible en général à imaginer — ce que toutes nos théories de l'espace vou-

1. Hölscher : *Grabdenkmal des Königs Chephren;* Borchardt : *Grabdenkmal des Sahuré;* Curtius : *die antike Kunst*, p. 45.
2. Cf. t. II, et : Borchardt, *Re-heiligtum des Newoserré;* Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I, § 251.
3. Relief en creux. Cf. H. Schäfer, *Von ägyptischer Kunst*, 1919, I, p. 41.

draient aussi exprimer ? Métaphysique en pierre, à côté de laquelle la métaphysique écrite — celle de Kant — n'est qu'un vain bégayement !

Une culture exista cependant, dont l'âme parvint, en dépit de toutes les différences intérieures, à un symbole primaire apparenté à l'égyptien : c'est la culture chinoise avec son principe du *tao*, entièrement senti dans le sens d'une direction en profondeur. Mais tandis que l'Égyptien poursuit jusqu'au bout le chemin qui lui était tracé avec une nécessité d'airain, le Chinois *vagabonde* à travers son univers, et c'est pourquoi sa marche vers la divinité ou la tombe des ancêtres n'est pas guidée par des gorges en pierre avec leurs murs polis et sans fente, mais par la nature amicale même. Nulle part ailleurs, *le paysage* n'a été transformé en matière propre d'architecture : « Il s'est développé ici une sorte de loi grandiose qui a créé sur une base religieuse l'unité de toutes les constructions, fixé partout un schéma fondamental pour les portes, les ailes, les cours, les galeries, conservé rigoureusement aussi l'orientation Nord-Est dans tous les édifices et abouti à une projection des plans si grandiose, à une telle liberté dans la disposition du terrain et des espaces, qu'il est permis de parler d'une véritable architecture paysagiste et d'une géométrie du paysage même [1]. » Le temple n'est point un édifice isolé, mais une construction où la colline et l'eau, les arbres, les fleurs, la taille et la disposition des pierres d'une manière déterminée jouent le même rôle important que les portes, les murs, les ponts et les maisons. C'est la seule culture qui ait fait du jardin un art religieux de grand style. Il y a des jardins où se reflète l'âme de certaines sectes bouddhiques [2]. L'architecture du paysage explique celle des maisons avec leur extension planimétrique et le relief de leurs toits comme représentants caractéristiques de l'expression. Et de même qu'on arrive au but par des chemins enchevêtrés en traversant les portes, passant par-dessus les ponts et contournant les collines et les murs, ainsi le peintre promène son spectateur d'un détail à l'autre, tandis que le relief égyptien lui dicte en maître absolu une direction rigoureuse à suivre. « L'image entière ne doit pas être saisie d'un seul coup d'œil. La succession dans le temps suppose une succession des parties de l'espace, que le regard doit parcourir l'une après l'autre [3]. » L'architecture égyptienne domine l'image du paysage, la chinoise s'y adapte; mais dans les deux cas, c'est toujours la direction en profondeur qui établit la présence de l'acte de spatialisation.

1. O. Fischer, *Chinesische Landschaftsmalerei*, 1921, p. 24. La grande difficulté de l'art chinois — et aussi indou — réside pour nous dans la disparition totale de toutes les œuvres primitives de ces deux cultures, notamment de celles de la région de Hoang-ho entre 1300 et 1800 avant J.-C. et de celles de l'Inde prébouddhique. Ce que nous appelons aujourd'hui l'art chinois correspond à peu près à l'art égyptien de la XXe dynastie. Les grandes écoles de peinture ont leur parallèle dans les écoles des sculpteurs Saïtes et Ptolémaïques et dans l'inconstance des modes raffinées et archaïques sans évolution intérieure. A l'instigation de l'Égypte, on peut déterminer la mesure dans laquelle il est permis d'inférer par déduction sur l'art primitif chinois et indou au temps de Dschou et des Védas.

2. C. Glaser, *Die Kunst Ostasiens*, 1920, p. 181. Cf. M. Gothein, *Geschichte der Gartenkunst*, 1914, II, p. 331 sq.

3. C. Glaser, p. 43.

8

Tout art est *langue d'expression*. Dans les états les plus primitifs, dont le monde animal même est partie intégrante, il est le langage d'un être mobile parlant pour lui seul. Cet être ne pense pas du tout au témoin, bien qu'en l'absence de ce dernier l'instinct d'expression se tairait de lui-même. Les états très tardifs eux-mêmes ne connaissent souvent, au lieu d'artistes et de spectateurs, qu'une foule de producteurs d'art. Tous dansent, miment, chantent, sans que disparaisse jamais complètement de l'histoire de l'art le « chœur » en tant qu'ensemble d'individus présents. L'art supérieur est décidément le seul qui soit un « art par-devant témoins », surtout par-devant Dieu, le témoin suprême, selon la remarque de Nietzsche [1].

Cette expression est *ou ornement ou imitation*, deux possibilités supérieures dont l'opposition ne peut guère être sentie au début. Il est d'ailleurs incontestable que l'imitation est la plus ancienne et la plus proche de la race. Elle a pour point de départ le tu, physionomiquement saisi, qui porte à prendre part malgré soi aux évolutions du voisin dans le rythme de la vie. L'ornement témoigne d'un moi conscient de sa propre qualité. L'imitation est très répandue dans le monde animal; l'ornement, presque exclusivement humain.

L'imitation est née du rythme mystérieux de tous les éléments cosmiques. Pour un être éveillé, l'unité apparaît divisible et étendue; ici et là-bas, propriété et altérité, microcosme relatif au macrocosme : tels sont les deux pôles de sa vie sensible, entre lesquels il élève un pont grâce au rythme de l'imitation. Chaque religion est un bond volontaire accompli par l'âme éveillée pour passer aux puissances de l'univers ambiant, et il en est tout de même de l'imitation, entièrement religieuse à ses moments les plus solennels. Car c'est dans une seule et même émotion intérieure que, d'une part le corps et l'âme, d'autre part l'univers ambiant s'élancent ensemble et s'unissent. Comme un oiseau se balance au vent ou un nageur s'abandonne à la vague qui le frôle, ainsi un tact irrésistible traverse les membres quand on entend une marche musicale, et c'est la même contagion qui est en œuvre quand on imite les traits du visage ou les gestes de personnes étrangères, art où les enfants avant tout sont précisément passés maîtres. La contagion peut atteindre les proportions de ces « entraînements » irrésistibles que produisent les chœurs, les marches et les danses, transformant une variété d'individus en une unité de sentiment et d'expression,

1. L'art même du monologue, chez certaines natures très solitaires, est en réalité un dialogue avec soi-même comme deuxième personne. Ce n'est que dans la spiritualité des grandes villes que l'instinct d'expression est submergé par l'instinct de communication. De là la naissance de tous les arts à tendance, qui veulent enseigner, convertir ou démontrer des théories politico-sociales, ou morales, et qui sont ensuite contredits, dans la formule de « l'art pour l'art », moins par une pratique que par une théorie, qui du moins se souvient de la signification originelle de l'expression artistique.

appelée « nous ». Or un portrait « bien réussi » d'un homme ou d'un paysage suppose un accord senti entre le mouvement du dessinateur et le mouvement mystérieux du partenaire vivant. C'est un tact physionomique qui entre *en action* et nécessite un connaisseur qui met à nu, à travers le jeu superficiel, l'idée, l'*âme* étrangère. A de certains moments d'abandon, nous sommes tous connaisseurs de cette espèce et nous découvrons alors, en suivant la musique ou une mimique dont on n'aperçoit pas le rythme, des mystères subits d'une profondeur soudaine. Toute imitation veut *donner le change*, et le change vient de l'échange. Ce transfert de soi-même dans un « il » étranger, échange de lieu et de personne par lequel l'un vit désormais dans l'autre et le représente ou le décrit, éveille un sentiment de complet accord, qui s'élève de l'oubli silencieux de soi-même aux éclats de rire les plus effrénés, ou descend jusqu'aux dernières racines de l'Eros inséparables de la puissance créatrice de l'artiste. Ainsi naissent les rondes populaires — la « sabotière » bavaroise a pour origine l'imitation du coq sauvage dansant autour de sa femelle — ; mais telle est aussi la pensée tout entière de Vasari, quand il loue Cimabue et Giotto d'être les premiers imitateurs de la « nature », notamment de cette nature des hommes primitifs dont maître Eckart disait alors : « Dieu est immanent en toute créature et c'est pourquoi toute créature est Dieu. » Le mouvement contemplé par nous dans l'univers ambiant, et senti par conséquent dans sa signification intérieure, se traduit à nouveau en nous par un mouvement. C'est pourquoi toute imitation est un jeu scénique au sens large : nous donnons un spectacle par le mouvement du pinceau ou du ciseau, la disposition des parties du chant, le ton narratif, le vers, la représentation, la danse. Mais ce que nous *vivons* par et dans cet acte visuel ou auditif, c'est toujours une âme étrangère à laquelle nous nous unissons. Seul aboutit au naturalisme, au sens actuel, l'art morcelé par la pensée et dont l'âme s'est pétrifiée dans les grandes villes mondiales : imitation de charmes apparents, d'états de caractère sensibles scientifiquement vérifiables.

De l'imitation se détache dès lors l'ornement, qui s'en distingue nettement parce qu'il ne suit pas le courant de la vie, mais *se cristallise et la contredit.* Au lieu d'exprimer les traits physionomiques empruntés par les sens à l'être étranger, on impose à cet être des motifs fixes, des *symboles* imprimés. On ne veut plus donner le change, mais conjurer. Le moi domine le toi. L'imitation est une *rhétorique* dont les mots naissent des circonstances et ne se répètent plus, l'ornement *se sert* d'une *langue* sans rhétorique, d'un vocabulaire formel ayant une durée et indépendant de l'arbitraire individuel [1].

On ne peut imiter et reproduire que le seul *vivant* et dans les mouvements qui le révèlent aux sens de l'artiste et des spectateurs. L'imitation dépend, en cela, du temps et de la direction; tous ces mouvements qu'on danse, dessine, représente ou décrit pour l'œil et l'oreille sont dirigés irrévocablement et les suprêmes possi-

1. Cf. pour ce qui suit, Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, p. 66 sq.

bilités de l'imitation consistent donc à reproduire un destin par des notes, des vers, des images ou des scènes jouées [1]. Au contraire, un ornement est un larcin au détriment du temps, une pure étendue fixée et persistante. Tandis qu'une imitation exprime une réalité *en s'accomplissant* elle-même, un ornement ne le peut qu'en demeurant stationnaire et fini devant les sens. Il est l'être pur, entièrement abstrait de sa genèse. Chaque imitation a un commencement et une fin, un ornement n'a qu'une durée. Aussi ne peut-on reproduire que le destin d'un *individu*, d'Antigone ou de Desdémone par exemple; l'idée de destin *en général* ne peut se rendre que par un ornement, un symbole, par exemple celle du destin antique par la colonne dorique. La première suppose un talent, la seconde en outre un savoir acquis.

Le langage formel de tous les arts proprement dits a une grammaire et une syntaxe qui ont leurs règles, leurs lois, leur logique intérieure et leur tradition. Non seulement c'est le cas pour les chantiers des temples doriques et des cathédrales gothiques, les écoles de sculpteurs égyptiens [2] et athéniens, la plastique des cathédrales du Nord de la France, les écoles de peintres chinois et antiques, hollandais, rhénans et florentins, mais c'est le cas aussi pour les règles sévères de la poésie des scaldes et des troubadours allemands, apprises et appliquées de manière artisanale, tant en ce qui concerne la prosodie et la versification qu'en ce qui regarde la mimique et le choix des images [3], et c'est encore le cas pour la technique de la narration dans l'épopée védique, homérique et germano-celtique, pour la syntaxe et la cadence du sermon gothique allemand ou latin, enfin pour la prose oratoire antique et les règles du drame français [4]. Dans l'élément ornemental d'une œuvre d'art, la sainte causalité du macrocosme se reflète telle qu'elle apparaît à la sensation et à l'intelligence de l'espèce humaine qui en est l'auteur. Tous deux ont un système et tous deux sont imprégnés des sentiments fondamentaux du côté *religieux* de la vie : la *crainte* et l'amour. Un symbole peut inspirer la peur ou en libérer. Ce qui est « juste » libère, ce qui est « faux » accable et oppresse. Au contraire, le côté proprement imitatif des arts se rapproche des sentiments proprement *raciaux : la haine et l'amour*. De là l'antithèse de la *laideur et de la beauté*. Elle est absolument relative au vivant, dont le rythme intérieur est répulsion ou attraction, même quand on parle des nuages du ciel crépusculaire ou du souffle retenu d'une

1. C'est parce que l'imitation est la vie qu'elle est déjà caduque au moment de son accomplissement — le rideau tombe; elle tombe au pouvoir du passé ou, s'il en est résulté une œuvre d'art durable, au pouvoir de l'histoire de l'art. Des chants et des danses de toutes les vieilles cultures, rien n'est resté; de leurs images et de leurs poèmes, il est resté peu de chose et ce peu ne contient guère que le côté ornemental de l'imitation primitive; par exemple d'un grand drame, nous avons conservé le texte, mais non l'image et le ton; d'un poème, les mots et non leur déclamation; de toute musique, tout au plus les notes, mais non les nuances instrumentales. L'essentiel est irrévocablement mort et tout essai de « répétition » donnera quelque chose de nouveau et de différent.

2. Sur l'atelier de Touthmès à Tell el Amarna, cf. *Mitteilungen d. deutsch. Orient. Gesellschaft*, n° 52, p. 28 sq.

3. K. Burdach, *Deutsche Renaissance*, p. 11. De même, toute la plastique gothique a ses types et ses symboles fixes.

4. E. Norden, *Antike Kunstprosa*, p. 8 sq.

machine. Une imitation est belle, un ornement est *significatif*. Il y a ici toute la différence entre la direction et l'étendue, la logique organique et la logique anorganique, la vie et la mort. Ce qu'on trouve beau est « digne d'imitation ». Il suggère une émotion douce qui porte à le reproduire, à le chanter, à le répéter, il fait « battre le cœur d'une corde plus haut », et tressaillir les membres. Il enivre jusqu'à l'exaltation effrénée et au fanatisme; mais comme il appartient au temps, il a lui aussi « son temps ». Un symbole dure; mais tout ce qui est beau passe avec la pulsation vivante de celui qui, individu, classe, peuple ou race, l'a senti comme tel dans le sein du tact cosmique. Non seulement « la beauté » des sculptures, peintures ou poésies antiques est différente aux yeux d'un antique et aux nôtres et est irrémédiablement éteinte pour nous avec l'âme antique — car ce que nous y « trouvons beau » est encore un trait qui n'existe que pour nous — ; non seulement ce qui est beau pour une manière de vivre est indifférent ou laid pour l'autre, comme par exemple notre musique entière pour des Chinois ou pour nous la plastique mexicaine; mais même pour une seule et même vie, l'habituel qui dure est *ordinaire* et n'est jamais beau.

Ainsi seulement apparaît dans toute sa profondeur l'opposition entre les deux aspects de tous les arts : l'imitation qui anime et vivifie, l'ornement qui charme et tue. La première « devient », le second « est ». Celle-là est donc apparentée à l'amour et — dans le chant, l'ivresse et la danse — surtout à l'*amour sexuel* tournant l'être de l'avenir à sa propre rencontre; celui-ci au souci du passé et au souvenir[1] de la *sépulture*. Le beau est recherché avec nostalgie, le significatif inspire la peur. Aussi n'y a-t-il pas d'antihèse plus profonde que *la maison des vivants et la maison des morts*. La maison paysanne et les habitations issues d'elle : cour princière, palais, château, sont les maisons de la vie, l'expression inconsciente du sang en circulation, qu'aucun art n'a créé ni ne peut changer. L'idée de la famille est en germe dans le plan fondamental de la maison primitive; la force intérieure du clan, en germe dans le plan fondamental des villages, dont on reconnaît encore la race fondatrice[2], même après des siècles et après maints changements dans leur population; enfin la vie et le groupement social d'une nation sont en germe dans le plan fondamental de la ville — non dans son plan extérieur, sa silhouette. D'autre part, l'ornementation de grand style se développe au contact des symboles figés de la mort : urne funéraire, sarcophage, tombeau et temple funéraire, et par delà tous ces symboles, les temples des dieux et les cathédrales, *qui sont ornement de fond en comble* et expriment non une race, mais le langage d'une intuition cosmique, qui sont donc de l'art absolu et pur, tout comme la maison paysanne et le château qui en dérive sont des constructions absolument étrangères à l'art.

Ces deux derniers sont bien plutôt des édifices *où se fait l'art*,

1. De là le caractère ornemental de l'*écriture*.
2. Tels sont par exemple les villages slaves entourés de ceinture et les villages germaniques construits sur les routes à l'est de l'Elbe. De même, on peut inférer de l'extension des rotondes antiques et des maisons à angle droit de l'Italie primitive à maint événement correspondant de l'époque homérique.

l'art proprement imitatif de l'épopée védique, homérique ou germanique, de la geste héroïque, de la danse paysanne et chevaleresque, de la poésie des troubadours. Au contraire, la cathédrale est non seulement art, mais le seul art qui n'imite *rien*. Elle seule est tout entière une tension des formes persistantes , toute une logique à trois dimensions qui s'exprime par des arêtes, des plans et des espaces. L'art du village et du château est né du caprice du moment, d'éclats de rire ou de propos de table et de rodomontades de joueurs, et il est tellement lié au temps que le troubadour tire son nom de l'invention et que *l'improvisation* — comme celle de la musique des tziganes actuels — n'est rien d'autre que la révélation de la race sous la puissance du moment à des sens étrangers. A cette libre faculté plastique s'oppose dans tout art spirituel la discipline *d'école*, où l'individu se plie à la logique des formes atemporelles aussi bien dans l'hymne qu'en architecture et en plastique proprement dite. Aussi l'édifice primitif du culte est-il dans toutes les cultures le siège propre de l'histoire du style. Dans les châteaux, c'est la vie qui a du style et non l'édifice. Dans les villes, c'est le plan qui est la reproduction des *destinées* d'un peuple; seules les tours et les coupoles qui se détachent de cette silhouette rappellent encore la *logique immanente à l'image cosmique de leurs constructeurs*, causes dernières et effets derniers de leur cosmos.

Dans les édifices pour vivants, la pierre a une *fin* laïque; dans l'édifice du culte, elle est un symbole. On n'a pas porté de coup plus grave à l'histoire des architectures, qu'en les considérant comme des techniques architectoniques, au lieu d'y voir au contraire des pensées d'architectes eux-mêmes qui prennent leurs moyens d'expression technique où ils les trouvent. L'architecture s'est développée, comme la musique instrumentale, au moyen d'un langage sonore. Pour l'historien de *l'art*, savoir si dans un grand style architectural la voûte biaisée, le contrefort ou la coupole à trompes sont nés spontanément ou ont des origines proches ou lointaines, qu'on a découvertes et utilisées d'une manière quelconque, est une question aussi oiseuse que celle de savoir si les instruments à corde sont *techniquement* originaires d'Arabie ou de Bretagne celtique. Les emprunts faits par la colonne dorique à la technique des peuples du Nouvel Empire égyptien, ceux que la coupole romaine tardive a faits à la coupole étrusque ou la cour à portiques florentine à la cour mauresque de l'Afrique du Nord ne peuvent empêcher ni le peripteros dorique, ni le Panthéon, ni le palais Farnèse d'appartenir quand même à un univers tout différent : ils servent à l'expression artistique du symbole primaire de ces trois cultures.

9

Chaque période primitive a donc deux arts qui sont proprement ornementaux, non imitatifs, celui de la construction et celui de la décoration. Dans la période antérieure, préhistorique, période de

pressentiment et de gestation, l'univers de l'expression élémentaire fait *seul* partie de l'ornementique au sens restreint. Lui *seul* représente la période carolingienne, dont les essais architecturaux chevauchent « entre les styles ». Il leur manque l'idée. Et l'histoire de l'art n'a rien perdu non plus, en perdant les édifices mycéniens [1]. Mais à la naissance de la grande culture, *l'édifice ornemaniste* prend subitement un élan si vigoureux que, pendant près d'un siècle, la simple décoration cède timidement sa place. Les espaces, les plans et les arêtes en pierre parlent *seuls* encore. Le temple funéraire de Chéphren a atteint le sommet de la simplicité mathématique : partout des angles droits, des carrés, des piliers rectangulaires; ni décoration, ni inscription, ni transition. Le relief adoucissant cette tension n'osera paraître que quelques générations plus tard, dans la sublime magie de ces espaces. Et il en est de même en Westphalie et en Saxe (Hildesheim, Gernrode, Paulinzella, Paderborn), comme dans le Midi de la France et chez les Normands (Norwich, Peterborough en Angleterre) où, par une vigueur et une majesté intérieures indescriptibles, le style roman sublime pouvait traduire le sens intégral de l'univers dans *une* ligne, dans *un* chapiteau, dans *un* arc.

Ce n'est qu'au sommet de l'univers formel de la période primitive qu'une direction nouvelle intervient, portant la construction au pouvoir et la faisant servir par un riche ornement, au sens le plus large de ce mot. Car cet ornement n'embrasse *pas que le motif individuel* antique avec sa calme symétrie mesurée ou son addition méandrique [2]; l'arabesque et ses *plans guipés ;* les motifs planimétriques de Maya, qui lui sont à peu près similaires; le « *motif fulminal* » et autres de l'ancienne dynastie Dschou, prouvant une fois de plus que la vieille architecture chinoise est fonction formelle du paysage et qu'elle a certainement reçu d'abord son sens de la bordure géométrique des jardins, dont on avait utilisé les lignes pour la composition des vases de bronze. Mais une sensation ornemaniste est *aussi à l'origine* des figures de guerriers représentés sur les vases dipylons et, dans une mesure plus large encore, à celle des rangées de statues qui ornent nos cathédrales gothiques. Les figures ont été « composées directement du spectateur sur les piliers et, par rapport à ce spectateur, juxtaposées comme les fugues rythmiques d'une symphonie, dont les sons se perdent dans le ciel en se répandant de tous côtés [3] ». Peintures murales, gestes, types de figures, mais aussi la disposition des hymnes en strophes et l'exécution vocale de ces strophes dans le chant d'église sont des ornements au service de la pensée architecturale, qui domine le tout [4]. Le charme de la grande ornementique n'a été

1. Cela vaut tout aussi bien pour les constructions égyptiennes de la dynastie thinite que pour les temples séleucido-perses dédiés au Soleil et au Feu avant la période chrétienne.
2. Pour ce qui suit, Cf. Worringer, *Formprobleme der Gotik*, p. 36 sq.
3. Dvorak, *Idealismus und Naturalismus in der goth. Skulptur u. Malerei*, , *Hist. Zeitschrift*, 1918, p. 44 sq.
4. L'ornement au sens large comprend aussi l'*écriture*, et donc *le livre*, qui est le pendant propre de l'esprit cultuel, avec lequel il apparaît ou disparaît constamment comme œuvre d'art. Ce n'est pas l'intuition, mais l'*intellect*, qui, dans l'écriture, a

levé que dans les débuts des périodes tardives, quand l'architecture s'est scindée en *groupes* d'arts particuliers, citadins, mondains, devenant de plus en plus des imitations complaisantes, spirituelles, donc personnelles. Ce qui a été dit du temps et de l'espace vau aussi ici pour l'imitation et l'ornement : le temps enfante l'espace, mais l'espace tue le temps. Au début, la symbolique rigide avait tué tout le vivant. Le corps d'une statue gothique n'est point fait pour vivre, il n'est qu'une image linéaire à forme humaine. Maintenant, c'est l'ornement qui perd toute sa sainte rigueur et devient de plus en plus la parure de l'ambiance architecturale d'une vie distinguée et riche en forme. *Ce n'est que comme tel, comme enjolivation* notamment, que le goût Renaissance trouva dans le goût courtois et patricien du Nord — et rien que chez lui — un droit de cité. L'Ancien et le Moyen Empire égyptien, le style géométrique et l'hellénisme, l'Occident de 1200 et celui de 1700 ont chacun une signification tout autre. Et c'est ainsi que l'architecture finit par devenir peinture et musique, et ses formes semblent en train d'imiter à tout instant quelque figure du monde ambiant. Ainsi s'explique l'évolution qui va du chapiteau ionique au corinthien et de Vignola au rococo en passant par Bernini.

Enfin, quand la civilisation commence à poindre, l'ornement authentique s'éteint et, avec lui, le *grand* style en général. D'une manière ou d'une autre, la transition se fait dans chaque culture par le « *classicisme* » et le « *romantisme* ». Le premier signifie enthousiasme pour un ornement — règles, lois, types — depuis longtemps devenu archaïque et sans âme; le second, imitation enthousiaste, non de la vie, mais d'une *imitation antérieure*. Un *goût* architectural se substitue au *style* architectural. Les genres de peinture, les procédés littéraires, les formes anciennes et modernes, indigènes et exotiques alternent avec la mode. La nécessité intérieure manque. Il n'y a plus d'« école », parce que chacun choisit les motifs où et comme il veut. *L'art s'industrialise* dans toute son étendue, en architecture et en musique, dans la poésie comme au théâtre. Un vocabulaire formel finit par naître, dans les arts plastiques et en littérature; on le manie avec goût sans autre signification plus profonde. C'est sous cette dernière forme entièrement devenue ahistorique et sans avenir que nous apparaissent aujourd'hui l'art décoratif, dans ses modèles de tapis d'Orient, d'outils métalliques persans et indous, de porcelaine chinoise, mais aussi l'art égyptien (et babylonien) que les Gréco-Romains avaient vu de leurs propres yeux. L'art minoen de Crète est un art industriel pur, imitateur nordique de l'art égyptien depuis les Hyksos; et c'est exactement le même rôle d'habitude confortable et de jeu spirituel qu'a joué l'art hellénistico-romain « contemporain » à partir de Scipion et de Hannibal environ.

revêtu une forme. Ce ne sont pas les entités, mais les concepts qui en sont tirés à l'aide de mots, que ces signes symbolisent, et comme l'esprit humain habitué au langage a en face de lui l'espace figé, le symbole primaire d'une culture n'a trouvé nulle part de plus pure expression que l'écriture, si l'on excepte la construction en pierre. Il est tout à fait impossible de comprendre l'histoire de l'arabesque, si on néglige les innombrables espèces d'écriture arabe; et l'histoire des styles égyptien et chinois est inséparable de la disposition et de l'aménagement de leurs signes graphiques.

Depuis les charpentes somptueuses du forum de Nerva à Rome jusqu'à la céramique postérieure des provinces occidentales, la même industrie d'art poursuit sa route invariable, qu'on rejoint aussi en Égypte et dans le monde islamique, et dont on doit admettre l'existence dans l'Inde et en Chine aux siècles postérieurs à Bouddha et à Confucius.

10

Dès lors, la différence entre la cathédrale et le temple-pyramide fera comprendre, malgré de très profondes affinités, le phénomène grandiose de l'âme faustienne et pourquoi sa nostalgie de la profondeur ne se laissa pas circonscrire dans le symbole primaire du chemin, mais s'efforce de franchir, dès ses premiers débuts, les frontières de la sensibilité liée au sens optique. Peut-il y avoir, pour l'homme d'État égyptien, dont la tendance pourrait s'appeler une sobriété sublime, rien de plus étranger que l'ambition politique des grands empereurs saxons, franconiens et des Staufen, qui moururent à l'assaut de toutes les réalités politiques ? La reconnaissance d'une frontière eût été pour eux un rabaissement de leur volonté de domination. L'espace infini, en tant que symbole primaire d'une indescriptible puissance, est ici partie intégrante de la vie politique active, et aux portraits des Othons, de Conrad II, de Henri VI et de Frédéric II, on pourrait ajouter ceux des Normands conquérant la Russie, le Groenland, l'Angleterre, la Sicile, presque Constantinople, et ceux des grands papes Grégoire VII et Innocent III, voulant assimiler au monde alors connu toute la sphère de leur puissance visible. C'est ici que les héros d'Homère avec leur horizon géographique si restreint se distinguent de ceux de la légende du Graal, d'Artus et de Siegfried, qui planent continuellement dans l'infini. C'est ce qui distingue aussi les Croisades, où les guerriers chevauchaient des rives de la Loire et de l'Elbe aux confins du monde connu, d'avec les événements historiques à la base de l'Iliade, dont le théâtre resserré et l'horizon borné autorisent des déductions certaines sur le style de la mentalité antique.

L'âme dorique réalisa le symbole de l'objet corporel présent, en renonçant à toutes les grandes créations aux vastes perspectives. Ce n'est pas sans raison que la période postmycénienne n'a rien livré à nos archéologues. Sa dernière expression est le temple dorique d'aspect tout extérieur, forme massive qui s'étale sur le sol et nie, comme μή ὄν, comme ne devant point exister, l'espace qu'elle occupe et qui est, en général, dédaigné de ses artistes. La série de colonnes égyptiennes servait à supporter le plafond d'une salle. Le Grec, empruntant le motif, l'adapta à sa mentalité propre et fit du type de bâtiment une sorte de gant; ses colonnes extérieures sont pour ainsi dire les fragments qui restent d'un espace intérieur nié [1].

1. Certes, il est hors de doute que les Grecs furent fortement influencés par les *séries* de colonnes égyptiennes lorsque du temple ils passèrent au périptéros, au même

Par opposition, l'âme magique et l'âme faustienne élèvent les images de leurs rêves en voûtes de pierre recouvrant des espaces intérieurs significatifs, dont la structure anticipe sur l'esprit de deux mathématiques : l'algèbre et l'analyse. Dans l'architecture qui s'était irradiée de Bourgogne et des Flandres, la signification des voûtes aux nervures croisées, avec leurs lunettes percées et leurs piliers butants, est de dissoudre l'espace fermé en général, qui est limité par des plans coercibles et saisissables [1]. « Les fenêtres n'ont qu'un rôle négatif dans l'espace intérieur magique; elles sont une forme d'utilité non encore développée en forme d'art, ou, pour parler prosaïquement, de simples trous dans le mur [2]. » Quand on ne pouvait pas s'en passer pratiquement, on les couvrait de tribunes pour l'impression artistique, comme dans la basilique orientale. *L'architecture de la fenêtre* est un symbole très important de la nostalgie faustienne de la profondeur et qui n'appartient qu'à elle. On y sent sa volonté d'élan, cette volonté qui se manifeste de l'intérieur vers l'illimité et qui fut aussi, plus tard, celle de la musique contrepointique originaire de ces voûtes et conservant toujours le monde incorporel du premier gothique. Même quand la polyphonie eut atteint, aux périodes tardives, comme dans la Passion de Mathieu, l'Eroïca, le Tristan et le Parcifal de Wagner, ses possibilités extrêmes, elle resta toujours *musique d'église*, par une nécessité très intime, et retourna dans sa patrie : au langage lapidaire des Croisades. Il fallut toute la véhémence d'une ornementique profonde, qui transforme en prodigieuses figures effrayantes des hommes, des animaux et des plantes (Saint-Pierre de Moissac), qui nie l'action restrictive de la pierre, qui dissout toutes les lignes dans la mélodie et la figuration d'un thème, de même que toutes les façades dans des fugues polyphones et la corporéité des statues dans une musique de la draperie murale, pour arriver enfin à bannir tout le souffle antique du corps. C'est ce qui donne, le premier, une signification profonde aux immenses vitraux de nos cathédrales, avec leurs *couleurs lumineuses et donc entièrement immatérielles*, art répété nulle part ailleurs et qui forme, à l'égard de la fresque antique, l'opposition la plus vigoureuse imaginable en général. Cette signification est très nette, par exemple, dans la Sainte Chapelle, à Paris, où la pierre a presque disparu devant le verre resplendissant.

Par opposition à la fresque, peinture corporelle intramurale dont les couleurs agissent comme de simples matériaux, nous sommes ici en face de couleurs ayant la liberté spatiale des sons d'orgue et entièrement affranchies du médium d'un plan représentatif, figures planant librement dans l'espace sans limite. Qu'on compare à l'esprit faustien de ces nefs, où les voûtes élancées, la lumière ruisselante des couleurs et la tendance chorégraphique ressortent par la

moment où la plastique, également sous l'influence égyptienne sans doute, s'affranchit du relief, qui subsiste encore sur les statues d'Apollon. Mais ce trait n'infirme en rien la complète indépendance du motif de la colonne antique, ni son utilisation du principe des séries.

1. De l'espace limité, non de la pierre : Dvorâk, *Hist. Zeitschrift*, 1918, p. 17 sq.
2. Dehio, *Geschichte der deutsch. Kunst*, I, p. 16.

quasi-absence des murs, l'action des coupoles arabes — et donc christiano-byzantines. Même quand la coupole en soupente semble planer en toute liberté au-dessus de la basilique ou de l'octogone, elle signifie une conquête sur le principe antique de la pesanteur naturelle, exprimée dans le rapport de la colonne à l'architrave. L'édifice dément, ici aussi, tout élément corporel. Il n'a pas de « dehors ». Mais la fermeture de la crypte, d'où aucun regard, aucune espérance ne sortent vers l'extérieur, est accentuée d'autant par la muraille épaisse et de tous côtés remplie. Une effarante confusion mystérieuse de formes sphériques et polygonales enchevêtrées, une ogive en pierre supportant un poids qui plane légèrement sur le sol et ferme hermétiquement l'intérieur, toutes les lignes tectoniques dissimulées, la voûte la plus haute percée de petites lucarnes par où s'infiltre une lumière blafarde, qui augmente encore la sévérité des murs : tels nous apparaissent les chefs-d'œuvre de cet art dans la San Vitale de Ravenne, la Sainte-Sophie de Constantinople et le rocher-temple de Jérusalem. Au lieu des purs reliefs planimétriques égyptiens, qui évitent scrupuleusement tout ce qui tend à raccourcir la profondeur latérale; au lieu des vitraux de nos cathédrales où le peintre fait intervenir l'espace extérieur; ici, de brillantes mosaïques et arabesques, avec prédominance de la couleur or, revêtent tous les murs et baignent la crypte dans une atmosphère de légende, qui a toujours si bien séduit l'homme du Nord dans tous les arts mauresques.

II

Ainsi donc, l'apparition du *grand style* a son origine dans la nature du macrocosme, dans le symbole primaire d'une grande culture. On peut, si on sait mettre en valeur le sens du mot qui désigne, non un état, mais une *histoire de la forme*, éviter de confondre toutes les manifestations fragmentaires et chaotiques de l'art de la première humanité avec ce large caractère de certitude impliquée dans un tel style après des siècles de développement. Seul a du style l'art des grandes cultures agissant comme unité d'expression et de signification — et dès lors, il n'y aura pas que l'art seul qui aura du style.

L'histoire organique d'un style suppose un passé, une limite spatiale et une fin temporelle. La « table des taureaux » de la 1re dynastie égyptienne n'est pas encore « égyptienne [1] ». Ce n'est qu'à la 3e dynastie que les œuvres prennent subitement et très nettement un style. De même, l'art carolingien est « entre les styles ». On y remarque un tâtonnement, une expérimentation de formes différentes, mais rien encore d'une expression intérieurement nécessaire. Le fondateur de la cathédrale d'Aix-la-Chapelle « pense avec sûreté, bâtit avec sûreté, mais ne sent pas encore avec sûreté [2] ». L'église Sainte-Marie sur la citadelle de Wurzbourg (700) trouve son pendant dans la Saint-George de Salonique, tandis qu'on verra

1. H. Schäfer, *Von ägypt. Kunst*, I, p. 15 sq.
2. Frankl, *Baukunst des Mittelalters*, 1918, p. 16 sq.

presque une mosquée dans la chapelle de Germigny-des-Prés (800), avec sa coupole et ses ogives en fer à cheval. De 850 à 950, l'Occident tout entier présente une lacune. L'art russe flotte de même, aujourd'hui encore, « entre les styles ». A côté des premières constructions en bois qui, de Norvège à la Mandchourie, répandent leur abrupt toit octogonal en pavillon, on trouve des motifs byzantins qui ont franchi le Danube et des motifs arméno-persans qui ont traversé le Caucase. Une affinité élective avec l'âme magique y est sensible, mais la *plaine immense* [1], symbole primaire du russisme, n'a pas encore pu s'exprimer de manière certaine ni dans la religion, ni dans l'art. A peine l'église se détache-t-elle du paysage, en élevant un toit en forme de colline, que, sur ce même toit, les faîtes en pavillon étalent leurs « kokoschniks » pour en amoindrir ou annuler la tendance ascendante. Ces toits ne montent pas comme les tours gothiques, ni ne se ferment comme les coupoles des mosquées, mais « siègent » et accentuent ainsi le plan horizontal du bâtiment, qui demande à être vu *simplement du dehors*. Quand le synode de 1670 eut interdit les toits en pavillon et prescrit les coupoles orthodoxes bulbiformes, on fit supporter ces lourdes coupoles sur des cylindres élancés, en nombre arbitraire [2], qui sont « assis [3] » sur la surface du toit. Ce n'est pas encore un style, mais la promesse d'un style, qui ne s'éveillera qu'avec la religion spécifiquement russe.

En Occident faustien, cet éveil eut lieu peu de temps avant l'an mille. D'un seul coup, le style roman prit fin. A la place du groupement estompé avec sa délinéation incertaine entre tout à coup une dynamique rigide de l'espace. Dès le début, il s'établit d'abord un rapport déterminé entre l'édifice externe et l'édifice interne, de telle sorte que le mur s'imprègne, comme dans aucune autre culture, de langage architectural; la signification des fenêtres et des tours est ensuite déterminée aussi dès le début. L'idée de la forme était donnée irrévocablement, il ne restait plus que son développement imminent.

C'est par un acte créateur aussi inconscient et d'une même puissance symbolique, que le style égyptien commença. Le symbole primaire du chemin est entré tout à coup en vigueur au commencement de la IVe dynastie (2930 av. J.-C.). L'expérience de la profondeur, par laquelle cette âme se crée son univers, a reçu sa signification du facteur de la direction même : l'expression en est régie par la profondeur de l'espace, considéré comme temps figé, par le lointain, la mort, le destin même; les dimensions simplement sensibles de la longueur et de la largeur deviennent le plan inséparable, qui resserre

1. L'absence de tendance verticale dans le sentiment de la vie russe apparaît encore dans la figure légendaire d'Ilja de Murom. Le Russe ignore le moindre rapport avec le *Dieu-Père*. Son ethos n'est pas l'amour filial, mais l'amour fraternel pur, qui irradie partout des rayons dans la plaine humaine. La tendance faustienne vers le perfectionnement personnel, essentiellement verticale, est une vanité et un non-sens pour le Russe authentique. De même, les idées russes sur l'État et la propriété se passent de toute tendance verticale.

2. Sur l'église du cimetière de Kishi, il y en a 22.

3. Grabar, *Geschichte der russich. Kunst*, I-III, 1911 (en russe) et Eliasberg, *Russische Baukunst*, 1922 (Introduction).

et prescrit la direction du destin. Le relief planimétrique égyptien, visant à complaire au spectateur et, par sa disposition en série, l'obligeant à suivre le plan mural dans la direction prescrite, surgit également tout à coup vers le début de la Ve dynastie[1]. Les séries postérieures encore de sphinx et de statues, les temples à terrasse ou creusés dans le roc renforcent continuellement la tendance à se diriger vers le seul lointain connu de l'univers de l'homme égyptien : le tombeau et la mort. On remarquera que les séries de colonnes de la période primitive étaient déjà exactement groupées selon le diamètre et la distance des puissants fûts, de sorte que tout coup d'œil jeté de côté en est *masqué*. Ceci ne s'est répété dans aucune autre architecture.

La grandeur de ce style nous apparaît rigide et monotone. Il dépasse assurément la passion de recherche qui craint encore d'avancer et qui prête ainsi, au cours des siècles, une émotion personnelle incessante à des traits particuliers secondaires; mais la perpétuelle nostalgie inquiète du style faustien — qui forme une unité lui aussi, depuis le roman le plus ancien jusqu'au rococo et à l'empire — eût certainement semblé à l'Égyptien beaucoup plus monotone que nous ne saurions l'imaginer. N'oublions pas que le concept de style supposé par nous implique que le roman, le gothique, le Renaissance, le baroque, le rococo ne sont que les *degrés d'un seul et même style*, qui doit donc naturellement montrer à notre œil, avant tout l'élément variable, et, à l'œil d'hommes constitués différemment, l'élément constant. En effet, il y a d'innombrables reconstructions d'édifices romans en style baroque, ou gothiques tardifs en rococo, que rien ne fait remarquer et qui démontrent l'unité intérieure de la Renaissance nordique; de même les reconstructions de l'architecture paysanne, où le gothique et le baroque se sont assimilés entièrement; les rues des vieilles villes, où règne une parfaite harmonie entre pignons et façades de toute espèce de style; l'impossibilité de distinguer en général le roman et le gothique dans le détail, ni le Renaissance et le baroque ou le rococo, montrent qu'entre tous ces chapitres l'« analogie consanguine » est beaucoup plus forte qu'elle n'apparaît aux individus.

Le style égyptien est purement *architectonique*, jusqu'à l'extinction de l'âme égyptienne. Il est le seul où, à côté de l'architecture, tout ornement décoratif fait absolument défaut. Il ne permet aucune digression vers des arts récréatifs, aucune peinture murale, aucun buste, aucune musique de chambre. Dans l'art antique, avec l'ordre ionique, le centre de gravité pour la formation du style passe de l'architecture à une plastique indépendante; dans le baroque, il passe à la musique, dont le langage formel domine à son tour toute l'architecture du XVIIIe siècle; dans le monde arabe, depuis Justinien et le roi perse Chosru-Nuschirwan, l'arabesque dissout toutes

1. La lumière obtenue dans le plan de l'histoire égyptienne et occidentale par la science permet une comparaison de détail, digne d'être faite sans doute par un historien de l'art. La IVe dynastie, de style pyramidal strict (2930-2750), correspond au roman de 980 à 1100; la Ve dynastie (Sahu-rê 2750-2625), au gothique ancien de 1100 à 1230; la VIe, qui vit l'apogée de la sculpture archaïque (sous Phiops, I et II, de 2625 à 2475) correspond au haut gothique de 1230 à 1400.

les formes d'architecture, de peinture, de plastique, en impressions de style que nous pourrions qualifier aujourd'hui d'industrielles. En Égypte, le règne de l'architecture reste indiscuté. Elle adoucit simplement son langage. Les enceintes des temples-pyramides sous la IVe dynastie (pyramide de Chephren) élèvent des piliers nus, aux arêtes vives; sous la Ve dynastie (pyramide de Sahu-rê), la *colonne végétale* fait son apparition dans les édifices. Sur le sol d'albâtre resplendissant, qui signifie l'eau, poussent de géants faisceaux de lotus et de papyrus, entourés de murs pourprés. Le plafond est paré d'oiseaux et d'étoiles. Le chemin sacré, qui va du portail à la chambre tumulaire, image de la vie, est un fleuve : c'est le Nil même, unifié avec le symbole de la direction. L'esprit du paysage maternel s'unit à l'âme, qui en est issue. En Chine, la puissante muraille à pylônes, dont l'étroite porte est une menace pour ceux qui approchent, fait place au « mur des esprits » (yin-pi), qui bouche l'entrée. Le Chinois *se glisse* dans la vie, tout comme il suit, de là, le tao ou sentier de la vie; et il y a entre la vallée du Nil et les plateaux du Hoangho le même rapport qu'entre le chemin du temple bordé de pierre et les sentiers entrelacés de l'architecture horticole chinoise. D'une manière tout à fait analogue, l'être euclidien de la culture antique est mystérieusement lié aux nombreux îlots et caps de la mer Égée, comme la passion occidentale en mal perpétuel d'infini l'est aux vastes plaines burgondes, franconiennes et saxonnes.

12

Le style égyptien est l'expression d'une âme *vaillante*. Sa sérénité et sa vigueur n'ont jamais été senties ni célébrées par l'Égyptien même. Il osait tout, mais en silence. Au contraire, la victoire du gothique et du baroque sur la matière, qui oppresse l'âme, ne cesse d'être le conscient motif de leur langage formel. Le drame shakespearien parle à voix haute des luttes désespérées de la volonté contre l'univers. L'homme antique restait faible en face des « puissances ». La katharsis de crainte et de compassion, *souffle de l'âme apollinienne* pendant la péripétie, était, au dire d'Aristote, l'effet recherché par la tragédie athénienne. En assistant au spectacle, qui raconte l'anéantissement fatal de quelqu'un qu'on *connaissait* — car chaque spectateur connaissait le mythe de son héros et vivait en lui, — par la puissance inexorable du destin contre laquelle nul ne songeait à s'opposer, par la mort dans une magnifique attitude de résistance héroïque, le Grec concevait dans son âme euclidienne une magnifique élévation morale. Si la vie n'avait aucune valeur, du moins le *grand geste* où elle s'achevait en avait une. On ne voulait rien, on n'osait rien, mais on trouvait une ravissante beauté dans cette *souffrance*. Témoins déjà l'endurant Ulysse et, à un plus haut degré encore, Achille, image primaire de l'homme grec. La morale des Cyniques, de la Stoa, d'Épicure, l'idéal hellénique général de la sophrosyne et de l'ataraxie, Diogène révérant dans son tonneau

la θεωρία — tout cela n'est que lâcheté déguisée d'hommes qui tremblent devant chaque difficulté, chaque responsabilité, et s'oppose ainsi entièrement à la superbe de l'âme égyptienne; au fond, l'homme apollinien recule, jusqu'au suicide, devant la vie et — si l'on fait encore abstraction des idéals indous similaires — *cette culture est la seule* où le suicide prît le rang d'une haute vertu morale et fût traité avec la solennité d'un symbole sacré; on soupçonne dans l'enthousiasme dionysien et son assourdissement excessif quelque chose d'absolument étranger à l'âme égyptienne. Et c'est ce qui rend cette culture une culture de la modicité, de la légèreté, de la simplicité. Par rapport à l'égyptienne et à la babylonienne, la technique grecque est un spirituel néant. Son ornement est aussi pauvre que pas un en invention. Et le nombre de types de sa plastique en fait de contenance et d'attitude peut se compter sur les doigts. « La remarquable indigence formelle du style dorique, même si elle fut moins forte au début que plus tard, a tout réduit à une question de proportion, de mesure [1]. » Mais dans cette réduction même, quel art d'esquiver ! Les belles proportions qu'elle observe entre le support et le poids, les dimensions minuscules spécifiques de l'architecture grecque, donnent l'impression d'une dérobade constante devant les difficultés techniques, recherchées avec audace dans la vallée du Nil et, plus tard, dans les pays du Nord avec une sorte d'obscur sentiment du devoir, problèmes qui n'étaient point, certes, inconnus de la période mycénienne et devant lesquels elle n'a point reculé. L'Égyptien aimait la pierre de ses géantes constructions, elle correspondait à sa conscience du choix des seules tâches très ardues; le Grec l'esquivait. Son architecture rechercha d'abord des problèmes faciles, puis cessa complètement. Qu'on la compare dans toute son étendue avec la totalité de l'architecture égyptienne, mexicaine ou occidentale, et on sera étonné de l'indigence d'évolution de son style. Il a suffi de quelques variations du type du temple dorique pour l'épuiser et dès l'invention du chapiteau corinthien, vers 400, elle n'existait déjà plus. Tout ce qui a suivi n'est que remaniements de matériaux existants.

De là une fixation quasi corporelle des types formels et des genres de style. On pouvait choisir entre eux, mais on n'avait pas le droit d'en franchir les frontières rigides. Car c'eût été reconnaître de quelque manière un espace infini de possibilités. Il y eut trois ordres de colonnes et, pour chacune, une disposition déterminée de l'architrave. Comme le changement des triglyphes et des métopes avait fait naître le conflit des coins, déjà traité par Vitruve, on raccourcit les espaces des dernières intercolonnes, dont personne ne pouvait songer à tirer des formes nouvelles. Voulait-on obtenir de plus grandes charpentes, on en multipliait les éléments par superposition, juxtaposition, postposition. Le Colisée a trois anneaux, le Didymaion de Milet a trois rangées de colonnes frontales, la frise gigantesque de Pergame a une suite indéfinie de motifs sans lien entre eux. Il en est de même des genres de style en prose

1. Koldewey-Puchstein, *Die griech. Tempel in Unteritalien und Sizilien*, I, p. 228.

et des types de poésie lyrique, de la narration et de la tragédie. Partout sont réduits au minimum les frais d'établissement de la forme fondamentale, et la force plastique de l'artiste restreinte à la finesse du détail; pure *statique des genres* en opposition tranchée avec la dynamique faustienne, génératrice de types et de domaines formels sans cesse nouveaux.

13

L'organisme des grandes successions de style va maintenant pouvoir être embrassé d'un coup d'œil. Le premier qui a eu ce coup d'œil fut encore Gœthe. Il a dit dans son « Winckelmann » à propos de Velleius Paterculus : « A l'endroit où il se trouvait, il ne lui était pas donné de *considérer l'art comme un vivant* (ζῶον), qui doit montrer nécessairement, comme chez tout autre être organique, sauf qu'il s'applique ici à des individus collectifs, une origine imperceptible, une évolution lente, un brillant coup d'œil de sa perfection, une régression graduelle. » Cette phrase contient toute la morphologie de l'histoire de l'art. Les styles ne se succèdent pas comme des vagues ou des pulsations. Ils n'ont point affaire à la personnalité de tel ou tel artiste, à sa volonté ou à sa conscience. Au contraire, c'est le style qui crée le *type* de l'artiste. Le style est, comme la culture, un phénomène primaire au sens strictement gœthéen, qu'il s'agisse de celui des arts, des religions, des idées, ou du style de la vie même. La « nature » est une expérience toujours nouvelle de l'homme éveillé, son *alter ego* et son miroir dans l'univers ambiant; le style aussi. C'est pourquoi, dans l'image historique intégrale d'une culture, il ne peut y avoir qu'un seul style : *le style de cette culture.* C'est par erreur qu'on a voulu voir dans les simples phases d'un style, que sont, par exemple, le roman, le gothique, le baroque, le rococo et l'empire, des styles spécifiques assimilables à des unités d'un tout autre ordre, comme le style égyptien, chinois, ou même « préhistorique ». Gothique et baroque sont la jeunesse et la maturité d'un même ensemble de formes : le style mûrissant et le style mûr de l'Occident. A cet égard, la science esthétique a manqué du sens de la distance, de l'impartialité du coup d'œil et de la bonne volonté d'abstraction. On s'est allégé la tâche, en rangeant indistinctement, sous le nom de « styles », tous les domaines formels dont on a ressenti une forte secousse. Que le schème antiquité-Moyen-âge-temps modernes ait encore ici obscurci la vue, il est à peine besoin de le dire. En effet, même un chef-d'œuvre Renaissance de stricte observance, comme la cour du palais Farnèse, est infiniment plus près du porche de l'église Saint-Patrocle à Soest, de l'intérieur de la cathédrale de Magdebourg ou des cages d'escalier dans les châteaux du XVIII[e] siècle en Allemagne du Sud, que du temple de Pestum ou de l'Erechtheion. Il existe le même rapport entre le dorique et l'ionique. C'est pourquoi la colonne ionique se marie avec les formes d'architecture dorique aussi parfaitement que le gothique postérieur avec le baroque

primitif dans l'église Saint-Laurent de Nuremberg, ou le roman postérieur avec le baroque postérieur dans la belle partie supérieure du chœur ouest à la cathédrale de Mayence. Pour la même raison, notre œil a encore à peine appris à distinguer dans le style égyptien les éléments correspondant à la jeunesse dorico-gothique d'avec ceux qui correspondent à la maturité ionico-baroque : Ancien et Moyen Empire qui se compénètrent, depuis la XIIe dynastie, avec une complète harmonie dans le langage formel de tous les chefs-d'œuvre d'art.

Au début se place l'expression pure, timide, hésitante, d'une âme qui vient de s'éveiller, qui cherche encore un lien avec l'univers, sa propre création, devant lequel elle observe une attitude d'étrangère étonnée. Il y a de la peur enfantine dans les constructions de l'évêque Bernward de Hildesheim, dans la vieille peinture chrétienne des catacombes et dans les salles à piliers des débuts de la IVe dynastie d'Égypte. Un prélude printanier de l'art, un profond pressentiment de la richesse des formes futures et une puissante tension contenue planent sur le paysage qui, tout rustique encore, se pare des premiers châteaux et de villes minuscules. Puis vient l'élan d'enthousiasme du haut-gothique, de la période constantinienne avec ses basiliques à colonnes et ses églises à coupoles, des temples couverts de reliefs de la Ve dynastie égyptienne. L'être est conçu; un langage formel, parfait, maîtrisé, rayonne d'un vif éclat; le style mûrissant se rapproche d'une symbolique sublime de la direction en profondeur et du destin. Mais l'enthousiasme juvénile prend fin. De l'âme même jaillit une contradiction. La Renaissance, l'hostilité dionysienne et musicale contre le dorique apollinien, le style byzantin de 450 contemplant Alexandrie et détournant les yeux de la sérénité insouciante d'Antioche, signifient une période révolutionnaire et destructive, où l'âme essaie ou réussit à démolir ce qu'elle avait acquis, et dont nous n'avons pas ici à examiner la solution très difficile. Ainsi la maturité de l'histoire de l'art apparaît. La culture se mue en esprit cosmopolite dominant désormais le paysage et raffinant aussi le style. La haute symbolique pâlit; la fougue des formes surhumaines prend fin; un art plus doux, plus mondain supplante le grand art de la pierre bâtie; même en Égypte, la plastique et la fresque osent se mouvoir avec un peu plus de légèreté. *L'artiste* fait son apparition. Il « projette » à son tour ce qui a été jusqu'ici un rejeton du sol. Pour la seconde fois, l'être reprenant conscience de lui-même, affranchi du rêve et de la mystique du paysage, se pose un point d'interrogation et cherche à exprimer sa nouvelle destinée : au début du baroque, lorsque Michel-Ange, pour assouvir son immense dépit, se cabre contre les limites de l'art pour amonceler la coupole Saint-Pierre; au temps de Justinien Ier, quand naissent, depuis 520, la Sainte-Sophie et les basiliques à coupoles de Ravenne ornées de mosaïque; au début de la XIIe dynastie égyptienne, dont le nom de Sésostris résumait l'apogée pour les Grecs; vers 600 en Hellade où, beaucoup plus tard encore, Eschyle révèle l'expression dont une architecture hellénique avait pu et dû être capable à cette époque décisive.

Ensuite viennent les jours ensoleillés de l'automne du style : le bonheur de l'âme, qui prend conscience de sa dernière perfection, se peint encore une fois en lui. Le « retour à la nature », déjà senti et annoncé comme une nécessité prochaine par des penseurs et des poètes, comme Rousseau, Gorgias et leurs « contemporains » des autres cultures, se révèle dans l'univers formel des arts comme une nostalgie sentimentale et un pressentiment de la fin. Spiritualité très éclairée, urbanité sereine, douleur de la séparation : telles sont les dernières décades ensoleillées d'une culture, dont Talleyrand a dit plus tard : « Qui n'a pas vécu avant 1789 ne connaît pas la douceur de vivre. » Tel apparaît l'art affranchi, ensoleillé, spiritualisé du temps de Sésostris III (vers 1850). Et les mêmes courts instants de bonheur assouvi se font jour, lorsque sous Périclès apparaissent la magnifique Acropole bariolée et les œuvres de Phidias et de Zeuxis. Nous les retrouvons au millénaire suivant, au temps des Ommiades, dans le gai monde légendaire des bâtiments mauresques avec leurs colonnes fragiles et leurs ogives en fer à cheval, qui voudraient se dissoudre à la lumière des arabesques et des stalactites; puis, encore un millénaire plus tard, dans la musique de Haydn et de Mozart, les groupes pastoraux de la porcelaine misnienne, les peintures de Watteau et de Guardi, les œuvres d'architectes allemands à Dresde, à Potsdam, à Wurzbourg et à Vienne.

Enfin, le style s'éteint. Au langage formel de l'Erechtheion et du Zwinger de Dresde, hautement spiritualisé, fragile et voisin de l'autodestruction, succède un classicisme falot et grisonnant, celui des grandes villes hellénistiques ou de Byzance vers 900 ou de notre style empire. Sur des formes vides, héritées, revivifiées un moment de manière archaïsante ou éclectique, luit un pâle rayon crépusculaire : c'est la fin. Une demi-gravité et une authenticité douteuse gouvernent le monde des artistes. Tel est le cas où nous sommes aujourd'hui : on s'amuse longuement avec des formes défuntes, au contact desquelles on voudrait l'illusion d'un art vivant.

14

Lorsqu'on aura rejeté l'illusion de cette croûte antique qui, par prolongation archaïsante ou par mélange arbitraire de motifs personnels et étrangers, submerge de pratiques désuètes, depuis longtemps sans vie intérieure, le jeune Orient de l'époque impériale; lorsqu'on aura reconnu les débuts du *style arabe* dans le vieil art chrétien et dans ce que l'art « bas-antique » a de réellement vivant; lorsqu'on verra dans l'époque de Justinien Ier le pendant exact du baroque hispano-vénitien, qui domina l'Europe sous les grands Habsbourgs Charles-Quint et Philippe II, et qu'on verra enfin dans les palais de Byzance avec leurs scènes prodigieuses de bataille et de luxe, dont les écrivains de cour, tel Procope de Césarée, célèbrent en prose et en vers, par une éloquence fardée, la magnificence depuis longtemps éteinte, les correspondants des palais de

l'ancien baroque à Madrid, à Venise et à Rome, et des géantes peintures décoratives de Rubens et de Tintoretto : alors — mais alors seulement — le phénomène incompris jusqu'à ce jour de l'unité de l'art arabe — qui embrasse tout le premier millénaire de notre ère — prendra corps. Comme il occupe une place décisive dans l'image d'ensemble de l'histoire de l'art, l'incompréhension qui règne jusqu'aujourd'hui à son égard a empêché en général d'en apercevoir les ressorts organiques.

Il est remarquable et, pour qui a compris dans ce domaine une vision sur des choses ignorées, il est saisissant de voir que cette âme jeune, enchaînée par l'esprit de la civilisation antique, impressionnée surtout par la toute-puissance politique de Rome, incapable de se mouvoir en toute liberté, se soumet humblement aux formes étrangères, désuètes, dont elle essaie de s'accommoder au moyen de la langue grecque, des idées grecques, des motifs d'art grecs. Le sacrifice ardent, fait aux puissances de l'univers lumineux nouveau et marquant la jeunesse de chaque culture; l'humilité de l'homme gothique, pieusement agenouillé dans ses cathédrales aux hautes voûtes dont les piliers sont couverts de statues et les vitraux de peintures lumineuses; la haute tension de l'âme égyptienne au sein de son univers de pyramides, de ses colonnes de lotus et de ses salles à reliefs; tout cela se mêle ici dans une génuflexion spirituelle devant des formes défuntes, tenues pour éternelles. Que l'accueil qu'on leur réserve et leur développement ultérieur fussent néanmoins restés sans succès; que malgré sa volonté, sans s'en apercevoir ni tirer vanité, comme le gothique, de l'élément personnel presque regretté ici, dans la Syrie impériale, et tenu pour une décadence, un nouvel univers formel se soit dégagé définitivement et ait rempli de son esprit — sous le masque d'habitudes architecturales gréco-romaines — la ville de Rome même, où des maîtres *syriens* œuvraient au Panthéon et aux fora des empereurs : voilà qui démontre, mieux que tout autre, la force élémentaire d'une âme jeune qui commence tout juste la conquête de son univers.

Comme toute époque printanière, celle-ci cherche à s'exprimer dans une ornementique nouvelle, avant tout dans une architecture religieuse, qui en est le sommet. Mais de tout ce trésor des formes, jusqu'à ces derniers temps, on n'a étudié que la partie occidentale de sa surface, qui est naturellement considérée comme le berceau et la patrie de l'histoire du style magique, alors qu'elle n'est — comme la religion, la science, la vie sociale et politique des Arabes — qu'un rayon partiel irradié, à travers la frontière orientale de l'Imperium romanum, en Occident. Cet état de choses a été reconnu par Riegl[1] et Strzygowski[2]; mais pour le dépasser et parvenir à une *image* complète de l'évolution de l'art arabe, il est également nécessaire de s'affranchir des préjugés philologiques et religieux. C'est un malheur que la science esthétique, qui n'admet cependant

1. *Grundlagen zu einer Gesch. d. Ornamentik*, 1893 — et : *Spätrömische Kunstindustrie*, 1901.
2. *Amida*, 1910; *Die bilbende Kunst des Ostens*, 1916; *Altai-Irna*, 1917; *Die Baukunst der Armenier und Europa*, 1918.

plus de frontières religieuses, en fasse néanmoins, inconsciemment, la base de ses recherches. Car il n'existe ni art bas-antique, ni art vieux-chrétien, ni art musulman, si l'on entend par là qu'un *style propre* ait été créé par chacune de ces communautés de fidèles. Au contraire, l'ensemble de ces religions, de l'Arménie au Sud de l'Arabie et à Axum, de la Perse à Byzance et à Alexandrie, possède une expression artistique d'un grand caractère unitaire, en dépit de toutes les contradictions particulières[1]. Toutes ces religions, chrétienne, judaïque, persane, manichéenne, syncrétiste, possédaient des édifices du culte et, au moins dans l'écriture, un ornement de rang suprême; et quelles que soient les particularités doctrinales, elles sont toutes compénétrées d'une égale religiosité, qui s'exprime par une égale expérience de la profondeur, génératrice d'une symbolique spatiale appropriée. Basiliques chrétiennes, cultes de Baal, des Juifs hellénistiques, de Mithra, du feu des temples mazdéens, des mosquées expriment une égale mentalité : *le sentiment de la crypte.*

Il faut que la science historique entre résolument dans la voie, entièrement négligée jusqu'à ce jour, de l'étude architecturale des temples de la Perse et du Sud de l'Arabie, des synagogues de Syrie et de Mésopotamie, des édifices du culte en Asie Occidentale et même en Abyssinie, [2] et qu'elle comprenne dans les églises chrétiennes, non seulement celles de l'Occident paulinien, mais aussi celles de l'Orient nestorien depuis l'Euphrate jusqu'en Chine, où elles sont nommées non sans raison, par des chroniques anciennes, les « temples persans ». Si de tous ces édifices, rien ou à peu près rien ne s'est imposé à la vue, c'est sans doute parce que, le Christianisme étant entré le premier dans ces régions et l'islamisme seulement après lui, les lieux du culte ont changé de religion sans que le sentiment et le style n'y eussent rencontré d'opposition. La chose est certaine pour ce qui est des temples dits bas-antiques, mais combien d'églises arméniennes peuvent avoir été jadis des temples du feu ?

Le point central de l'art de cette culture est décidément situé, comme l'a justement remarqué Strzygowski, à l'intérieur du triangle dont les cités d'Edesse, de Nisibis et d'Amida forment les sommets. C'est de là que le règne de la pseudomorphose « bas-antique » est parvenu en Occident : elle embrasse, outre le christianisme de Paul, qui a vaincu aux conciles d'Ephèse et de Chalcédoine et fut pratiqué à Byzance et à Rome, le judaïsme d'Occident et les cultes syncrétistes. Le *type architectural de la pseudomorphose est la basilique*, même pour les Juifs et les païens[3]. Exprimer par des moyens

1. Elles ne sont pas plus grandes que l'opposition entre l'art dorique, ionique et étrusque, et sans doute plus faibles que celle existant vers 1450 entre la Renaissance florentine et le gothique (en briques) du Nord de la France, de l'Espagne et de l'Est de l'Allemagne.

2. Les plus anciens temples chrétiens d'Axum concordent certainement avec les temples païens des Sabéens.

3. Kohl und Watzinger, *Antike Synagogen in Galiläa*, 1926 : Des sanctuaires de Baal à Palmyre, à Baalbeck et en maint autre endroit sont des basiliques, qui sont en partie plus vieilles que le christianisme, au culte duquel elles ont peut-être passé ensuite.

antiques son opposition à l'antiquité, et sans pouvoir s'en affranchir : tel est le caractère tragique de cette pseudomorphose. Plus le *lieu* euclidien où se fonde un culte dans le syncrétisme « antique » s'élargit en *communauté* locale indéfinie des *confesseurs* de ce culte, plus l'intérieur du temple l'emporte sur l'extérieur, sans que ni le plan général, ni la disposition des colonnes, ni le toit aient besoin de subir de grands changements. Le sentiment de l'espace change, non — au début — ses moyens d'expression. Dans l'architecture religieuse païenne de l'époque impériale, une voie distincte, mais inaperçue encore de nos jours, conduit des temples de style augustéen, entièrement corporels, dont la *cella* ne signifie architectoniquement *rien*, à ceux dont l'intérieur *seul* offre une signification. L'image extérieure du peripteros dorique finit par se transférer aux quatre murs intérieurs. La rangée de colonnes devant le mur sans fenêtres nie l'espace qui est derrière elle, mais elle le nie là pour le spectateur du dehors, ici pour la communauté de l'intérieur. A cet égard, la question n'a qu'une importance secondaire de savoir si on ferme l'espace *entier*, comme dans la basilique proprement dite, ou *seulement* le saint des saints, comme dans le temple du Soleil à Baalbeck avec son immense cour antérieure [1], qu'on retrouvera constamment plus tard dans l'architecture des mosquées et qui est peut-être originaire du sud de l'Arabie [2]. L'importance de la nef centrale, en tant que cour primitive de l'enceinte, est attestée non seulement par l'évolution particulière du type basilical dans les steppes de Syrie orientale, surtout dans le Hauran, mais encore par l'aménagement spécial du porche, de la nef et de l'autel, qui permet de monter à ce dernier, considéré comme temple proprement dit, par des escaliers et de limiter la vue par les nefs latérales jouant le rôle de parvis primitif, de telle sorte que l'abside *seule* correspond à la *nef centrale*. Ce sens primitif de la basilique est encore très apparent à San Paolo de Rome; mais la pseudomorphose — réversion du temple antique — a néanmoins défini les moyens d'expression : la colonne et l'architrave. C'est un véritable effet symbolique qu'exerce la réfection chrétienne du temple d'Aphrodite en Carie, où la disparition de la cella à l'intérieur des colonnes a été compensée à l'extérieur par l'érection d'un nouveau mur [3].

Mais le sentiment de la crypte pouvait développer son langage formel en toute liberté par delà le domaine de la pseudomorphose; aussi *accentua*-t-il tantôt le toit fermé, tantôt, par protestation contre le sentiment antique, simplement l'« intérieur ». La date et le lieu de naissance de la *technique* des diverses possibilités de dômes, de coupoles, de voûtes en berceau ou en arête sont, comme nous l'avons déjà vu, dépourvues de signification. Ce qui reste décisif, c'est que c'est aux environs de la naissance du Christ, coïncidant avec la poussée du nouveau sentiment cosmique, que la nouvelle symbolique de l'espace commença par utiliser ces formes

1. Frauberger, *Die Akropolis von Baalbeck*, Tf. 22.
2. Diez, *Die Kunst d. islam. Völker*, p. 8 sq. Dans les vieux temples sabéens, la cour de l'autel (mahdar) est devant la chapelle de l'oracle (makamat).
3. Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst*, p. 227.

et en poursuivre le développement *au point de vue de l'expression*. Peut-être est-il possible encore de démontrer que les temples du feu et les synagogues de Mésopotamie ont été des coupoles, de même que, sans doute aussi, le temple d'Attar au sud de l'Arabie [1] ? Il est certain que le temple païen de Marmion à Gaza en était une, et longtemps avant l'accaparement de ces formes par le christianisme de direction paulinienne, sous Constantin, elles furent transportées par des architectes d'origine orientale dans toutes les parties de l'Empire, où le goût cosmopolite y trouvait un charme inaccoutumé. Sous Trajan, Apollodore de Damas s'en est servi pour les voûtes des temples de Vénus et de Roma. Les coupoles des thermes de Caracalla et la Minerva medica, qui date du règne de Gallien, sont bâties par des Syriens. Mais le chef-d'œuvre de tous, *la plus vieille des mosquées*, fut la reconstruction du Panthéon sous Hadrien, qui imita certainement, conformément à ses goûts, les édifices du culte observés en Orient [2].

La coupole centrale, où le sentiment cosmique magique parvient à s'exprimer avec le plus de pureté, prit naissance au delà de la frontière romaine. Elle devint la forme unique, que les Nestoriens ont répandue, d'Arménie en Chine, en commun avec les Manichéens et les Mazdéens. Mais au déclin de la pseudomorphose et à la disparition des derniers cultes syncrétistes, elle envahit aussi la basilique occidentale et en triompha. La forme orientale prit racine dans le Midi de la France, où, à l'époque des Croisades, il y avait encore des sectes manichéennes. Sous Justinien s'étaient accomplis, à Byzance et Ravenne, le croisement des deux formes et leur passage à la basilique sphérique. La basilique pure fut refoulée en Occident germanique, où l'énergie de l'élan en profondeur faustien en fit sortir plus tard la cathédrale; la basilique sphérique se répandit de Byzance et d'Arménie en Russie, où on se remit à la concevoir comme édifice extérieur ayant son centre de gravité symbolique dans la toiture. Mais dans le monde arabe, l'Islam, héritier du christianisme monophysite et nestorien, autant que des Juifs et des Perses, en acheva le développement. En transformant Sainte-Sophie en mosquée, il ne fit que reprendre possession d'une propriété ancienne. La coupole islamique suivit les traces de la coupole mazdéenne et nestorienne vers Schantung et l'Inde; en extrême Occident, c'est en Espagne et en Sicile [3] que naquirent les mosquées et elles semblent avoir été de style plutôt persico-araméen oriental que syro-araméen occidental. Tandis que Venise regardait vers

1. Dont l'abondance de temples est attestée par Pline. C'est probablement d'un type sud-arabique que vient la basilique transversale, — avec entrée sur la longueur — dont on trouve l'empreinte très nette au Hauran et dans l'autel de San Paolo de Rome à section transversale.

2. Ce chapitre d'*architecture purement intérieure* n'a aucun rapport de technique ou de sentiment avec les rotondes étrusques étudiées par Altmann (*Italische Rundbauten*, 1906). Il en a, au contraire, avec les coupoles tiburtines de la villa d'Hadrien.

3. Les synagogues, en tant que coupoles sphériques, y arrivèrent peut-être, ainsi qu'au Maroc, longtemps avant l'Islam, par le médium des Juifs missionnaires de Mésopotamie, dont le goût était voisin du goût persan; tandis que les Juifs de la pseudomorphose, constructeurs de basiliques ou artistes des catacombes, étaient entièrement les égaux des Chrétiens d'Occident. D'Espagne est parti le style persico-judaïque qui a servi de modèle aux synagogues d'Occident, évolution qui a totalement échappé à l'histoire de l'art jusqu'à nos jours.

Ravenne et Byzance (San Marco), les villes côtières de l'Ouest d'Italie, et avec elles Florence, au moment où la domination normande des Staufen parvint à son apogée, apprirent à admirer à Palerme et à imiter ces constructions mauresques. Plus d'un motif considéré comme antique par la Renaissance, telles la cour du porche et la proportion de l'arc et de la colonne, vient de là.

Ce qui est vrai de l'architecture l'est encore davantage de l'ornementique, qui a dominé et assimilé très tôt, dans le monde arabe, toute la plastique figurative. Elle est venue, sous le nom d'arabesque, apporter un charme séducteur à la jeune volonté artistique de l'Occident.

L'art vieux-chrétien et bas-antique de la pseudomorphose révèle le même mélange ornemaniste et figuratif d'éléments étrangers appris et d'éléments indigènes naissants; tel l'art carolingien primitif, surtout dans le Sud de la France et le Nord de l'Italie. Là, mélange d'hellénisme et de magie primitive; ici, mélange de faustisme et de byzantinisme maure. L'historien doit examiner ligne par ligne, ornement par ornement, au point de vue du sentiment de la forme, s'il veut distinguer l'une de l'autre les deux couches. Dans chaque architrave, chaque frise, chaque chapiteau, il y a une lutte secrète entre les motifs voulus antiques et les motifs involontaires nouveaux, mais vainqueurs. La compénétration des sentiments formels hellénistiques tardifs et des sentiments formels arabes primitifs est troublante partout : dans les bustes de la ville de Rome, où bien souvent l'expression des cheveux appartient seule au langage nouveau; dans les branches d'acanthe, souvent d'une seule et même frise, où le travail du ciseau voisine avec le travail à la boucharde; dans les sarcophages du IIIe siècle, où une mentalité naïve, analogue à Giotto ou Pisano, se croise avec un certain naturalisme de grand cosmopolite, qui rappelle un David ou un Carsten; dans les basiliques, comme celle de Maxence, et dans mainte autre partie des thermes ou des fora des empereurs considérés encore comme antiques.

Néanmoins, la mentalité arabe a été frustrée des fruits de sa maturité, comme un jeune arbre dans la forêt vierge est arrêté dans sa croissance et rabougri par un rameau gigantesque tombé sur lui. Ici, point d'époque dont on pût *vivre et sentir la splendeur propre*, comme au jour contemporain des Croisades, lorsque la cathédrale eut couvert son toit en bois par une voûte à arête en pierre, qui acheva de réaliser à son intérieur l'idée de l'espace infini. L'œuvre politique de Dioclétien — ce premier des Khalifes — fut brisée dans sa beauté parce qu'il lui a fallu, en territoire antique, se fonder sur la masse entière des habitudes de l'administration cosmopolite, ce qui la condamna au rôle d'une simple réforme des conditions surannées. C'est lui cependant qui a mis en pleine lumière l'idée de l'État arabe. Ce n'est que par la fondation de Dioclétien et celle, un peu antérieure, de l'empire sassanide, son modèle à tous égards, qu'on peut pressentir l'idéal qui aurait dû ici arriver à son point culminant. Et il en fut de même partout. On a admiré jusqu'à nos jours sous le nom d'œuvres antiques ce qui

rejetterait, de soi-même, toute autre interprétation : pensée de Plotin et de Marc Aurèle, cultes d'Isis de Mithra, du Soleil, mathématique de Diophante, enfin l'art tout entier irradié de la frontière orientale de l'Imperium Romanum et qui ne trouva *que des points d'appui* à Antioche et à Alexandrie.

Cela seul explique l'extraordinaire véhémence avec laquelle la culture arabe, finalement libérée de ses chaînes jusque dans l'art par l'Islam, envahit tous les pays, qui lui ressortissaient intérieurement depuis des siècles : caractéristique d'une âme qui sent qu'elle n'a pas de temps à perdre et qui voit avec angoisse approcher les premières traces de l'âge avant d'avoir connu une jeunesse. Cette *délivrance* de l'humanité magique est sans exemple dans l'histoire. En 634, la Syrie est conquise, on pourrait dire *rachetée;* Damas tombe en 635; Ctésiphon en 637. En 641, on atteint l'Égypte et l'Inde; en 647 Carthage; en 676 Samarcande; en 710 l'Espagne; en 732, les Arabes sont aux portes de Paris. Ainsi, dans la hâte de quelques années, se condense et éclate à la fois la somme entière des passions refoulées, des créations retardées, des espérances déçues, qui dans les autres cultures à progression lente pouvaient remplir l'histoire de siècles entiers. Les Croisés devant Jérusalem, les Hohenstaufen en Sicile, la Hanse sur la Baltique, les chevaliers de l'Ordre dans l'Orient slave, les Espagnols en Amérique, les Portugais aux Indes, l'Empire de Charles-Quint ignorant le coucher du soleil, les débuts de la puissance coloniale anglaise sous Cromwell : tout cela se concentre ici dans une décharge *unique*, qui mène les Arabes en Espagne, en France, dans l'Inde et au Turkestan.

Il est vrai : toutes les cultures, excepté l'Égypte, le Mexique et la Chine, ont subi la tutelle de cultures plus anciennes; dans chacun de ces univers formels, des éléments étrangers apparaissent. L'âme faustienne gothique, déjà portée à la vénération du christianisme par l'origine arabe de celui-ci, s'est emparée du riche trésor de l'art arabe tardif. Un tissu d'arabesque gothique, de provenance méridionale incontestable et que je voudrais pouvoir appeler *gothique arabe*, guipe les façades des cathédrales bourguignonnes et provençales, domine de sa magie en pierre le langage extérieur de la cathédrale de Strasbourg, dirige partout en sourdine, sur les statues et les portails, les étoffes tissées, les œuvres sculptées, les ouvrages de métal, et, non moins encore, les figures retorses de la pensée scolastique et la légende du Saint-Gral[1], un des plus hauts symboles d'Occident, un combat contre le sentiment nordique primaire d'un *gothique Wiking*, tel qu'il règne à l'intérieur de la cathédrale de Magdebourg, au sommet de celle de Fribourg et dans la mystique de Maître Eckart. Plus que jamais, l'arc gothique menace de rompre sa ligne de liaison pour passer à l'arc en fer à cheval des édifices normano-maures.

L'art apollinien de la première période dorique, dont les premiers

1. A côté de traits vieux-celtiques, la légende du Graal renferme de vigoureux éléments arabes; mais là où Wolfram d'Eschenbach dépasse son modèle Chrestien de Troyes, le personnage de Parcifal est purement faustien.

essais sont presque éteints, a accueilli sans nul doute des motifs égyptiens en grand nombre, pour arriver, grâce à eux et à leur contact, à une symbolique *propre*. Seule l'âme magique de la pseudomorphose n'a pas osé s'approprier les moyens sans *se sacrifier à eux*, et c'est ce qui donne à la physionomie de ce style sa richesse indéfinie de renseignements.

15

Ainsi l'idée du macrocosme, qui nous apparaît simplifiée et plus raisonnable dans le problème du style, est génératrice d'une foule de problèmes dont la solution est encore du domaine de l'avenir. Utiliser le monde formel des arts pour compénétrer le mental de toutes les cultures, en les considérant de manière absolument physionomique et symbolique, est une tâche dont les essais entrepris jusqu'à ce jour sont d'une incontestable indigence. C'est à peine si on possède la notion d'une psychologie des formes métaphysiques à la base de toutes les grandes architectures. La richesse de renseignements contenus dans la modification du sens que subit une plastique de *l'étendue pure*, en passant d'une culture dans l'autre, est insoupçonnée. *L'histoire de la colonne* n'a pas encore été écrite. On n'a aucune idée de la profondeur que cache une symbolique des moyens de l'art, des *instruments de l'art*.

Là, ce sont les mosaïques, fabriquées à l'époque hellénique avec des grains de marbre opaque, corps euclidiens analogues à la fameuse bataille d'Alexandre à Naples et servant de décor aux parterres, mais que l'éveil de l'âme a désormais vitrifiées et munies de fond d'émail et d'or, pour masquer en quelque sorte les murs et les plafonds des basiliques sphériques. Par son degré évolutif, cette première peinture-mosaïque des Arabes, originaire de Syrie, correspond absolument aux vitraux peints des cathédrales gothiques : l'une et l'autre sont des peintures primitives au service de l'architecture religieuse. L'une élargit l'espace basilical en espace universel par l'infiltration de la lumière extérieure; l'autre le transmue en cette sphère magique dont la lueur dorée, sortant de la réalité terrestre, ravit au ciel imaginé par les Plotin, les Origène, les Manichéens, les Gnostiques, les Pères de l'Église et les poèmes apocalyptiques.

Ailleurs, c'est le magnifique motif de l'*union du cintre avec la colonne*, également création syrienne, sinon nord-arabique du IIIe siècle... « haut-gothique [1] ». Le sens révolutionnaire de ce motif *spécifiquement magique*, qu'on prend généralement pour un motif antique et que la plupart d'entre nous considèrent franchement comme le représentant de l'antiquité, n'a pas le moins du monde été connu jusqu'à ce jour. Entre le plafond et ses colonnes culturales, l'Égyptien n'a pas connu d'autre rapport plus profond. Celles-ci

1. Le rapport de la colonne et du cintre est le correspondant mental de la muraille et de la coupole. Dès que le tambour prend place entre la coupole et le carré, l'imposte apparaît aussi entre le pied de l'arc et le chapiteau.

représentent la croissance et non la force. L'antiquité, qui a vu dans la colonne monolithe le plus vigoureux des symboles de l'être euclidien, entièrement corps, entièrement unité et sérénité, unit cette colonne avec l'architrave par une symétrie parfaite de la verticale et de l'horizontale, de la force et de la charge. Mais en Syrie, où la Renaissance a *préféré*, par une erreur tragi-comique, voir un motif expressément antique dans ce qui n'avait ni *ne pouvait avoir rien* de tel, sous la négation du principe corporel du support et du poids, c'est l'ogive lumineuse qui monte sur ses colonnes élancées; l'idée ici réalisée de l'affranchissement de toute pesanteur terrestre et en même temps des chaînes de l'espace s'apparente très profondément avec l'idée identique de la coupole, qui plane en liberté au-dessus du sol tout en fermant la crypte, motif magique de la plus vigoureuse puissance d'expression, qui trouva très justement son application dans le « rococo » des mosquées et des palais maures, où émergent des colonnes fragiles, supraterrestres, souvent sans appui sur le sol et que seul un charme mystérieux rend capables de supporter tout cet univers d'innombrables arcs entaillés, d'ornements resplendissants, de stalactites et de voûtes saturées de couleurs. Si l'on veut dégager le sens intégral de cette forme architectonique fondamentale de l'art arabe, il faudra appeler apollinien le leitmotiv de la colonne et de l'architrave, magique celui de la colonne et de la voûte sphérique, faustien celui des piliers et de l'arc gothique.

Prenons ensuite l'histoire du motif de la feuille d'acanthe[1]. Sous la forme où nous la voyons sur le monument de Lysicrate, par exemple, elle est une des plus significatives de l'ornement antique. Elle a un corps. Elle reste l'objet individuel. Elle peut être saisie dans sa structure d'un seul coup d'œil. Dès qu'elle passe aux fora des empereurs romains (Nerva, Trajan), au temple de Mars Ultor, elle s'alourdit et s'enrichit. La disposition organique en est si compliquée qu'elle exige une étude en règle. La tendance à *remplir* le plan apparaît. Dans l'art byzantin — où Riegl parle déjà de « traits sarrazins latents », sans entrevoir la portée du lien ainsi découvert — la feuille d'acanthe se décompose en un réseau sarmenteux indéfini, qui couvre et entoure des plans entiers de façon entièrement inorganique, comme à Sainte-Sophie. Au motif antique s'ajoutent les vieux motifs araméens de la feuille de vigne et de palmier, qui jouent déjà un rôle dans l'ornement juif. Le motif du ruban à tresser n'est pas dédaigné sur les parquets en mosaïque et les arêtes des sarcophages « bas-antiques », pas plus que certains motifs de plans géométriques; et le monde entier voit apparaître enfin, avec une émotion grandissante et une impression confuse, répandue en Perse et dans toute l'Asie occidentale, *l'arabesque*. Elle est, antiplastique au possible, également hostile à l'image et au corps, le motif proprement magique. Elle-même incorporelle, elle décorporise l'objet, qu'elle recouvre d'une richesse infinie. C'est un chef-d'œuvre de cette espèce, fragment d'une architecture

1. Riegl, *Stilfragen*, 1893, 248 sq. et 272 sq.

entièrement volatilisée en ornementique, que présente la façade du palais de M'schatta, élevé dans le désert par les Ghazanides. Une industrie d'art, répandue dans tout l'Occident ancien et dominant l'empire carolingien tout entier, industrie de style byzantino-islamique — appelée jusqu'ici lombarde, franque, celte ou vieux-nordique — est exercée en grande partie par des artistes orientaux ou importée pour servir de modèle... aux tisserands, forgerons, armuriers[1]. Ravenne, Lucca, Venise, Grenade, Palerme sont les centres d'activité de ce langage formel hautement civilisé d'alors, et dont le règne exclusif continue encore en Italie après l'an mille, lorsque les formes d'une culture nouvelle étaient déjà, dans le Nord, trouvées et définies.

Passons enfin à l'évolution subie par la *conception du corps humain*. La victoire du sentiment cosmique arabe l'a révertie totalement. Sur presque toutes les têtes de la collection du Vatican, constituée entre 100 et 250, on peut constater l'opposition entre le sentiment apollinien et le sentiment magique, l'expression fondée sur l'état des parties musculaires et celle qui a pour base le « regard ». On travaille — à Rome même depuis Hadrien — très souvent avec la boucharde, qui est la contradiction complète du sentiment euclidien vis-à-vis de la pierre. L'élément corporel et matériel du bloc de marbre, affirmé par le ciseau qui en fait ressortir les plans-limites, est en effet nié par la boucharde qui brise ces plans et crée ainsi des effets de clair-obscur. Parallèlement, les artistes — « païens » ou chrétiens, peu importe — perdent le sens qui consiste à faire apparaître le corps nu. Voyez les statues creuses et vides d'Antinoüs, où l'on s'est pourtant efforcé de rester résolument antique. C'est qu'ici la tête seule offre un intérêt physionomique, ce qui n'est jamais le cas de la plastique attique. Le vêtement prend un sens entièrement nouveau, qui commande l'image en général. Les statues des consuls au musée du Capitole[2] sont des exemples frappants. Leurs pupilles, percées dans des yeux qui regardent au loin, enlèvent à leur corps toute expression, transformée ainsi en ce principe « pneumatique » magique qui est à la base de l'homme, selon la conception néoplatonicienne et les décisions des conciles chrétiens non moins que des religions de Mithra et de Mazda. C'est en 300 que le « père de l'Église », le païen Jamblique, écrivit son livre sur les statues des dieux[3], où le divin agit par sa présence substantielle dans le spectateur. Contre cette conception de l'image relevant de la pseudomorphose s'éleva ensuite, venant de l'Est et du Sud, la conception iconoclaste qui suppose une idée de la création artistique à peine accessible à nous.

1. Dehio, *Geschichte der deutschen Kunst*, I, p. 16 sq.
2. Wulff, *Altchristlich-byzantinische Kunst*, p. 153 sq.
3. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, 1920, p. 113.

IV

MUSIQUE ET PLASTIQUE

I. — LES ARTS PLASTIQUES.

I

Le sentiment cosmique de l'homme supérieur, abstraction faite des représentations mathématico-physiques et de la symbolique des concepts fondamentaux de ces représentations, s'est exprimé dans les arts plastiques dont le nombre est illimité. *La musique aussi est de ce nombre*, et si, au lieu de la séparer du domaine des arts picturo-plastiques, ses historiens en avaient intégré les modalités très diverses, un progrès très sérieux eût été accompli dans l'intelligence de cette évolution vers un but. Mais tant qu'on verra dans la différence entre les moyens optiques et les moyens acoustiques plus qu'un caractère extérieur, on ne comprendra jamais l'impulsion créatrice plastique qui régit ces arts *averbaux*[1]. Ce n'est pas ce caractère qui différencie les arts. Parler des arts de l'oreille et de ceux de l'œil ne veut rien dire. Il n'y a que le XIXe siècle pour surestimer les conditions *physiologiques*, même de l'expression, de la sensation et de la médiation. À parler proprement, une image « chantante » de Lorrain ou de Watteau s'adresse tout aussi peu à l'œil charnel que la musique des sphères depuis Bach à l'oreille charnelle. Ce rapport antique entre l'œuvre d'art et l'organe des

1. Dès que le verbe, signe de communication intellectuelle, se change en moyen d'expression artistique, l'être éveillé humain cesse d'exprimer les choses dans leur totalité et d'en recevoir des impressions. Même dans les sons verbaux qu'emploient les artistes — pour ne rien dire du mot *lu* qui est le médium propre des littératures des hautes cultures — on distingue sans le vouloir entre entendre et comprendre, car le sens accoutumé des mots y joue un rôle et l'influence croissante de cet art amène aussi les arts verbaux à des modes d'expression, où les motifs sont confondus avec la signification verbale. C'est ainsi que naît l'*allégorie*, qui est un motif *signifié par un verbe*, par exemple dans la sculpture baroque depuis Bernini; que la peinture devient souvent une sorte d'écriture imagée, comme à Byzance depuis le 2e Concile de Nicée (787), privant l'artiste du choix et du groupement de ses images; que l'air de Gluck, dont la mélodie est éclose du sens du texte, diffère de celui d'Alessandro Scarlati, dont les textes, en soi indifférents, ne servent qu'à étayer la voix du chanteur. Totalement indépendant de la signification verbale est le contrepoint haut-gothique au XIIIe siècle, qui est une *pure architecture de la voix humaine* chantant simultanément plusieurs textes, même de langue différente, sacrés et profanes.

sens, dont on fait toujours cas et d'ailleurs sans aucune raison, est un rapport tout différent, beaucoup plus simple et plus matériel que le nôtre. Nous *lisons* Othello et Faust, nous *étudions* les partitions musicales, cela veut dire que nous les interprétons pour provoquer sur nous l'action toute pure de l'esprit de ces œuvres. Ici, il y a appel constant des sens externes au sens « interne », à l'imagination faustienne, spécifique et toute opposée à l'antique. On ne peut pas comprendre autrement les innombrables changements de scènes de Shakespeare, sinon par opposition avec l'unité de lieu antique. Dans le cas extrême, qui est précisément celui de Faust, il est tout à fait impossible de donner une représentation réelle épuisant le contenu total du drame. Or dans la musique aussi, dès les récitatifs *a capella* de Palestrina, et surtout plus tard dans les passions de Heinrich Schütz, les fugues de Bach, les derniers quartetts de Beethoven et le Tristan de Wagner, *derrière* l'impression sensible, nous vivons tout un cosmos d'autres impressions qui en dégagent les premières, toute la plénitude et la profondeur, dont il n'est permis de parler qu'en figures et dont on ne peut transmettre que des images figurées — car l'harmonique nous transporte comme par enchantement dans les nuances blondes, brunes et sombres des crépuscules et des aurores, des chaînes de montagnes lointaines, des tempêtes, des paysages printaniers, des villes en ruines, des visions étranges. — Ce n'est pas par hasard que Beethoven a écrit ses dernières œuvres pendant sa surdité. Il a brisé pour ainsi dire la dernière chaîne. Pour cette musique, la vue et l'ouïe jouent un *égal* rôle de pont vers l'âme, pas davantage. Le Grec ignore totalement ce mode visionnaire de la jouissance artistique. Il *tâte* le marbre des yeux, le son pâteux de l'aulos le touche presque *corporellement*. Pour lui, l'œil et l'oreille sont des réceptacles pour *toute* l'impression cherchée. Pour nous, ils ont déjà cessé de l'être à l'époque gothique.

En réalité, les sons, tout comme les lignes et les couleurs, sont des choses étendues, limitées, numériques; l'harmonie, la mélodie, la rime et le rythme tout comme la perspective, la proportion, l'ombre et la ligne. Entre deux espèces de peinture il peut y avoir une distance infiniment plus grande qu'entre une peinture et une musique contemporaines. Devant une statue de Myron, c'est un seul et même art qui embrasse un paysage de Poussin et la cantate pastorale de chambre, Rembrandt et la musique d'orgue de Buxtehude, Pachelbel et Bach, Guardi et les opéras de Mozart. Tous parlent un langage formel *identique*, en ce sens que devant lui s'efface la différence des moyens optiques et acoustiques.

La valeur attachée dès longtemps par les historiens de l'art à une limitation conceptuelle atemporelle des différents domaines artistiques prouve tout simplement qu'ils ne sont pas allés jusqu'au cœur du problème. Les arts sont des unités vivantes et le vivant ne se laisse point disséquer. Diviser, d'après les techniques et les moyens les plus extérieurs, en autant de prétendues unités éternelles le monde indéfini des arts — avec des principes formels immuables ! — voilà quel fut le premier pas des pédants de la science. Ils ont distingué entre une « musique » et une « peinture », une « musique »

et un « drame », une « plastique » et une « tragédie », pour définir ensuite « la » peinture, « la » plastique et « la » tragédie. Or ce langage formel technique n'a guère plus de valeur que le *masque* de l'œuvre proprement dite. Le style n'est pas, comme se l'imaginait platement Semper — contemporain authentique de Darwin et du matérialisme — le produit du matériau, de la technique et de l'utilité. Il est au contraire ce qui n'est point accessible à l'intelligence artistique, la révélation d'une métaphysique, un impératif mystérieux, un destin. Il n'a pas le moindre rapport avec les limites matérielles des arts particuliers.

Commencer par classer ces arts d'après les conditions de leurs effets sensibles, c'est donc gâcher de prime abord le problème de la forme. Comment pouvait-on faire de « la plastique » un genre très général pour vouloir en tirer des règles générales fondamentales ? Qu'est-ce que « la plastique » ? Est-ce « la » peinture ? Il n'y en a point. Celui qui ne sent pas que les croquis de Raphaël et du Titien, dont l'un se servait de lignes et l'autre de lumière et d'ombre, appartiennent à deux arts différents; que l'art de Giotto ou de Mantegna et de Vermeer ou de Van Goyen ont à peine des points de contact, l'un faisant vivre par le pinceau une sorte de relief, l'autre une sorte de musique sur le plan coloré, tandis qu'une fresque de Polygnote et une mosaïque de Ravenne ne peuvent même pas rentrer dans ce système par la catégorie du genre; celui-là ne saisira jamais les problèmes supérieurs. Et qu'a de commun une gravure à l'eau-forte avec l'art de Fra Angelico, un vase protocorynthien avec un vitrail de la cathédrale gothique, un relief égyptien avec un autre du Parthénon ?

Si un art a des limites — limites de son *âme* devenue forme, — elles sont historiques et non techniques ou physiologiques[1]. Un art est un organisme, non un système. Il n'y a pas de genre artistique franchissant tous les siècles et toutes les cultures. Même là où de prétendues traditions techniques — comme dans la Renaissance — semblent d'abord faire illusion et témoigner en faveur d'une éternelle actualité des lois antiques de l'art, il règne en réalité une divergence complète. *Rien* dans l'art gréco-romain ne s'apparente au langage formel d'une statue de Donatello, d'un tableau de Signorelli, d'une façade de Michel-Ange. Le quattrocento n'offre de parenté *intérieure* qu'avec le gothique contemporain exclusivement. Si les statues égyptiennes ont exercé une « influence » sur le type archaïque de l'Apollon grec, ou la peinture funéraire étrusque sur les premières représentations toscanes, cette influence ne signifie rien d'autre que Bach composant une fugue sur un thème étranger pour montrer ce qu'il en pouvait exprimer. Qu'il s'agisse du paysage chinois, de la plastique égyptienne ou du contrepoint gothique, chaque art particulier a une existence *unique*, qui ne revient jamais avec cette âme et cette symbolique.

1. Nos méthodes savantes ont pour conséquence une histoire de l'art excluant l'histoire de la musique. Tandis que la première figure sur les programmes des universités, la seconde est abandonnée aux spécialistes seuls. Qu'est-ce autre chose, sinon vouloir écrire une histoire grecque d'où serait exclue celle de Sparte? Le théoricien de « l' » art se mue de la sorte en faussaire de bonne foi.

2

C'est ici que le concept de forme acquiert un vigoureux élargissement. Ce n'est pas seulement l'instrument technique ni le seul langage formel, *c'est le choix même du genre artistique* qui est un moyen d'expression. Ce que la création d'un chef-d'œuvre est pour l'artiste, pour Rembrandt la *Veillée*, pour Wagner *les Maîtres Chanteurs*, pour tous une *époque*, est aussi ce que signifie pour l'histoire vivante d'une culture la création d'un art spécifique, au sens d'une tonalité. Chacun de ces arts est un organisme pour soi, sans antécédent ni conséquent, si on fait abstraction des éléments tout extérieurs. De ce caractère font partie toutes les théories, toutes les techniques, toutes les conventions, et elles n'ont rien d'éternel ni de valable universellement. Le commencement de chacun de ces arts, sa fin, la date de sa fin, sa transformation en un autre art, la raison pourquoi tel art manque ou prédomine dans une culture, tout cela fait encore partie de la forme, de même que la raison pour laquelle tel artiste ou musicien - - sans s'en rendre compte — renonce à tel ton ou telle harmonie et donne à d'autres une préférence telle, qu'elle permet de l'y reconnaître.

Les théoriciens, même de nos jours, ignorent encore le sens de ce groupe de problèmes. Et ce n'est pourtant que de ce côté qu'on trouvera la clé pour une intelligence de la physionomie des arts. On a considéré jusqu'à ce jour — en partant de la « classification » sus-mentionnée — et sans autre examen de ce problème capital, que tous les arts sont possibles partout et toujours, et l'on a attribué le manque de tel ou tel d'entre eux à l'absence fortuite de personnalités créatrices, de circonstances favorables ou de Mécènes susceptibles de « poursuivre la progression continue et millénaire de l'art ». J'ai nommé cette assertion une transposition du principe de causalité, du monde devenu dans celui du devenir. Pour avoir manqué le coup d'œil sur la logique du vivant et sa nécessité toute spéciale, pour avoir fermé les yeux sur le destin et sur le caractère inéluctable, *jamais réitératif*, de ses possibilités d'expression, on s'est rabattu sur des moyens de fortune, sur des causes de surface, pour échafauder une succession tout aussi superficielle d'événements historiques de l'art. J'ai déjà montré au début l'inanité d'une telle représentation, qui consiste à montrer l'évolution linéaire continue de « l'humanité » franchissant tour à tour l'antiquité, le moyen âge et les temps modernes, représentation qui nous a voilé la véritable image de l'histoire des hautes cultures et de leur structure. L'histoire de l'art en est un exemple particulièrement probant. Après avoir admis l'évidence de certains domaines artistiques constants et bien définis, on en a esquissé l'histoire selon le schème, évident aussi, de l'antiquité, du moyen âge et des temps modernes, où l'art indou et extrême-oriental, l'art d'Axum et de Saba, celui des Sassanides et des Russes ne pouvaient trouver de place et furent donc traités en appendice, ou passés sous silence, sans que personne

n'ait jamais découvert dans cette succession le non-sens de la méthode. Ne fallait-il pas à tout prix remplir ce schème, avec des faits ? Aussi est-on parti sans aucune hésitation à la poursuite de montées et de descentes insensées. On a parlé de temps d'arrêt comme de « pauses naturelles », de « décadences » là où s'accomplit la mort réelle d'un grand art, et de « renaissances » là où le regard impartial distingue très nettement la naissance d'un *autre* art, dans un *autre* paysage, exprimant une *autre* mentalité. On enseigne encore aujourd'hui que l'humanisme fut une Renaissance de l'antiquité. Et l'on finit par en déduire la possibilité et le droit de remettre en marche les arts trouvés faibles ou déjà moribonds — le présent joue là le rôle d'un champ de bataille — au moyen de renouvellements de programmes ou de « restaurations » violentes.

Mais la brusquerie symbolique avec laquelle finit d'ordinaire un grand art — le drame antique avec Euripide, la plastique florentine avec Michel-Ange, la musique instrumentale avec Liszt, Wagner et Bruckner — est précisément la question propre à éclairer le caractère organique de ces arts. Regardez-y de près et vous serez convaincus qu'il n'a jamais encore été question de renaissance même pour un *seul* art de quelque importance.

Du style des pyramides, *rien* n'a passé dans le dorique. Le temple antique n'est *en rien* lié aux basiliques orientales, car l'emprunt fait par elles à la colonne antique comme membre de la construction — pour le regard superficiel, c'est là le fait le plus important — ne pèse pas plus que l'emploi fait par Gœthe de la mythologie antique dans sa *Nuit de Walpurgis* classique. C'est une imagination d'étrange sorte que de croire à la renaissance d'un art antique quelconque, en Occident, au XVe siècle. Et même la basse antiquité avait renoncé à une musique de grand style, dont les possibilités ne manquaient point dans le dorique primitif; nous le savons par la signification qu'a donnée l'archaïque Sparte — Terpandre, Thaletas, Alkman y travaillèrent pendant que naissait ailleurs l'art de la statuaire — à ce qui plus tard encore s'est manifesté dans la musique. Et c'est exactement de la même manière que tous les essais de la culture magique dans la statue frontale, dans le relief en creux et la mosaïque, finirent par céder devant l'arabesque, et que la peinture à l'huile vénitienne et la musique instrumentale baroque triomphèrent de toute la plastique, née à l'ombre des cathédrales gothiques de Chartres, de Reims, de Bamberg, de Naumburg et enfin dans Nuremberg de Pierre Vischer et dans Florence de Verrochio.

3

Le temple de Posidon à Paestum, œuvre la plus mûre du dorique, est à la cathédrale d'Ulm, œuvre la plus mûre du gothique, ce que la géométrie euclidienne des plans corporels limités est à la géométrie analytique de la position des points spatiaux en fonction de leurs axes. Toute architecture antique part de l'extérieur, toute architecture occidentale part de l'intérieur. L'architecture arabe part

aussi de l'intérieur, mais elle ne va pas plus loin. L'âme faustienne seule avait besoin d'un style qui franchît les murs pour pénétrer dans l'espace cosmique sans limite et qui transformât le côté intérieur et le côté extérieur de l'édifice en images correspondantes d'un seul et même sentiment cosmique. La basilique et la coupple arabes peuvent être dotées extérieurement d'un *décor* architectonique; mais il n'en fait pas l'*architecture*. Ce qu'on y voit, quand on s'en approche, donne l'impression d'un masque protecteur pour en voiler le mystère. Quant au crépuscule de la crypte, son langage formel n'existe que pour la communauté des fidèles et c'est ce qui apparente les plus augustes édifices de ce style aux plus modestes catacombes et aux moindres temples mithraïques. Ils furent la première vigoureuse expression d'une nouvelle âme. Dès que l'esprit germanique prend possession de ce style basilical, tous les éléments constructifs commencent par subir un changement extraordinaire de position et de sens. Ici, dans ce Nord faustien, la figure extérieure de l'édifice, de la cathédrale à la moindre maison d'habitation, dépend désormais du sens que prendra le remembrement de *l'espace intérieur*. La mosquée est muette sur cette signification et le temple antique ne la connaît point. Le bâtiment faustien a un « visage » et non pas seulement une façade — au contraire, le frontispice d'un peripteros n'est précisément qu'un des côtés, et l'idée magique de coupole centrale ne possède pas même de façade, — et ce visage ou cette tête s'accompagne d'un tronc organique longeant le vaste terrain, comme dans la cathédrale de Spire, ou s'élançant vers le ciel comme la cathédrale de Reims, dont le plan primitif montre une infinité de flèches. Outre nos grands édifices publics, *le motif de la façade*, qui se dresse face au spectateur pour lui dire la signification intérieure de la maison, gouverne aussi tout le panorama abondamment fenestré de nos rues, de nos squares et de nos villes [1].

La première grande architecture est la mère de tous les arts qui suivent. Elle en fixe le choix et l'esprit. C'est pourquoi l'histoire de la plastique antique n'est qu'un labeur incessant pour perfectionner cet idéal unique : la conquête du corps humain individuel, considéré comme la quintessence du présent pur et objectif. On s'efforça de construire le temple du corps nu, comme la musique faustienne s'est efforcée sans cesse, du plus ancien contrepoint à la composition instrumentale du XVIII[e] siècle, d'ériger une cathédrale de sons. On n'a pas compris le pathétique de cette tendance apollinienne, poursuivie pendant des siècles, parce qu'on n'a jamais senti que c'est le *corps purement matériel, inanimé* — le temple du corps a-t-il donc un « intérieur »? — qui fut le but du relief archaïque, de la céramique corinthienne et de la fresque attique, jusqu'au jour où Phidias et Polyclète en furent complètement devenus maîtres. Un aveuglement extraordinaire a fait considérer cette espèce de plastique comme ayant une valeur et une possibilité

1. Le panorama des rues dans la vieille Égypte peut avoir été analogue, s'il est permis d'inférer des tablettes découvertes à Cnosse. (H. Bossert, *Altkreta*, 1921, t. XIV); le pylon est d'ailleurs aussi une façade authentique.

universelles, comme étant la plastique absolue, et l'on en a écrit l'esthétique et l'histoire en y représentant tous les peuples de tous les temps; hypnotisés par les enseignements des humanistes acceptés sans preuve, nos statuaires parlent encore aujourd'hui du corps humain nu comme de l'objet spécifique et le plus noble de « l' » art plastique. En réalité, cette statuaire qui place sur le plan le corps isolé et nu, qu'elle raffine de chaque côté, n'a existé qu'une seule fois, précisément dans l'antiquité et seulement en cet endroit, parce que cette culture seule avait complètement refusé de dépasser les limites sensibles en faveur de l'espace. La statue égyptienne se façonnait toujours en vue d'en montrer le côté antérieur, elle était donc une sous-espèce du relief plat; et les statues Renaissance d'apparence antique — leur nombre restreint étonne, dès qu'on songe à en faire l'énumération [1] — ne sont rien d'autre qu'une demi-réminiscence gothique.

Le développement de cet art implacablement *aspatial* remplit les trois siècles allant de 650 à 350, depuis l'achèvement du dorique, coïncidant avec le commencement d'une tendance à rejeter la contrainte de la frontalité égyptienne — la série des « figures d'Apollon [2] » témoigne de cette lutte pour la *position* du problème — jusqu'au début de l'hellénisme et de sa peinture illusioniste, où le grand style est déjà clos. Jamais on ne comprendra la valeur de cette plastique sans la concevoir comme l'art ultime et suprême de l'antiquité, *plastique née d'un art planimétrique, d'abord soumis à la peinture à fresque qu'il finit ensuite par dominer.* Certes, on ne peut ramener l'*origine technique* aux tentatives faites pour figurer [3] la colonne archaïque ou les plattes servant à couvrir le mur des temples, et des œuvres égyptiennes furent imitées par-ci par-là (figures assises de Didymaion à Milet), malgré le nombre très restreint d'artistes grecs ayant vu chacun une de ces œuvres. Mais comme *idéal formel*, la statue remonte à la céramique archaïque, d'où elle a passé par le relief, et c'est encore dans cette céramique qu'est l'origine de la fresque. Toutes deux sont inséparables du mur corporel. Jusqu'à Myron, cette plastique peut être considérée comme un relief isolé du plan. On a fini par traiter la figure comme un corps pour soi à côté du corps du bâtiment, mais tout en lui conservant son caractère de silhouette devant un mur [4]. La direction en profondeur étant exclue, la figure se présente de front au spectateur et l'on peut encore reproduire sans peine ni réduction notable le Marsyas de Myron sur des vases et sur des monnaies [5]. Aussi des deux arts tardifs de grand style à partir de 650, la fresque

1. Ghiberti et même Donatello ne sont pas encore émancipés du gothique, Michel-Ange a déjà le sentiment baroque, c'est-à-dire musical.
2. Deonna, *Les Apollons archaïques*, 1909.
3. Woermann : *Geschichte der Kunst*, I, 1915, p. 236. La première de ces figurations prend ses modèles dans la Héra de Cheramyes et la tendance toujours existante à transformer les colonnes en caryatides; la deuxième, dans l'Artémis de Nicandre et ses rapports avec la technique archaïque des métopes.
4. La plupart de ces silhouettes sont des groupes sur des frontons ou des métopes, mais les Apollons archaïques et les « vierges » de l'Acropole ne peuvent pas non plus avoir posé devant l'artiste; ce sont des reproductions d'après des groupes sur métopes ou sur frontons d'édifices.
5. Von Sales : *Kunst der Griechen*, 1919, pp. 47 et 98 sq.

fut-elle celui qui prit la direction absolue. Le nombre de types restreint est toujours attesté d'abord sur des vases peints, auxquels répondent souvent exactement un très grand nombre de sculptures postérieures. Nous savons que le groupe de centaures sur le fronton Ouest d'Olympie a été fait d'après une peinture. Au temple d'Egine, la fresque a fait un pas vers la corporification en passant du fronton Ouest au fronton Est. Le mouvement est achevé avec Polyclète vers 460, et désormais ce sont des groupes plastiques qui servent à leur tour de modèle à la peinture stricte. Mais la corporification *sur tous les côtés* ne date que de Lysippe, qui l'y a introduite comme un « événement » tout à fait véronal. Jusque-là et même chez Praxitèle encore, on trouve un développement latéral de la statue avec des contours accusés destinés à n'être vus que d'un ou de deux côtés.

Un témoignage constant en faveur de l'origine picturale de la statue isolée nous est fourni par la polychromie du marbre — la Renaissance et le classicisme n'en savaient rien et l'auraient trouvée barbare [1] — ainsi que par les statues d'or et d'ivoire et par l'émaillage des bronzes qui brillaient déjà par leur ton doré naturel.

4

La phase correspondante de l'art occidental s'étend sur trois siècles de 1500 à 1800, de la fin du gothique tardif à la fin du rococo et, par conséquent, du grand style faustien en général. Dans cette période, en corrélation avec la volonté de transcendance spatiale qui pénètre les consciences avec de plus en plus de force, le développement de la musique instrumentale a tendu à dominer tous les arts. Dès le XVII[e] siècle, la musique *peint* au moyen de nuances instrumentales caractéristiques, telles que l'antithèse des cordes et des cuivres, de la musique vocale et instrumentale. Elle a l'ambition — tout à fait inconsciente — de rivaliser avec les grands maîtres, depuis Le Titien jusqu'à Vélasquez et Rembrandt. Poser des images, en décrivant dans chaque phrase un thème à variations sur l'arrière-plan du *basso continuo*, fut le style de la sonate, de Gabrieli († 1612) à Corelli († 1713). Elle peint des paysages héroïques dans la cantate pastorale; elle dessine un portrait aux lignes mélodiques dans la plainte d'Ariadne par Monteverdi (1608). Ce sont les maîtres allemands qui ont mis fin à tout cela. Le règne de la peinture cesse. La musique prend un pouvoir *absolu*, et c'est elle qui — à son tour inconsciemment — gouverne au XVIII[e] siècle la peinture et l'architecture. La plastique est éliminée avec une énergie croissante du domaine des possibilités plus profondes de cet univers formel.

Ce qui caractérise la peinture avant et après son transfert de Florence à Venise et différencie, par conséquent, absolument les tableaux de Raphaël de ceux du Titien, c'est, dans l'une, l'esprit

1. Cette préférence décisive pour la pierre blanche est justement caractéristique de l'opposition entre le sentiment antique et le sentiment Renaissance.

plastique subordonnant le tableau au relief; dans l'autre, l'esprit musical subordonnant au chromatisme des chœurs d'instruments à corde et à vent la technique qui emploie les coups de pinceau visibles et les jeux de lumière et d'ombre en profondeur. Il est décisif, pour la compréhension *organique* de ces arts, de savoir qu'il y a entre eux opposition, non progression. Ici précisément, il faut se garder d'hypothèses abstraites sur les « lois esthétiques éternelles ». La peinture n'est qu'un mot. La verrière gothique n'était qu'une partie de l'architecture gothique. Elle fut la servante de sa stricte symbolique, comme le sont à ce stade l'art archaïque égyptien, l'art arabe primitif et tous les autres arts qui servaient le langage formel de la pierre. On érigeait des figures murales comme on bâtissait des églises. Les draperies de ces figures étaient un *ornement* d'une pureté et d'une rigueur d'expression extrêmes. C'est une erreur de critiquer leur « raideur », en se plaçant au point de vue imitatif naturaliste.

La musique aussi n'est qu'un mot. Il y a toujours eu partout une « musique », même avant la culture proprement dite, même chez les animaux. Mais la musique antique de grand style n'était qu'une *plastique pour l'oreille*. Les quartolets, le chromatisme et l'enharmonie [1] ont une signification tectonique, non harmonique : or c'est ce qui distingue le corps de l'espace. Cette musique est monophone. Ses instruments peu nombreux sont construits en vue de la plastique du son, d'où l'exclusion de la harpe égyptienne — qui était peut-être par le son identique au cimbalo. Mais c'est surtout la mélodie — et aussi le vers antique depuis Homère jusqu'à l'époque d'Hadrien — qui est soumise aux lois de la quantité et non de l'accent, ce qui veut dire que les syllabes étaient considérées comme des corps dont le rythme dépendait du *volume*. Pour nous, les attraits sensibles de cet art sont inintelligibles, comme le prouvent les rares fragments qui restent; mais cela devrait nous inspirer aussi des doutes sur l'impression voulue et réalisée dans la statue et la fresque, car nous ne sentons jamais ici le charme qu'elles exerçaient sur l'œil antique.

Tout aussi inintelligible pour nous est la musique chinoise, dans laquelle nous sommes jugés, par des Chinois cultivés, comme étant incapables [2] de discerner entre les passages gais et les passages tristes; inversement, dans la musique occidentale, le Chinois *éprouve indistinctement le sentiment d'une marche, et cette impression* traduit à merveille celle qu'exerce sur le tao de l'âme chinoise sans accent rythmique le dynamisme rythmique de notre vie. Mais le même sentiment est inspiré aux étrangers par toute notre culture en général : par l'énergie directrice des nefs de nos cathédrales et l'étagement de toutes nos façades, par la perspective en profondeur de nos peintures, par la marche de l'action dans nos tragédies et nos contes, mais aussi dans notre technique et notre vie privée et

1. Selon la terminologie alexandrine. Pour nous, ces mots ont un sens tout différent.

2. De même dans la musique russe, nous sentons une tristesse infinie qui, au dire des Russes authentiques, n'en est point une.

publique tout entière; nous avons ce tact dans le sang et c'est pourquoi nous ne l'apercevons point. En liaison avec le rythme d'une vie étrangère, il produit l'effet d'une insupportable disharmonie.

Quel monde tout différent est celui de la musique arabe ! Nous n'avons considéré jusqu'ici que le monde de la pseudomorphose : hymnes byzantines et psaumes hébraïques, et seulement dans la mesure où ils ont passé dans l'Église extrême-occidentale sous forme d'antiphonaire, responsorial et chant ambrosien. Mais il est évident que, outre les religions à l'ouest d'Edesse : cultes syncrétistes, religion syrienne du Soleil surtout, gnostiques et mandéens, celles des pays à l'est d'Edesse : mazdéens et manichéens, communautés mithraïstes, synagogues de l'Irak et plus tard les Nestoriens, possédaient une musique religieuse de même style; qu'à côté de cette musique s'était développée, chez les Arabes du Sud et surtout chez les chevaliers sassanides, une musique occidentale gaie; que toutes deux enfin ont trouvé leur perfection dans le style maure, qui s'étend de l'Espagne en Perse.

Dans ce trésor, l'âme faustienne n'a puisé que quelques formes de l'Église d'Occident, mais en les interprétant aussitôt, encore au xe siècle — Hucbald, Guido d'Arezzo — intérieurement comme des « marches » et des symboles de l'espace infini. La marche s'est interprétée par le tact et le tempo de la mélodie, le symbole par la polyphonie — et en même temps, dans la poésie, par la rime. Pour comprendre tout cela, il faut distinguer dans la musique un côté imitatif [1] et un côté ornemaniste, et quand bien même nous ne connaîtrions, en raison de l'existence éphémère de toutes les œuvres musicales [2], que la culture musicale d'Occident, celle-ci suffirait amplement à nous révéler le dualisme de cette évolution bilatérale, sans lequel l'histoire de l'art en général resterait incompréhensible. Le premier de ces deux aspects est l'âme, le paysage, le sentiment; le second s'appelle forme stricte, style, école. L'un se manifeste dans ce par quoi nous discernons la musique d'un individu, d'un peuple, d'une race; l'autre dans les règles de composition. Il y a en Europe occidentale une *musique ornemaniste de grand style* — celle qui fait pendant à la plastique antique d'espèce stricte, — qui est inséparable de l'histoire architecturale des cathédrales, voisine avec la scolastique et la mystique et trouve sa loi dans le paysage maternel haut-gothique compris entre la Seine et l'Escaut. Le contrepoint est contemporain du système arc-boutiste en architecture, et il est né du déchant et du faux-bourdon de style « roman » avec leur mouvement parallèle opposé. C'est une architecture des voix humaines qui, comme les groupes statuaires et les vitraux, ne se conçoit qu'en liaison avec ces voûtes de pierre, art sublime de l'espace, de ce même espace que Nicolas d'Oresme, évêque de Lisieux [3], avait défini mathématiquement par l'introduction de la

1. Dans la musique baroque, « imiter » a un tout autre sens et veut dire repeindre un motif dans un coloris différent.

2. Car les notes qui seules restent ne parlent qu'à celui qui connaît encore le ton et la manière de traiter les moyens d'expression et qui en est maître.

3. 1323-1382, contemporain de Machault et de Philippe de Vitry, dans la géné-

notion des coordonnées. C'est là proprement ce que Joachim de Flore avait appelé dans une vision, aux environs de 1200, *rinascita et reformatio*, la naissance d'une âme nouvelle qui se reflète dans le langage formel d'un art nouveau.

A côté de cette musique naquit dans les châteaux et les villages une musique *imitative* profane, celle des troubadours, des poètes courtois et des ménestrels, pénétrant sous le nom d'*ars nuova* — vers 1300, à l'époque de Dante et de Pétrarque — des cours provençales aux palais des patriciens toscans; ce sont de simples mélodies accompagnées, dont le mode majeur ou mineur impressionnait les cœurs : canzones, madrigaux, caccias, parmi lesquels on trouve aussi un genre d'opérette galante, le « Jeu de Robin et de Marion » par Adam de la Halle. De là sont sorties, après 1400, des formes de composition à plusieurs voix, le rondeau et la ballade, qui sont un « art » pour le public. On imitait la peinture des scènes de la vie : amour, chasse, actions héroïques. Il s'agissait d'inventer une mélodie, non de traduire la symbolique des lignes.

Et c'est aussi la distinction musicale entre la cathédrale et le château. La cathédrale *est* musique, dans le château on *fait* la musique. La première débute par la théorie, la seconde, par l'improvisation : ainsi se distinguent l'être éveillé de l'être tout court, le chantre sacré du chevalier. L'imitation est plus voisine de la vie et de la direction et elle commence donc par la mélodie. La symbolique du contrepoint appartient à l'étendue et elle interprète l'espace par la polyphonie. Il en résulte un fonds de règles « éternelles » et un fonds de mélodies populaires indestructibles, dont le XVIIIe siècle se nourrissait encore. Cette opposition se manifeste également dans l'art par la position différente prise par la Renaissance et la Réforme. Le goût courtois de Florence s'oppose à l'esprit du contrepoint. L'évolution de la phrase musicale stricte passant du motet à la messe à 4 voix grâce à Dunstaple, Binchois et Dufay (vers 1430) est liée au cercle magique de l'architecture gothique. De Fra Angelico à Michel-Ange, la musique ornemaniste est dominée par les seuls maîtres flamands. Lorenzo de Médicis était obligé d'appeler Dufay à la cathédrale, parce que personne à Florence n'en comprenait le style strict. Et pendant que Léonard et Raphaël peignaient en Italie, l'école d'Okeghem (mort en 1495) et Josquin Desprès (mort en 1521) élevaient dans le Nord la polyphonie vocale à l'apogée de sa perfection formelle.

Le tournant automnal s'annonce à Rome et à Venise. Avec le baroque, la direction de la musique passe à l'Italie, mais en même temps l'architecture cesse d'être l'art dominant; un groupe d'arts faustiens particuliers se constitue, ayant pour centre la peinture à l'huile. Vers 1560, avec le style *a capella* de Palestrina et d'Orlando Lasso, tous deux morts en 1594, le règne de la voix humaine est terminé. Sa vigueur contenue n'est plus capable de traduire l'élan passionné de l'âme vers l'infini, et elle cède aux chœurs des instruments à vent et à corde. Simultanément, naît à Venise le style Titien

ration desquels les règles et canons du contrepoint strict furent définitivement fixés.

du nouveau madrigal, dont le flot mélodique reproduit le sens du texte. La musique gothique était architectonique et vocale, la baroque descriptive et instrumentale. La première construit, la seconde motive, et c'est ce même pas qu'ont accompli les grands maîtres, en passant de la forme suprapersonnelle à l'expression personnelle. Car tous les arts sont devenus citadins et par conséquent plus mondains. La méthode de la basse fondamentale, née peu avant 1600 en Italie, compte sur des virtuoses, non sur des ascètes.

Le grand problème qui se posa dès lors fut d'étendre à l'infini le corps sonore, ou plutôt de le fondre dans un *espace sonore infini*. Le gothique avait classé les instruments par familles selon leurs nuances déterminées; maintenant la naissance de l'« orchestre » refuse de se soumettre aux conditions de la voix humaine, qu'elle subordonne aux autres voix. Pendant à l'analyse géométrique contemporaine, celle de Fermat, supplantée par l'analyse fonctionnelle de Descartes. L'harmonique de Zarlino (1558) fait apparaître une perspective authentique de l'espace musical pur. On commence à discerner les instruments ornementaux des instruments fondamentaux. De la mélodie et de l'ornement naît le « motif » nouveau, dont l'exécution provoque une renaissance de l'esprit contrepointique, le style fugué, qui commence avec Frescobaldi et atteint son apogée chez Bach. En face de la messe vocale et du motet, naissent les grandes formes baroques de pure conception instrumentale : l'oratorio de Carissimi, la cantate de Viadne et l'opéra de Monteverdi. Dès lors, qu'il y ait « concerto » de basse avec des voix supérieures ou de ces voix supérieures entre elles sur un fond de basse continue, ce sont toujours des univers sonores d'expression caractéristique, qui s'entremêlent et se répondent, se soutiennent ou se dépassent, se détruisent ou se complètent, se menacent ou s'éclipsent l'un l'autre dans l'espace sonore, et l'on ne saurait guère définir ce jeu que par des représentations de l'analyse mathématique contemporaine.

Les formes de cette première musique descriptive baroque ont donné au XVIIe siècle les diverses espèces de sonate, suite, symphonie, concerto grosso, dont la phrase et la composition, l'exécution thématique et la modulation présentent une structure intérieure de plus en plus forte. La grande forme est ainsi découverte, avec la puissante dynamique permettant à Corelli, Hændel et Bach de donner à la musique, devenue entièrement incorporelle, la prépondérance en Occident. Lorsqu'en 1670, Newton et Leibniz trouvèrent le calcul infinitésimal, le style fugué de la musique était achevé. Et lorsqu'en 1740, Euler se mit à formuler la conception définitive de l'analyse fonctionnelle, Stamitz et sa génération avaient donné sa forme dernière la plus mûre à l'ornementique musicale : la phrase en quatre parties, considérée comme pure émotion infinie. Il restait en effet un pas à faire encore : c'est que le thème de la fugue « est » et que celui de la phrase nouvelle « devient ». Là, la réalisation aboutit à une image, ici à un drame. A la série des images se substitue une suite cyclique[1]. Ce langage sonore a son origine

1. Einstein : *Geschichte der Musik*, p. 67.

dans la musique instrumentale à corde, dont les possibilités sont enfin atteintes et qui est la plus profonde et la plus intérieure : aussi vrai que le violon est le plus noble de tous les instruments inventés et perfectionnés par l'âme faustienne pour parler de ses derniers mystères, aussi vrai cette âme vit ses instants les plus sacrés et les plus éthérés de complète transfiguration dans les quartetts des cordes et les sonates du violon. *C'est dans cette musique de chambre que l'art occidental en général atteint son apogée.* L'expression à laquelle arrive ici le symbole primaire de l'espace infini est aussi parfaite que la corporéité saturée du doryphore de Polyclète. Lorsque, à travers l'espace que les nuances de l'accompagnement orchestral répandent autour de lui, le violon de Tartini, Nardini, Haydn, Mozart, Beethoven, entonne une de ces mélodies ineffablement nostalgiques, on est en présence du seul art occidental capable de supporter la comparaison avec les chefs-d'œuvre de l'Acropole.

Ainsi, la musique faustienne domine tous les autres arts. Elle bannit la plastique de la statue et ne souffre plus que l'art mineur de la porcelaine, qui est entièrement musical, dont le raffinement est non-antique et anti-Renaissance et qui est inventé au moment où la musique de chambre a pris son importance décisive. Tandis que la plastique gothique fut un ornement architectonique absolu, un système de flore artificielle, celle du rococo offre l'exemple remarquable d'une plastique illusionniste qui succombe, en effet, totalement au langage formel de la musique. On voit ici jusqu'à quel point une technique, qui est maîtresse du plan antérieur de la vie, peut contredire le véritable expressif caché au plan postérieur. Il suffit de comparer la Vénus accroupie de Coyzevox (1686) au Louvre avec l'original antique du Vatican. C'est de la plastique-musique à côté de la plastique pure. On ne peut mieux décrire ici l'espèce d'émotion, la fusion des lignes, la fluidité de la pierre elle-même, qui a pour ainsi dire perdu son état d'agrégat solide, comme la porcelaine, qu'en se servant des termes musicaux de : staccato, accelerando, andante, allegro. De là le sentiment que donne le marbre grenu de n'être pas ici à sa place. De là la prévision absolument non-antique de la lumière et de l'ombre. Il y a concordance avec le principe directeur de la peinture à l'huile depuis le Titien. Ce qu'on appelle coloris depuis le XVIIIe siècle — en parlant d'une gravure, d'un dessin, d'un groupe plastique — est synonyme de musique. Il domine la peinture de Watteau et de Fragonard, comme l'art des Gobelins et de Pastelle. Ne disons-nous pas depuis lors : le ton des couleurs et les nuances de ton ? Ne reconnaît-on pas par là l'*identité foncière*, réalisée enfin entre deux arts artificiellement séparés ? Et ces dénominations ne sont-elles pas des non-sens en face de *chaque* art antique ? Mais cette musique transforme également l'esprit de l'architecture baroque berninienne en rococo, dont les jeux de lumière — les tons — au delà de l'ornementique transcendante visent à fondre dans la polyphonie et l'harmonie les plafonds, les murs, les arcades, tous les éléments constructifs, et dont les trilles, cadences, passages architectoniques achèvent d'identifier le langage formel de ces salles et de ces galeries avec la

musique inventée pour elles. Dresde et Vienne sont le berceau de ce merveilleux univers tardif et rapidement éteint, où sont nés une musique de chambre *visible*, des pianos à queue, des galeries de glaces, des poésies pastorales et des groupes de porcelaine. Il est l'expression dernière, automnale, ensoleillée et parfaite du grand style de l'âme occidentale, qui décéda à Vienne à l'époque des Congrès.

5

L'Art Renaissance, considéré à ce point de vue — qui est loin d'épuiser la question — est une ***révolte contre l'esprit musical faustien et sylvestre*** du contrepoint, qui s'apprêtait justement à étendre sa domination sur le langage formel tout entier de la culture occidentale. Il est la conséquence logique du gothique mûr, où cette volonté s'était manifestée ouvertement. Jamais il n'a démenti cette origine et moins encore le ***caractère de simple mouvement d'opposition***, qui reste nécessairement relatif aux formes du mouvement originel dont il représente la réaction sur l'âme hésitante. Il est donc par là même dénué de vraie profondeur au double sens de ce mot : profondeur d'idée et profondeur de réalisation. Pour ce qui est de la première, il suffit de penser à la passion effrénée avec laquelle le sentiment gothique de l'univers se décharge dans le paysage occidental tout entier, pour sentir quel mouvement spécifique, vers 1420, résulta d'un petit cercle d'esprits d'élite, savants, artistes, humanistes [1]. Dans un cas, il s'agit du problème de l'être ou du non-être d'une âme nouvelle; dans l'autre, d'une simple question de goût. Le gothique embrasse la vie *entière* jusque dans ses recoins les plus cachés. Il a créé un nouvel homme, un monde nouveau. De l'idée du catholicisme à l'idée d'État chez les empereurs germaniques, du tournoi chevaleresque à l'aspect des villes naissantes, précisément à cette même époque, de la cathédrale à la hutte paysanne, de la formation de la langue à la parure des fiancées de campagne, de la peinture à l'huile à la chanson des troubadours : à tous et à chacun le gothique a imprimé le langage d'une symbolique unitaire. La Renaissance s'est bornée à quelques arts de la peinture et de la poésie et ne les a pas dépassés. Elle n'a changé en rien le mode de penser occidental ni le sentiment de la vie. Elle s'est arrêtée au costume et au geste, sans aller jusqu'aux racines de l'être, car la conception baroque du monde continue essentiellement la conception gothique, même en Italie [2]. Entre Dante et Michel-

1. Ce mouvement n'est même pas national italien — ce que fut aussi le gothique — mais purement florentin, et même à Florence il n'est l'idéal que d'une couche sociale exclusivement. Ce qu'on nomme Renaissance dans le Trecento a son centre en Provence, surtout à la cour papale d'Avignon, et n'est rien d'autre que la culture courtoise et chevaleresque du Midi de l'Europe, qui d'Italie septentrionale en Espagne vivait sous le très puissant charme de la haute société maure d'Espagne et de Sicile.

2. L'ornement Renaissance est simple *parure* et invention consciente de l'artiste. Le véritable style baroque fait, le premier, apparaître un « impératif » de haute symbolique.

Ange, qui dépassent déjà cet horizon, elle n'a produit aucune grande personnalité de renom. Quant à sa profondeur formelle, le peuple n'en a point été touché, pas même au cœur de Florence où — et cela suffit à faire comprendre le cas de Savonarole et la puissance toute différente qu'il exerça sur les âmes — le flot gothico-musical coule en dessous et avec calme vers le baroque.

A cette Renaissance, considérée comme un mouvement antigothique hostile à l'esprit de la musique polyphone, correspond dans l'antiquité le mouvement dionysien antidorique opposé au sentiment plastique apollinien de l'univers. Le dionysisme n'est *pas* « issu » du culte thrace de Dionysos. Il s'en est seulement servi comme d'arme et de contre-symbole contre la religion olympienne, tout comme Florence fit venir au secours le culte de l'antiquité pour justifier et renforcer son propre sentiment. La grande révolution a donc eu lieu, là au VIIe siècle, ici au XVe. Dans les deux cas, un schisme s'est produit et il a trouvé à s'exprimer physionomiquement dans une époque entière de l'image historique, surtout dans le monde formel artistique de cette époque, résistance de l'âme contre son destin désormais saisi dans sa plénitude. Les puissances intérieures opposées, *seconde âme de Faust* voulant s'isoler de sa rivale, cherchent à détourner le sens de la culture; elles veulent nier, supprimer, éluder la nécessité inéluctable; il y a dans cette volonté une peur d'assister à la réalisation des destins historiques par l'ionique et par le baroque. Et cette angoisse s'étaie, dans un cas, sur le culte dionysiaque avec son *orgasme musical qui dématérialise et nie* le corps, dans l'autre, sur la tradition « antique » et son culte du corps plastique; les deux étais sont employés comme moyens d'expression étrangers et conscients, afin de donner par la force du langage formel opposé un centre de gravité et un pathos propre au sentiment angoissé et afin de barrer ainsi la route au flot qui ruisselle, tantôt d'Homère et du style géométrique jusqu'à Phidias, tantôt de la cathédrale gothique à travers Rembrandt et Beethoven.

De ce caractère de contre-mouvement résulte une facilité aussi grande de définir ce qu'il combat que la difficulté de savoir le but qu'il veut atteindre. D'où la complexité de toutes les études sur la Renaissance. C'est précisément l'inverse pour le gothique — et le dorique : on lutte *pour*, non *contre* quelque chose. L'art Renaissance est au contraire simplement antigothique. La musique Renaissance porte en elle-même sa contradiction. Celle de la cour des Médicis était l'*ars nova* du Midi de la France, celle de la cathédrale de Florence obéissait au contrepoint néerlandais, mais toutes deux sont gothiques *également* et relèvent de l'Occident tout *entier*.

La conception courante qu'on se fait de la Renaissance est caractéristique de la facilité avec laquelle on peut confondre l'intention nettement exprimée et le sens plus profond d'un mouvement. Depuis Burckhardt, la critique a réfuté *chacune* des prétentions du maître sur les tendances individuelles du mouvement; mais après cette réfutation, elle a continué à conserver au mot Renaissance son sens ancien essentiel. Certes, la diversité est frappante dans l'architectonique et dans le tableau d'ensemble en général, dès

qu'on a dépassé les Alpes. Mais c'est précisément à cause de cette impression trop populaire qu'on aurait dû prendre garde et demander si la différence entre *le Nord et le Sud* au sein d'un seul et même monde formel n'est pas souvent l'illusion d'une différence réelle entre le gothique et l'« antique ». En Espagne aussi, mainte œuvre ne donne l'illusion de l'antiquité que parce qu'elle est méridionale. Est-ce la grande cour du couvent de Santa Maria Novella qui appartient au gothique ou bien la façade du palais Strozzi ? Il est certain que le profane placé devant cette question répondrait à faux. D'autre part, il ne faudrait pas changer d'impression immédiatement en franchissant les Alpes, mais seulement après les Apennins, car la Toscane est une île d'art dans l'Italie même. L'Italie septentrionale appartient absolument à un gothique de nuance byzantine; Sienne est en particulier une ville authentique de la *Contre-Renaissance*. Rome est déjà le berceau du baroque. Mais l'impression varie en même temps que l'*image du paysage*.

En réalité, l'Italie n'a pas vécu intérieurement la naissance du style gothique. Elle se trouvait vers l'an mille sous la domination absolue du goût byzantin à l'Est, du goût maure au Sud. Le gothique n'a pris racine ici qu'à sa maturité, et certes avec une intériorité et une violence inhérentes à aucun des chefs-d'œuvre de la Renaissance en particulier — il suffit de penser au « Stabat mater », au « Dies irae », à Catherine de Sienne, à Giotto et à Simone Martini, qui avaient leur berceau ici — mais il baigne dans la lumière méridionale et apparaît ainsi comme un étranger acclimaté. On ne peut pas dire qu'il ait reçu ou rejeté une prétendue nuance antique quelconque, mais exclusivement un langage formel byzantino-sarrazin d'origine orientale, qui chaque jour et partout parle aux sens dans les édifices de Venise et de Ravenne, plus tard encore dans l'ornementation des étoffes, des ustensiles, des vases et des armes.

Si la Renaissance avait renouvelé le sentiment antique de l'univers — mais qu'est-ce que cela veut dire ? — il lui aurait fallu substituer au symbole de l'*espace* fermé et organisé rythmiquement celui du *corps architectural* fermé. Or il n'en a jamais été question. Au contraire. La Renaissance cultive d'une manière tout à fait exclusive une architecture de l'espace qui lui a été prescrite par le gothique, avec cette seule différence que cette architecture respire un calme lumineux et raisonné opposé aux assauts des tempêtes nordiques, c'est-à-dire qu'elle est *méridionale*, ensoleillée, bienheureuse, pleine d'abandon. Là seulement est la différence. Il n'y a pas eu de *pensée constructive* nouvelle. On peut réduire cette architecture presque aux façades et aux cours.

Mais concentrer l'expression sur la « façade », abondamment fenestrée et qui, des rues et des cours, reflète toujours l'esprit de la structure intérieure, est une orientation purement gothique, très profondément apparentée à l'art du portrait; et la colonnade des mosquées est aussi purement *arabe*, depuis le temple du Soleil à Baalbeck jusqu'à la cour léonine de l'Alhambra. Entièrement détaché de cet art, où il apparaît isolé, est le temple entièrement

corporel de Paestum. Personne ne l'a observé, personne n'a voulu l'imiter. La plastique florentine n'a pas davantage la rondeur *indépendante* de l'espèce attique. Chacune de ses statues sent derrière elle encore une niche invisible, où la plastique gothique avait composé ses images originelles *réelles*. Vis-à-vis de l'arrière-plan et de la construction du corps, le « maître des têtes royales » de la cathédrale de Chartres et celui du chœur Saint-Georges à Bamberg révèlent la même compénétration des moyens d'expression « antiques » et gothiques, et celle-ci n'a pas été accrue par les modes d'expression de Giovani Pisano, de Ghiberti et même de Verrochio, qui ne l'ont jamais contredite.

Si, des originaux Renaissance, on retranche tout ce qui a été créé depuis l'époque romaine impériale et qui appartient par conséquent au monde formel magique, il ne restera plus rien. Mais ces œuvres romaines du Bas-Empire elles-mêmes ont perdu l'un après l'autre tous les caractères originaux de la grande époque antérieure à l'apparition de l'hellénisme. A preuve le fait décisif, que ce même motif qui n'était que trop dominé par la Renaissance, dont il nous apparaît être la marque la plus sublime à cause de sa provenance méridionale : *l'union de l'arc de plein-cintre avec la colonne*, assurément non-gothique, mais absente aussi du style antique, représente au contraire le *leitmotiv de l'architecture magique* originaire de Syrie.

Et c'est alors précisément que du Nord arrivent les influences décisives qui permirent au Midi de se libérer d'abord complètement de Byzance, puis d'aider au passage du gothique dans le baroque. Le paysage compris entre Amsterdam, Cologne et Paris [1] — contre-pôle de la Toscane dans l'histoire du style de notre culture — a vu créer côte à côte l'architecture, le contrepoint et la peinture à l'huile. C'est de là que sont venus dans la chapelle papale Dufay en 1428 et Willaert en 1516; ce dernier fonda en 1527 l'école vénitienne qui fut décisive pour le style musical baroque, où lui succéda De Rore d'Anvers. C'est un Florentin qui chargea Hugo van der Goes de l'autel Portinari à Santa Maria Nuova, et Memling d'un Jugement dernier. Mais on acheta en outre un grand nombre d'autres tableaux, avant tout aussi des portraits néerlandais, qui exercèrent une influence extraordinaire; en 1450, Rogier van der Weyden vint lui-même à Florence, où on admira et imita son art. En 1470, la peinture à l'huile fut introduite en Ombrie par Justus van Gent et à Venise par Antonello da Messina, qui avait reçu une éducation néerlandaise. Que de néerlandais et combien peu d'« antique » dans les tableaux de Philippino Lippi, Ghirlandajo et Botticelli, surtout dans les estampes de Pollainolo et même chez Léonard ! A peine ose-t-on, même de nos jours, avouer encore l'influence complète du Nord gothique sur l'architecture, la musique, la peinture, la plastique Renaissance [2].

1. Paris en fait partie. Au XVe siècle on y parlait encore autant flamand que français et les vieilles parties de son image architectonique rattachent la ville à Brugge et à Gand, non à Troyes et à Poitiers.

2. A. Schmarsow : *Gotik in der Renaissance*, 1921; B. Haendke : *Der niederl, Einfluss auf die Malerei Toskana-Umbriens, in Monatshefte für Kunstwissenschaft*, 1912.

Juste à ce moment, Nicolas Cusanus, cardinal et évêque de Brixen (1401-1464), introduisit le principe infinitésimal en mathématique, *méthode contrepointique* des nombres qu'il dériva de l'idée de Dieu, conçu comme être infini. Leibniz lui doit d'être stimulé de manière décisive dans la solution de son calcul différentiel. Or il a forgé ainsi déjà à la physique dynamique baroque de Newton l'arme triomphante, avec laquelle elle a vaincu définitivement l'idée statique d'une physique méridionale, rapportée à Archimède et encore vivante chez Galilée.

La haute Renaissance est la période où le *musical* paraît exclu de l'art faustien. A Florence, seul point de contact entre les paysages culturels de l'antiquité et de l'Occident, une image s'est conservée durant quelques décades, grâce à un acte révolutionnaire grandiose pleinement métaphysique; elle doit à la négation du gothique ses traits profonds sans exception, et aujourd'hui encore, par delà Gœthe, notre sentiment en reconnaît la valeur, même en dépit de la critique. Florence de Lorenzo de Médicis et Rome de Léon X — sont *pour nous* de l'antiquité, sont l'éternel but de notre nostalgie la plus intime; eux seuls nous délivrent de notre angoisse tout entière de tout le lointain, simplement parce qu'antigothiques. Tellement les stigmates sont rigoureux, qui marquent l'antithèse de la mentalité faustienne et apollinienne !

Mais n'exagérons point la portée de cette illusion. A Florence, on cultiva la fresque et le relief par opposition aux verrières gothiques et à la mosaïque sur fond doré byzantine. Période unique où, en Occident, la sculpture parvint au rang d'art dominant. Les corps pesés, les groupes en ordre, les éléments tectoniques architecturaux dominent dans l'image. L'arrière-plan n'a pas de valeur et ne sert qu'à remplir l'espace intermédiaire et postérieur au présent saturé des figures de premier plan. Pendant un certain temps ici, la peinture resta vainement sous la férule de la plastique. Verrochio, Pollainolo et Botticelli furent des orfèvres. Mais ces fresques n'avaient, quoi qu'on en dise, rien de l'esprit d'un Polygnote. Il suffit de passer en revue une grande collection de vases antiques — car l'exemplaire unique ou sa reproduction fausse l'impression; les peintures céramiques sont les seules œuvres d'art antique possibles à observer en assez grande quantité pour en acquérir une image profonde de la volonté artistique — pour saisir du doigt l'esprit entièrement non antique de la peinture Renaissance. Le grand œuvre de Giotto et de Masaccio, la création d'une peinture-fresque, ne renouvelle qu'*en apparence* le sentiment apollinien. L'expérience de la profondeur, l'idéal de l'étendue, qui en sont à la base, ne sont pas le corps apollinien aspatial, achevé en soi, mais *l'espace imagé gothique*. Malgré leur peu d'importance, les arrière-plans sont là. Or c'est encore le flot de lumière, sa transparence, le grand calme des midis méridionaux qui dynamisent en Toscane, et là seulement, l'espace statique dont Pierro della Francesca s'était rendu le maître. Même en portraitisant l'espace, on ne le vivait pas sous la forme d'être illimité, musical, planant et se développant en profondeur, mais eu égard à sa *limite* sensible. On lui donnait pour ainsi dire

un corps. On disposait en couches les portraits sur des plans. On cultivait le dessin, les contours bien définis, les plans-limites corporels, en se rapprochant apparemment de l'idéal hellénique — avec cette différence que la ligne délimitant à Athènes les objets individuels contre le néant délimite ici un espace perspectif *unique* contre les objets; — la vague de la Renaissance s'aplanissait dans la même mesure où décroissait la dureté de cette tendance, depuis les fresques de Masaccio à la chapelle Brancacci jusqu'aux stances de Raphaël; et le sfumato de Léonard, la fusion des bords avec l'arrière-plan, évoque plutôt l'idéal d'une peinture musicale que du relief peint. On ne reconnaîtra pas moins aussi la dynamique secrète de la peinture toscane. Une statue équestre de Verocchio chercherait en vain son correspondant attique. Cet art était un *masque*, le goût d'une société raffinée, parfois une comédie, qui ne fut jamais mieux jouée. L'ineffable pureté intérieure de la forme fait oublier la puissance élémentaire et la profondeur du gothique. Mais il faut encore le redire : le gothique est *l'unique* fondement de la Renaissance. La Renaissance n'a même pas touché, et moins encore fait « renaître » la véritable antiquité. La conscience des milieux florentins, hypnotisés entièrement par des impressions littéraires, a forgé ce vocable séducteur pour donner une direction positive au caractère négatif de ce mouvement. Cela prouve que des courants semblables ont très peu conscience d'eux-mêmes. On ne trouve pas ici *une seule* grande œuvre que n'eussent pas rejetée les contemporains de Périclès, ni même de César, comme leur étant complètement étrangère. Ces cours palatines sont des cours mauresques, les arcs à plein cintre sur colonnes élancées sont d'origine syrienne. Cimabue enseignait à ses contemporains à reproduire au pinceau l'art de la mosaïque byzantine. Des deux célèbres coupoles Renaissance, la cathédrale de Florence et celle de Saint-Pierre, la première est un chef-d'œuvre du gothique tardif, l'autre du premier baroque. Et quand Michel-Ange osa « entasser le Panthéon sur la basilique de Maxence », il nomma ici deux chefs-d'œuvre de pur style arabe primitif. Et l'ornement donc ? Y a-t-il une ornementique Renaissance ? En tout cas, rien qui se puisse comparer à la puissante symbolique de l'ornementation gothique. Mais d'où viennent ces ornements sublimes et sereins, d'une grande unité intérieure, sous le charme desquels a succombé toute l'Europe d'Occident ? Autre chose est le pays de naissance d'un goût, autre chose celui de ses moyens d'expression. Il y a beaucoup de nordique dans les vieux motifs florentins de Pisano, Majano, Ghiberti, della Quercia. Il faut distinguer dans toutes ces chaires, ces tombeaux, ces niches, ces portails, d'une part la forme extérieure transférable — la colonne ionique comme telle est bien d'origine égyptienne, — d'autre part l'esprit du langage formel qu'elle incarne comme moyen et signe. Tous les traits particuliers antiques sont indifférents, tant que leur emploi en quelque manière exprime quelque chose de non-antique. Mais ils sont encore beaucoup plus rares chez Donatello que dans le haut baroque. Un chapiteau strictement antique est en général impossible à trouver.

Et cependant, par instants, quelque prodige s'est réalisé que la musique *ne peut pas* rendre, un sentiment du bonheur de la *proximité* complète, des pures influences reposantes et *rédemptrices* exercées par l'espace, qui est clairement organisé et indépendant de l'émotion passionnée du gothique et du baroque. Mais ceci n'est pas antique, c'est un rêve de l'existence antique, le seul que pouvait rêver l'âme faustienne et où elle pouvait s'oublier.

6

Or, ce n'est qu'au XVIe siècle que s'opéra dans la peinture occidentale le changement décisif. L'architecture dans le Nord et la sculpture en Italie cessent d'exercer leur tutelle. La peinture devenue polyphone et « pittoresque » plane dans l'infini. L'art du pinceau fraternise avec le style de la cantate et du madrigal. La technique de la peinture à l'huile devient la base d'un art poursuivant la conquête de l'espace, où les objets se perdent. L'impressionnisme commence avec Léonard et Giorgione.

Une transvaluation de tous les éléments s'opère ainsi dans la peinture. L'arrière-plan, esquissé jusqu'alors avec indifférence, considéré comme remplissage, passé comme espace à peu près sous silence, prend une signification décisive. Une évolution commence, qui n'a de semblable dans aucune autre culture, pas même dans la culture chinoise, qui offre souvent par ailleurs bien des points de contact : l'arrière-plan, symbole de l'infini, triomphe du plan antérieur sensible et concret. On réussit enfin — et c'est en cela que le style du peintre s'oppose à celui du dessinateur — à fixer dans le mouvement de l'image l'expérience de la profondeur de l'âme faustienne. Le « relief spatial » de Mantegna avec ses couches superficielles se dissout chez Tintoretto dans l'énergie de la direction. *L'horizon* apparaît dans l'image comme un grand symbole de l'espace cosmique illimité, qui embrasse dans son sein comme des accidents les objets individuels sensibles. On en a senti la représentation comme si évidente dans la peinture paysagiste, qu'on n'a même pas posé la question de son *absence* en un lieu quelconque et de la signification que cette absence peut avoir. Or, ni le relief égyptien, ni la mosaïque byzantine, ni les vases peints et les fresques antiques, pas même ceux des temps hellénistiques avec leur spatialité antérieure, ne font allusion à cet horizon. Dans le vague irréel de cette ligne d'horizon, où le ciel et la terre s'estompent, il y a la quintessence et le symbole suprême du lointain, impliquant le principe infinitésimal en peinture. La *musique* de l'image prend sa source dans cet horizon lointain, et c'est pourquoi, à parler très proprement, les paysagistes hollandais ne peignent *que* des arrière-plans, des atmosphères, tandis que, inversement, les maîtres « antimusicaux », comme Signorelli et Mantegna surtout, ne peignent que des plans antérieurs — des « reliefs ». Dans l'horizon, la musique triomphe de la plastique, la *passion* de l'étendue triomphe de la *substance*. On peut dire qu'aucun tableau de Rembrandt ne possède

un « devant ». Dans le Nord, pays du contrepoint, on trouve de bonne heure déjà une compréhension profonde du sens de l'horizon et des lointains lumineux et clairs; tandis que dans le Sud, le fond doré qui limite superficiellement les images arabo-byzantine reste longtemps prépondérant. Dans les livres d'Heures du duc de Berry — ils datent de 1416 environ — (celui de Chantilly et celui de Turin) et chez les premiers maîtres rhénans, le pur sentiment de l'espace apparaît le premier et gagne peu à peu le tableau.

La même signification symbolique apparaît dans le traitement des nuages, qui avait aussi entièrement fait défaut à l'antiquité et qui révélait encore un certain jeu superficiel chez les peintres de la Renaissance; le Nord gothique a créé de bonne heure des lointains tout à fait mystiques à travers et sur des masses de nuages, et les Vénitiens, surtout Giorgione et Paul Véronèse, ont découvert la magie complète des nuages, des espaces célestes remplis d'êtres qui planent, passent et déroulent leurs pelotons lumineux aux mille nuances; Grünevald et les Hollandais ont élevé cette magie au tragique, et Greco a transféré en Espagne ce grand art de la symbolique des nuages.

Dans *l'art du jardin*, qui mûrit aussi à cette époque en même temps que la peinture à l'huile et le contrepoint, apparaissent corrélativement les étangs, les quinconces, les allées, les points de vue, les galeries, allongés à perte de vue pour exprimer jusque dans la nature libre cette même tendance que représente en peinture la perspective linéaire, où les premiers Hollandais avaient senti le problème fondamental de leur art et dont la théorie fut établie par Brunellesco, Alberti et Pierro della Francesca. On trouvera que cette perspective, consécration mathématique de l'espace pictural — paysage ou intérieur, — délimité latéralement par le cadre et puissamment accru en profondeur, était exposée pour elle-même, précisément à cette époque, avec une certaine ostentation. C'est le symbole primaire qui s'annonce. Le point de rencontre des lignes perspectives est dans l'infini. Pour avoir évité ce point et nié le lointain, la peinture antique n'a pas connu de perspective. *Par conséquent*, le parc aussi était impossible dans le cadre des arts antiques, parce qu'il est la figuration consciente de la nature dans le sens de l'action spatiale lointaine. Athènes et Rome n'avaient aucune espèce d'art horticole ayant une importance quelconque. L'époque impériale trouva, la première, du goût aux jardins orientaux, dont les plans qui nous sont conservés [1] révèlent à chaque coup d'œil les limites étroites et définies. C'est pourquoi le premier théoricien du jardin en Occident, L. B. Alberti, enseignait aussi dès 1450 les rapports du jardin avec la maison, c'est-à-dire avec les habitants qui le contemplent, et, depuis ses plans jusqu'aux parcs des villas Ludovisi et Albani, on voit le phénomène des lointains perspectifs s'accentuer de plus en plus fort. Depuis François Ier, la France y a ajouté les longues bandes aqueuses (Fontainebleau).

1. Svoboda : *Römische und romanische Paläste*, 1919; Rostowzew : *Pompejanische Landschaften und römische Villen, in Römische Mitteilungen*, 1904.

L'élément le plus significatif du jardin occidental est donc le « point de vue » des grands parcs rococo, il préside à l'ouverture des allées et des chemins transversaux ombragés et promène les regards sur des lointains vastes et fuyants. Même les jardins chinois en sont exempts. Mais il trouve un pendant parfait dans certaines « nuances lointaines », claires et argentées, de la musique pastorale du XVIIIe siècle commençant, par exemple chez Couperin. Seul le « point de vue » permet de comprendre cette étrange manière humaine de subordonner la nature au langage formel symbolique d'un art. Son proche parent est le principe de la fusion des figures numériques finies dans des séries infinies. Ici la formule du nombre restant donne le sens définitif de la série, là le coup d'œil dans l'illimité ouvre à la vue de l'homme faustien le sens de la nature. C'est nous, et non les Hellènes ni les hommes de la haute Renaissance, qui avons aimé et recherché les vues sans bornes prises du sommet des montagnes. C'est une nostalgie faustienne. On veut *être seul* avec l'espace infini. Pousser ce symbole à l'extrême fut le grand mérite des maîtres jardiniers du Nord de la France, d'abord Fouquet, dont l'œuvre fait époque à Vaux-le-Vicomte, puis surtout Lenôtre. Qu'on mette en parallèle, d'une part, le parc de la Renaissance médicéenne, avec sa perspective si simple, sa proximité et sa rondeur sereines, le commensurable de ses lignes, de ses contours et de ses groupes d'arbres; d'autre part, ce mystérieux élan dans le lointain qui anime tous les jets d'eau, les rangées de statues, les buissons, les labyrinthes, et l'on retrouvera dans ces fragments de l'histoire jardinière le destin de la peinture à l'huile.

Mais un lointain — n'est-il pas aussi une *sensation historique*? Le lointain change l'espace en temps. Horizon signifie avenir. *Le parc baroque est celui de la saison tardive*, de la fin prochaine, des feuilles qui tombent. Le parc Renaissance est conçu pour l'été, pour le milieu de la journée. Il est atemporel. Rien dans son langage formel qui rappelle la caducité. La perspective seule éveille le pressentiment de quelque chose d'éphémère, de fugitif, de dernier.

Rien que le mot « lointain » offre déjà dans la poésie lyrique de toutes les langues occidentales un accent de mélancolie automnale, qu'on chercherait en vain dans le grec et le latin. On le rencontre dès les chants ossianiques de Macpherson, chez Hölderlin, puis dans les dithyrambes du Dionysos Nietzschéen, enfin chez Baudelaire, Verlaine, Georg et Droem. La poésie tardive des allées fanées, des va-et-vient incessants de nos villes cosmopolites, des rangées de piliers de nos cathédrales, des sommets d'une chaîne de montagnes lointaines révèle une fois encore ce qu'est, en dernière analyse, pour nous l'expérience de la profondeur génératrice de l'espace cosmique : certitude intérieure d'un destin, d'une direction prédéterminée, du temps, de l'irrévocable. Ici, dans cette expérience de l'horizon-avenir, l'identité immédiate du temps et de la « 3e dimension » de l'espace *vécu*, de l'extension vivante, se manifeste en plein jour. Même la panorama des rues de nos grandes villes a fini par se subordonner à ce trait de destin du parc de Versailles, et nous avons érigé de puissants réseaux de rues droites qui se

perdent dans le lointain, même en sacrifiant de vieux quartiers historiques — dont la symbolique est devenue aujourd'hui moindre; — tandis que les villes cosmopolites antiques retardaient avec un angoissant souci le labyrinthe de leurs ruelles tortueuses, afin que l'homme apollinien s'y sentît bien comme un corps parmi d'autres. La nécessité pratique n'était là, comme toujours, que pour servir de masque à une profonde nécessité intérieure.

Dès lors, l'horizon concentre en soi la forme la plus profonde, le sentiment entièrement métaphysique de l'image. L'*objet* sensible, qu'on traduit dans l'image par un titre et que la Renaissance avait reconnu et souligné, passe maintenant au rang de *moyen*, de simple représentant du sens, désormais impossible à épuiser par des mots. Chez Mantegna et Signorelli, le motif dessiné pouvait subsister comme une image sans exécution colorée. Dans certains cas particuliers, ces dessins gagneraient même à être maintenus à l'état de cartons. La couleur dans les plans statuaires est un simple surcroît; mais il fallait que le Titien subît de Michel-Ange le reproche d'être un mauvais dessinateur. L'« objet », c'est-à-dire l'objectif, la chose proche, ce dont on peut précisément fixer les contours au crayon, a perdu sa réalité artistique; à partir de ce moment régnera dans l'esthétique, restée sous le signe de la Renaissance, cette controverse étrange et interminable sur la « forme » et le « contenu » de l'œuvre d'art. La formulation repose sur une équivoque, qui a masqué le sens très important du problème. Faut-il concevoir la peinture comme une plastique ou comme une musique, une statique des objets ou une dynamique de l'espace ? Telle est la première question à résoudre — car là est toute l'antithèse profonde de la fresque et de la peinture à l'huile. La seconde est celle du sentiment apollinien et faustien de la forme. Les contours limitent la matière, les tons colorés interprètent l'espace [1]. Or, la matière a une nature immédiatement sensible, elle *raconte*. L'espace a une nature transcendante, il parle *à l'imagination*. Pour un art placé sous la symbolique de l'espace, le côté narrateur déprécie et obscurcit la tendance plus profonde, et un théoricien qui sent cette mystérieuse disharmonie sans la comprendre se cramponnera toujours à l'antithèse superficielle de la forme et de la matière. Le problème est purement occidental et révèle de manière peu commune le bouleversement total, accompli dans la signification des éléments de l'image à la fin de la Renaissance et au début de la musique instrumentale de grand style. L'antiquité était incapable de poser en ce sens le problème de la forme et de la matière. Pour un statuaire attique, les deux s'identifient entièrement dans le corps humain. Le problème de la peinture baroque s'est encore davantage compliqué par la controverse sur *la sensation populaire et la sensation supérieure*. Tout élément euclidien tangible est en même temps populaire, et l'« antique » est donc strictement l'art populaire par excellence.

1. Dans la peinture antique, la lumière et l'ombre sont employées avec esprit de suite d'abord par Zeuxis, mais cet emploi visait simplement à *nuancer l'objet même* pour libérer du relief la plastique des corps; l'ombre n'avait donc aucun rapport avec le *moment de la journée*. Dès les premiers Hollandais, au contraire, la lumière et l'ombre étaient déjà des *tons colorés* inséparables du temps atmosphérique.

Ce qui le fait pressentir n'est nullement le charme indescriptible, exercé par tout ce qui est antique sur les esprits faustiens obligés de conquérir, de disputer au monde leur expression. Pour nous, ce qui se voit dans la volonté artiste des anciens est la *grande récréation*. Rien n'a besoin ici d'être conquis. Tout se donne de soi-même. Et le mouvement antigothique a réellement produit à Florence quelque chose de semblable. Raphaël est populaire par plus d'un côté, Rembrandt est incapable de l'être. La peinture depuis le Titien est devenue de plus en plus ésotérique, la poésie aussi, de même que la musique. Le gothique — avec Dante et Wolfram — l'avait été dès le début. La grande masse de ceux qui visitaient les églises ne fut jamais en état de comprendre les messes d'Okeghem, de Palestrina, ni même de Bach. Elle s'ennuie à écouter Mozart et Beethoven. Elle assiste simplement à l'action de la musique sur l'atmosphère générale. L'intérêt qu'elle prend pour toutes ces choses dans les concerts et les galeries est purement imaginatif, depuis que la philosophie des lumières a lâché le grand mot de l'art pour tous. Mais un art faustien n'est pas un art pour tous, c'est là sa nature la plus intime. Si donc la peinture moderne ne vise qu'un petit noyau de connaisseurs, de jour en jour plus restreint, cela revient à dire qu'elle s'est détachée de l'objet compréhensible à tous. C'est ainsi qu'elle refuse à la « matière » toute valeur propre et qu'elle attribue la véritable réalité à l'espace qui — au jugement de Kant — est la première *condition de l'existence* des objets. La peinture a accueilli depuis un élément métaphysique difficile à saisir et inaccessible au profane. Chez Phidias, le mot profane n'a pas de sens. Sa peinture tout entière s'adresse à l'œil charnel, non au spirituel. *Un art aspatial est a priori aphilosophique.*

7

Ces considérations sont en relation étroite avec un principe important de la *composition*. Les objets individuels peuvent être superposés, juxtaposés ou postposés dans l'image inorganiquement, sans perspective ni lien réciproque, c'est-à-dire sans affirmer que leur réalité dépend de la structure de l'espace, ce qui ne veut pas dire qu'on la nie. C'est ainsi que les enfants et les sauvages dessinent, avant que l'expérience de la profondeur ne leur ait fait subordonner les impressions extérieures sensibles à un ordre plus profond. Mais cet ordre diffère dans chaque culture conformément à son symbole primaire. La conception en mode perspectif, qui est pour nous évidente, est un cas particulier que les peintres des autres cultures n'ont ni voulu ni connu. L'artiste égyptien aimait à peindre en séries superposées des actes simultanés. Aussi l'impression que donnent ses peintures manque-t-elle d'une troisième dimension. Le peintre apollinien plaçait sur le plan pictural des figures isolées et des groupes, en évitant à dessein toute relation d'espace et de temps; les fresques de Polygnote au sanctuaire de Delphes étaient un exemple célèbre. Il manque un arrière-plan

qui aurait lié les scènes isolées. Il aurait en effet posé le problème de la signification des objets comme seules réalités — en face de l'espace comme non-être. Les frontons du temple d'Egine et la géante frise de Pergame renferment une série méandrique de motifs individuels interchangeables, mais point d'organisme. C'est l'hellénisme qui a, le premier, — la frise de Telephos à l'autel de Pergame est le plus ancien exemple que nous ayons — introduit dans la série unitaire le motif non-antique. Ici encore, le sentiment de la Renaissance est purement gothique. Elle a même élevé la composition des groupes à une hauteur qui resta le modèle de tous les siècles suivants, mais c'est dans l'espace que cette disposition avait son point de départ, et elle était dans ses derniers fondements une calme musique de l'étendue resplendissante de couleurs, dirigeant par un tact et un rythme invisibles, vers le lointain, toutes les *résistances de la lumière*, qu'elle enfante elle-même et que l'œil intelligent conçoit comme des objets et des êtres. Or par cette disposition spatiale, substituant insensiblement à la perspective linéaire celle de l'air et de la lumière, la Renaissance était déjà intérieurement vaincue.

Et l'on assiste désormais, depuis cette défaite, à la succession d'un groupe serré de grands musiciens allant d'Orlando Lasso et de Palestrina à Wagner, d'une part, et d'une série de grands peintres, d'autre part, allant du Titien à Manet, à Marées et à Leibl, tandis que la plastique en décroissance perd toute sa signification. La peinture à l'huile et la musique instrumentale suivent une évolution organique, qui prend son but dans le gothique et l'atteint dans le baroque. Les deux arts — faustiens au sens suprême — sont des *phénoménes élémentaux* dans le cadre de ces limites. Eux seuls ont une âme, une physionomie, et donc aussi une histoire. La sculpture se restreint à quelques beaux accidents à l'ombre de la peinture, de l'art du jardinier ou de l'architecte. Mais eux sont indispensables à l'image de l'art occidental. Il n'y a plus de style plastique dans le sens où on peut parler d'un style de la peinture et de la musique. Il n'y a pas plus de tradition achevée que de liaison nécessaire entre les œuvres d'un Maderna, d'un Goujon, d'un Puget et d'un Schlüter. Déjà Léonard manifeste peu à peu un véritable mépris pour la sculpture. Tout au plus laisse-t-il subsister la fonte du bronze à cause de ses avantages picturaux, par opposition à Michel-Ange, dont le marbre blanc restait encore alors l'élément propre. Mais ce dernier non plus ne pouvait réussir dans sa vieillesse aucune œuvre plastique. Aucun des sculpteurs postérieurs n'est grand dans le sens où le fut un Rembrandt et un Bach, et l'on conviendra bien, malgré l'existence certaine d'œuvres de talent et de goût, qu'il est impossible d'en imaginer qui soient au niveau de la Veillée ou de la Passion de Mathieu et qui épuisent d'égale manière la profondeur de toute une mentalité. Cet art a cessé d'être le destin de sa culture. Son langage ne signifie plus rien. Un buste est totalement incapable de rendre ce qu'il y a dans un portrait de Rembrandt. Quand un sculpteur de renom surgit par hasard, comme Le Bernin ou les maîtres contemporains de l'école espagnole, Pigalle ou Rodin, —

aucun d'eux, naturellement, n'a dépassé le décoratif pour atteindre à une grande symbolique — il apparaît comme un imitateur attardé de la Renaissance (Thorwaldsen), ou comme un peintre déguisé (Houdon et Rodin), ou comme un architecte (Bernini, Schlüter), ou comme un décorateur (Coyzevox), et son apparition prouve encore plus nettement que cet art n'est plus susceptible d'une substance faustienne, qu'il n'est plus un problème et qu'il ne possède donc plus ni âme ni histoire vivante, au sens d'un développement achevé du style. La même remarque vaut corrélativement pour la musique antique qui, après des échantillons importants, peut-être dans le plus ancien dorique, fut obligée aux siècles de maturité de l'ionique (650-350) de céder le terrain aux deux arts spécifiquement apolliniens, la plastique et la fresque, et de renoncer en même temps à l'harmonie et à la polyphonie, ainsi qu'au rang d'art supérieur se développant organiquement.

8

La peinture antique de style strict bornait sa palette aux couleurs jaunes, rouges, noires et blanches. Ce fait remarquable a été noté de bonne heure, mais comme on a négligé les considérations autres que celles qui sont de pure surface et crûment matérialistes, il a conduit à des hypothèses ridicules, comme celle de la prétendue cécité des Grecs pour le coloris. Nietzsche même en a parlé (Morgenröte 426).

Mais pourquoi cette peinture à son apogée évita-t-elle le bleu, et même encore le bleu d'azur, pour ne commencer qu'aux tons jaune vert et rouge bleuâtre son échelle des couleurs permises [1] ? Il n'y a pas de doute : c'est le symbole primaire de l'âme euclidienne qui s'exprime dans cette restriction.

Le bleu et le vert sont les couleurs du ciel, de la mer, de la plaine fertile, des ombres méridionales à midi, du soir et des montagnes lointaines. Couleurs essentiellement atmosphériques, non objectives. Elles sont *froides*, elles décorporisent et éveillent les impressions de la distance, du lointain, de l'infini.

Aussi, tandis que la fresque de Polygnote les proscrivait sévèrement, un bleu et un vert « infinitésimaux » traversent-ils l'histoire entière de la peinture à l'huile perspective, depuis l'école vénitienne jusqu'au XIXe siècle, comme éléments générateurs d'espace. Et ils y sont la teinte fondamentale d'un rang tout à fait prépondérant, *portant* la signification intégrale de la coloration, basse fondamentale sur laquelle les rares teintes chaudes du jaune et du rouge viennent s'accorder seulement après. Je ne parle pas de ce

1. Assurément, les artistes antiques n'ignoraient pas le bleu et ses effets. Les métopes de beaucoup de temples étaient sur fond bleu, parce qu'en regard des triglyphes elles devaient apparaître comme profondeur. Et la peinture industrielle a fait usage de *toutes* les couleurs réalisables techniquement; l'existence de cheveux bleus est attestée parmi les œuvres archaïques de l'Acropole et dans les peintures funéraires étrusques. L'habitude de teindre les cheveux légèrement en bleu était tout à fait courante.

vert proche, saturé, joyeux, qu'utilisent à l'occasion — et d'ailleurs rarement — Raphaël et Dürer dans leurs draperies; mais de ce bleu vert indéfinissable qui s'étire en mille nuances en passant au blanc, au gris, au brun, un je ne sais quoi de profondément musical où baigne l'atmosphère entière, surtout dans les Gobelins. C'est sur lui que repose à peu près exclusivement ce qu'on a nommé perspective aérienne par opposition à la perspective linéaire, et qu'on pourrait nommer perspective baroque par opposition à la perspective Renaissance. On le rencontre avec une puissance d'action en profondeur croissante, en Italie, chez Léonard, Guercino, Albani; en Hollande, chez Ruysdaël et Hobbema, mais avant tout chez les grands Français, depuis Poussin, Lorrain et Watteau jusqu'à Corot. Le bleu, également couleur perspective, est toujours en liaison avec l'ombre, les ténèbres, l'irréel. Il ne pénètre pas, mais s'étend au loin. « C'est un néant qui charme », comme l'appelait Gœthe dans sa théorie des couleurs.

Le bleu et le vert sont des couleurs transcendantes, spirituelles, immatérielles. Ils manquent à la fresque stricte, et c'est *pourquoi ils règnent* dans la peinture à l'huile. Le jaune et le rouge, couleurs *antiques*, sont celles de la matière, de la proximité et du langage du sang. Le rouge est la couleur propre de la sexualité, aussi est-il le seul qui agisse sur les animaux. Il touche de très près au symbole du phallus, — et donc de la statue et de la colonne dorique, — comme d'autre part, un bleu pur transfigure le manteau de la Madone. Ce rapport s'est imposé de lui-même à toutes les grandes écoles avec une nécessité qu'elles ont profondément sentie. Le violet — rouge dominé de bleu — est la couleur des femmes qui ont cessé d'être fécondes et des prêtres qui vivent dans le célibat.

Le jaune et le rouge sont les couleurs *populaires*, celles de la foule, des enfants, des femmes et des sauvages. Chez les Espagnols et les Vénitiens — par le sentiment inconscient d'une distance séparatrice — l'homme distingué choisit un noir ou un bleu splendides. Le jaune et le rouge sont enfin — comme *couleurs euclidiennes*, *apolliniennes*, *polythéistes* — celles du premier plan, même au sens social, par conséquent celles d'une réunion bruyante, du marché, des fêtes populaires, de la vie naïve et sans soucis, du fatum antique et du hasard aveugle, de l'existence ponctiforme. Le bleu et le vert — *couleurs faustiennes*, *monothéistes* — sont celles de la solitude, du souci, des rapports du moment avec le passé et l'avenir, celles du destin considéré comme soumission immanente à l'univers.

Le rapport du destin shakespearien avec l'espace et sophocléen avec le corps isolé a déjà été constaté plus haut. Toutes les cultures de haute transcendance, toutes celles dont le symbole primaire nécessite une domination de l'apparence visuelle, une vie de lutte et non de soumission au donné, ont pour l'espace le même penchant métaphysique que pour le bleu et le noir. On trouve dans les études de Gœthe sur les couleurs entoptiques de l'atmosphère des observations profondes sur les rapports qui existent entre l'idée de l'espace et la signification de la couleur. Entre la symbolique qu'il

développe dans sa théorie des couleurs et celle qui est tirée ici des idées d'espace et de destin il y a unanimité complète.

Le plus important usage du vert sombre comme couleur du destin se trouve dans les Nuits de Grünewald, dont l'indescriptible puissance spatiale n'est encore atteinte que par Rembrandt. Ici l'impression qui se dégage est que ce vert bleuâtre, la même couleur que celle dont se couvre souvent l'intérieur des grandes cathédrales, doive être désigné sous le nom de couleur spécifiquement *catholique*, à la condition de n'appeler catholique que le seul christianisme faustien fondé en 1215 par le concile de Latran et achevé au concile de Trente avec l'eucharistie pour point central. Dans sa grandeur muette, cette couleur est certainement aussi éloignée de l'éclatant fond doré des vieux tableaux christiano-byzantins que des gaies couleurs criardes, « païennes », des temples et statues helléniques. On remarquera qu'elle suppose, pour être efficace, des *espaces intérieurs* pour l'exposition des œuvres d'art, par opposition au jaune et au rouge; la peinture antique est aussi résolument un art public que la peinture occidentale est un art d'atelier. La grande peinture à l'huile tout entière, de Léonard de Vinci au XVIIIe siècle, n'est pas conçue pour la lumière touchante du jour. Elle nous ramène à l'antithèse de la musique de chambre et de la statue isolée. L'argument superficiel du climat qui servirait à légitimer ce fait serait, s'il en était seulement besoin, réfuté par l'exemple de la peinture égyptienne. Comme l'espace infini est, pour le sentiment de la vie antique, un parfait néant, c'est le règne absolu du premier plan, des corps isolés et, par conséquent, le sens propre des œuvres d'art apolliniennes qui eussent été mis en question par le bleu et le vert, en vertu de leur force décorporisante et génératrice de lointains. Aux yeux d'un Athénien, des tableaux aux couleurs de Watteau fussent apparus comme a-substantiels et d'une inconscience, d'une invraisemblance intérieures difficiles à rendre par des mots. Par ces couleurs le plan concrètement senti et réfléchissant la lumière n'est pas traité comme preuve et limite d'un objet, mais comme celles de l'espace ambiant. C'est pourquoi leur absence là-bas correspond à leur présence ici.

9

L'art arabe a exprimé le sentiment magique de l'univers par le *fond doré* de ses mosaïques et de ses tableaux. Nous sommes renseignés sur les effets romanesques, déconcertants, de cet art et, par conséquent, sur son intention symbolique, par les mosaïques de Ravenne et par les vieux maîtres rhénans et surtout nord-italiens, dépendant encore entièrement de modèles lombardo-byzantins, non moins encore par les miniatures gothiques accomplies sur les modèles des *codices* pourprés de Byzance. L'âme des trois cultures peut être examinée ici au contact d'un problème mitoyen. L'apollinienne n'admettait de réel que ce qui est immédiatement présent en un lieu et en un temps — et elle désavouait l'arrière-plan

de ses œuvres plastiques; la faustienne aspirait à l'infini par delà toutes les limites sensibles — et elle transférait dans le lointain, au moyen de la perspective, le centre de gravité de sa pensée plastique; la magique sentait dans chaque événement l'expression des puissances énigmatiques, dont la substance spirituelle transperce la crypte cosmique — et elle entourait la scène d'un fond doré, c'est-à-dire d'une substance au delà de toute coloration naturelle. Le doré n'est pas une couleur du tout. En face du jaune l'impression sensible compliquée qu'il produit est due à la réflexion métallique diffuse d'une substance à surface transparente. Les couleurs — soit la substance colorée de la surface polie (fresque), ou le pigment répandu au moyen du pinceau — sont naturelles; le brillant métallique [1], qui existe aussi, bien qu'on ne le rencontre jamais dans la nature, est surnaturel. Il rappelle les autres symboles de cette culture : l'alchimie et la cabale, la pierre philosophale, le Livre sacré, l'arabesque et la forme intérieure des contes dans les Mille et Une Nuits. Le doré resplendissant dépouille la scène, la vie, les corps de leur existence palpable. Tout ce qui s'enseignait dans les milieux plotiniens et gnostiques sur l'essence des choses, leur indépendance de l'espace et leurs causes fortuites — thèses paradoxales et presque inintelligibles pour *notre* sentiment cosmique — est dans la symbolique de cet arrière-plan mystérieusement hiératique. L'essence des corps fut l'objet d'une importante controverse entre néopythagoriciens et néoplatoniciens, comme plus tard entre les écoles de Bagdad et de Basra. Shurawardi distinguait entre l'étendue, essence première du corps, et ses largeur, hauteur et profondeur, considérées comme des accidents, Nazzâm refusait aux atomes la substance corporelle et leur caractère de choses remplissant l'espace. Autant de doctrines métaphysiques qui, de Philon et Paul aux derniers grands hommes de la philosophie islamique, révèlent le sentiment cosmique arabe. Elles jouent le rôle décisif dans la controverse des Conciles sur la substance du Christ. Le fond doré de ces tableaux dans le ressort de l'Église d'Occident a donc une signification nettement dogmatique. Il exprime l'essence et l'autorité de l'esprit divin. Il représente la forme *arabe* de la conscience cosmique chrétienne, et cela n'est pas sans connexion profonde avec le fait que ce traitement du fond doré, pour représenter la légende chrétienne, a été considéré pendant 1.000 ans comme le seul possible métaphysiquement et même le seul moralement digne.

Lorsque le premier gothique fait apparaître les premiers arrière-plans « réels » avec leurs ciels bleu vert, leur horizon lointain et leur perspective en profondeur, ils produisent une impression d'abord profane, laïque, et le changement dogmatique qui s'y révéla ne resta pas inaperçu, quoique encore inconnu. A preuve

1. C'est un sens analogue profondément symbolique qu'offre aussi dans l'art égyptien le brillant *polissage* de la pierre. Elle fixe le regard sur un mouvement de glissement par delà le côté extérieur de la statue, à laquelle elle enlève ainsi sa corporéité. En revanche, l'évolution du poros au parien et au pentélique transparent, en passant par le naxien, est une preuve de l'intention hellénique de faire pénétrer le regard dans la substance matérielle des corps.

ces fonds de tapisseries, dont on couvre la profondeur véritable avec une crainte sacrée; on la pressent, mais on n'ose pas l'étaler au grand jour. Nous avons vu que c'est précisément à cette époque, lorsque le christianisme *faustien* — germano-catholique — était parvenu à la conscience de lui-même grâce à la constitution du sacrement de la pénitence, qu'une religion nouvelle dans le manteau ancien, la tendance perspective et coloriée conquérant l'espace aérien dans l'art des Franciscains, transforma la signification entière de la peinture. Le christianisme d'Occident est à celui d'Orient ce que le symbole de la perspective est au fond doré, et le schisme définitif est entré presque en même temps dans l'Église et dans l'art. L'arrière-plan paysagiste de la scène plastique est conçu en même temps que l'infini *dynamique* de Dieu; et en même temps que les fonds dorés des tableaux d'église, disparaissent des conciles d'Occident ces problèmes magiques, ontologiques de la divinité qui avaient secoué passionnément tous les conciles d'Orient, comme ceux de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine.

10

Les Vénitiens ont inventé l'écriture manuscrite de la *touche visible* et ils l'ont introduite dans la peinture à l'huile comme un motif musical générateur d'espace. Jamais les maîtres florentins n'ont attaqué la manière archaïsante, et pourtant servante dévouée du sentiment gothique de la forme, qui crée des plans colorés purs, arrondis, calmes, en lustrant toutes les transitions. Leurs tableaux ont quelque chose de *statique* et qui les met en opposition nettement sentie avec l'émotion secrète des moyens d'expression gothiques qui ont franchi les Alpes. La colorisation du XVe siècle conteste le passé et l'avenir. Seule fait apparaître une impression *historique* la touche qui reste visible et pour ainsi dire jamais figée. On peut voir dans l'œuvre du peintre non seulement ce qui est *devenu*, mais encore ce qui *devient*. C'est précisément ce que la Renaissance avait voulu éviter. Une draperie de Perugino ne dit rien sur sa propre genèse artistique. Elle est *finie*, donnée, absolument présente. Les touches, qui se rencontrent pour la première fois dans les œuvres de vieillesse du Titien à titre de langage formel entièrement nouveau, accents d'un tempérament personnel aussi caractéristiques que les nuances d'orchestre chez Monteverdi, fluide mélodieux comme le madrigal vénitien de ce temps, traits et taches se juxtaposant sans intermédiaire en se croisant, se couvrant, s'estompant les uns les autres, dans l'élément coloré apportent chacune une émotion infinie. Il en est de même dans l'analyse géométrique contemporaine où les figures deviennent, mais ne sont pas. Chaque tableau a dans son *ductus* une histoire et il ne la passe pas sous silence. Devant lui l'homme faustien sent qu'il possède un développement psychique. Devant chacun des grands paysages des maîtres baroques, il est permis de prononcer le mot « histoire » pour y sentir une signification entièrement étrangère

à une statue attique. Le devenir éternel, le temps dirigé, le destin dynamique des sphères repose aussi dans la mélodie de ces touches sans repos ni frontière. Style pittoresque et style géométrique : envisagés de ce point de vue, cela signifie l'opposition entre la forme historique et la forme ahistorique, entre l'affirmation et la négation du développement intérieur, entre l'éternité et la durée. Une œuvre d'art antique est un événement, une occidentale un acte. L'une symbolise un présent ponctiforme, l'autre un courant organique. La physionomique de la conduite du pinceau, mode d'ornementation entièrement nouveau, infiniment riche et personnel, connue d'aucune autre culture, est *purement musicale*. On peut mettre en parallèle l'*allegro feroce* de Franz Hals et l'*andante con moto* de Van Dyck, la mineure de Guercino et la majeure de Velasquez. A partir de ce moment le concept de *tempo* fait partie de la diction picturale et nous rappelle que cet art est celui d'une âme qui, par opposition à l'âme antique, n'oublie rien et ne veut rien voir oublier de ce qui fut un jour. La toile aérienne des touches fait en même temps dissoudre la surface sensible des choses. Les contours disparaissent dans le clair-obscur. Il faut que le spectateur recule à distance s'il veut tirer des valeurs colorées de l'espace des impressions corporelles. Et c'est toujours l'air agité par la couleur qui fait naître de lui-même les objets.

En même temps se manifeste désormais dans la peinture occidentale un symbole de rang suprême, le « *brun d'atelier* », et la réalité de toutes les couleurs commence à se volatiliser de plus en plus. Les anciens Florentins ne le connaissaient pas encore, pas plus que les vieux maîtres hollandais et rhénans. Pacher, Dürer, Holbein, si passionnée qu'apparaisse leur tendance à la profondeur spatiale, en sont encore entièrement exempts. Ce n'est qu'à la fin du XVIe siècle qu'il s'impose. Ce brun ne nie pas son origine, qui remonte au vert « infinitésimal » de Léonard, de Schöngauer et de Grünewald, mais il exerce sur les choses la puissance suprême. Il clôt la lutte de l'espace contre la matière. Il triomphe également du procédé plus primitif de la perspective linéaire avec son caractère Renaissance assujetti aux motifs architectoniques de la forme. Il est en rapport mystérieux, constant, avec la technique impressionniste de la touche visible. Tous deux dissolvent définitivement l'existence palpable du monde sensible — monde du présent visible et du plan antérieur — dans une apparence atmosphérique. La ligne disparaît de la forme musicale. Le fond doré magique n'avait rêvé que d'une puissance mystérieuse, régissant et arrêtant les lois du monde corporel dans cette crypte cosmique; le brun des peintures baroques ouvre les regards sur un pur infini formel. Sa découverte marque un point culminant dans l'évolution du style occidental. *Cette couleur est protestante par opposition au vert précédent*. Le panthéisme nordique du XVIIIe siècle, qui plane dans l'infini et que traduisent en vers les paroles de l'Archange dans le prologue du *Faust* de Gœthe, s'y exprime par anticipation. L'atmosphère du roi Lear et de Macbeth lui est apparentée. L'aspiration de la musique instrumentale contemporaine à des enharmonies

toujours plus riches chez de Rore et Luca Marenzio, la formation du corps musical des chœurs de cordes et de cuivres, correspond exactement à la tendance nouvelle de la peinture à l'huile pour créer une *chromatique picturale*, en partant des couleurs pures et multipliant à l'infini les nuances brunâtres et les contrastes entre touches juxtaposées sans intermédiaire. Les deux arts répandent maintenant au moyen d'univers sonores et colorés — les tons des couleurs et les nuances des sons — une atmosphère de la plus pure spatialité, qui entoure l'homme et le signifie, non plus comme figure ou corps, mais comme âme libérée de toute enveloppe. Une intériorité est atteinte à laquelle aucun mystère ne reste plus caché, dans les œuvres les plus profondes de Rembrandt et de Beethoven, — intériorité contre laquelle à coup sûr l'homme apollinien avait voulu se *défendre*, précisément par son art strictement somatique.

Les couleurs anciennes du premier plan — les tons antiques — s'emploient désormais plus rarement et toujours en contraste conscient avec des lointains et des profondeurs, qu'elles doivent accroître et souligner (outre chez Rembrandt, avant tout chez Vermeer). Ce brun atmosphérique entièrement étranger à la Renaissance est la couleur la plus irréelle qui soit. C'est la seule « couleur fondamentale » qui *manque dans l'arc-en-ciel*. Il y a une lumière blanche, jaune, verte, rouge, bleue de la plus parfaite pureté. Une lumière brune pure est en dehors des possibilités de notre nature. Tous les tons brun verdâtre, argenté, brun humide, or foncé, qui apparaissent en combinaisons admirables chez Giorgione, pour prendre toujours plus d'audace chez les grands maîtres hollandais et disparaître vers la fin du XVIIIe siècle, dépouillent la nature de sa réalité tangible. Ils renferment presque une confession religieuse. On y sent la proximité des esprits de Port-Royal, la proximité de Leibniz. Chez Constable, fondateur d'un genre de peinture *civilisée*, c'est une autre volonté qui cherche à s'exprimer, et le même brun qu'il avait étudié chez les Hollandais et qui signifiait alors le destin, Dieu, le sens de la vie, prend désormais pour lui une signification différente, synonyme de simple romantisme, de sentimentalité, de nostalgie d'un bonheur perdu, de souvenir du grand passé de la peinture à l'huile agonisante. Aux derniers maîtres allemands, aussi, Lessing, Marées, Spitzweg, Diez, Leibl [1], dont l'art tardif est un fragment romantique, un coup d'œil rétrospectif et un chant du cygne, le brun musical apparut comme l'héritage précieux du passé et ils entrèrent en contradiction avec les tendances conscientes de leurs contemporains — le pleinairisme vide et dissolvant de la génération de Haeckel, — parce qu'ils étaient encore incapables intérieurement de rompre avec ce dernier trait du grand style. Ce qui apparaît dans cette lutte, encore incomprise aujourd'hui, entre le brun Rembranesque de la vieille école et le pleinairisme de l'école nouvelle, c'est la résistance désespérée de l'âme contre l'intellect, de la culture contre la civilisation, l'antithèse de l'art symboliquement nécessaire et de l'industrie d'art des

1. Son portrait de Mme Gedon, baignant tout entier dans le brun, est en Occident le *dernier portrait de vieux maître* peint tout entier dans le style du passé.

grandes villes cosmopolites, soit qu'elle bâtisse, peigne, sculpte ou poétise. Il faut partir de ce point de vue pour sentir la signification de ce brun, avec lequel une culture entière meurt.

Ceux qui ont le mieux compris cette couleur sont les plus intérieurs des grands peintres, avant tout Rembrandt. Le brun mystérieux de ses chefs-d'œuvre a pour origine le profond éclat lumineux de mainte verrière gothique, le crépuscule des cathédrales aux voûtes élancées. La teinte or saturé des grands Vénitiens, du Titien, de Véronèse, de Palma, de Giorgione rappelle sans cesse ce vieil art défunt des verrières nordiques, dont ils avaient à peine quelque notion. Ici encore, la Renaissance avec son choix des couleurs corporelles, n'est qu'un épisode, qu'un effet de surface, de superconscience, non d'inconscience faustienne dans les profondeurs de l'âme occidentale. Dans ce brun or éclatant, le gothique et le baroque, l'art des premières peintures sur verre et la musique obscure de Beethoven, se tendent la main dans la peinture vénitienne au moment même où, grâce aux Hollandais Willaert et de Rore, et à leur aîné Gabrieli, l'école de Venise fondait le style baroque de la musique pittoresque.

Le brun était dès lors devenu la couleur propre de l'*âme*, d'une âme historiquement accordée. Je crois que Nietzsche a parlé un jour de la musique brune de Bizet. Mais le mot est plus vrai de celle qu'a composée Beethoven pour instruments à corde[1], et finalement du son d'orchestre chez Bruckner qui remplit si souvent l'espace d'une nuance or brunâtre. Toutes les autres couleurs sont rejetées au rôle de servantes : le jaune clair et le vermillon de Vermeer, qui surgissent avec une vigueur vraiment métaphysique, comme s'ils émergeaient d'un autre monde dans celui de l'espace, et les lueurs vert-jaunâtre et rouge sanguin qui semblent presque jouer, chez Rembrandt, avec la symbolique de l'espace. Chez Rubens, qui fut brillant artiste, mais point philosophe, le brun est presque sans idée, une couleur d'ombre. (Le bleu vert « catholique » chez lui et chez Watteau dispute sa prééminence au brun.) On voit comment le même instrument, qui devient un symbole entre les mains d'hommes profonds et qui peut évoquer ensuite la transcendance grandiose des paysages de Rembrandt, joue à côté d'eux, chez d'autres grands maîtres, le simple rôle technique d'outil. Ce qui montre donc, comme on vient de le voir, que l'opposition entre la « forme » technique de l'art et un « fond » de cet art, n'a absolument rien de commun avec la véritable forme des grands chefs-d'œuvre d'art.

J'avais nommé le brun couleur historique. Il transforme l'atmos-

1. Le frotteur représente dans le son d'orchestre les couleurs du lointain. Le vert bleuâtre de Watteau se trouve déjà dans le bel canto des Napolitains vers 1700, chez Couperin, Mozart et Haydn; le brunâtre des Hollandais, chez Corelli, Haendel et Beethoven. Les bois évoquent aussi des lointains clairs. Au contraire, le jaune et le rouge, couleurs *populaires* de la proximité, appartiennent aux cuivres, dont l'effet est corporel jusqu'à la banalité. Le son d'un vieux violon est complètement incorporel. Il n'est pas indifférent de noter que la musique grecque, tout insignifiante qu'elle est, a passé de la lyre dorique à la flûte ionique — de l'aulos au syrinx — et que les Doriens authentiques ont blâmé cette tendance au relâchement et à la vulgarité, même au temps de Périclès.

phère de l'espace imagé en symbole de direction, d'*avenir*. Il amortit la voix du momentané dans la représentation. Cette signification s'étend aussi aux autres couleurs du lointain, aboutit à un plus grand et très bizarre enrichissement de la symbolique occidentale. Les Hellènes avaient fini par préférer au marbre peint le bronze souvent encore doré, afin de rendre, par l'éclat du phénomène sous le ciel bleu foncé, l'idée de l'unicité de tous les corps [1]. La Renaissance déterra ces statues recouvertes de patine multiséculaire, noires et vertes, elle en goûta l'historique de l'impression avec vénération et nostalgie — et notre sentiment de la forme a depuis lors sanctifié ce noir et ce vert « lointains ». Ils sont aujourd'hui indispensables à l'impression du bronze sur *notre* œil, comme pour illustrer ironiquement le fait que tout ce genre artistique ne nous regarde plus en rien. Quel sens ont pour nous une coupole de cathédrale, une figure de bronze, sans la patine qui en transforme l'éclat tout proche en une teinte de là-bas et d'autrefois ? N'avons-nous pas fini par fabriquer cette patine artificiellement ?

Mais l'élévation de la patine au rang de moyen artistique pourvu d'une signification indépendante a un sens bien plus large. Il reste à savoir si un Grec n'eût pas vu dans la formation de la patine une destruction de l'œuvre d'art. Ce n'est pas la couleur seule, le vert spatial lointain, qu'il évitait pour des raisons mentales; la patine est un symbole de la *caducité* et elle entre ainsi en relation remarquable avec les symboles de la montre et de la forme de sépulture. Il a déjà été question plus haut de la nostalgie de l'âme faustienne pour les ruines et pour les témoignages d'un passé lointain, penchant qui se manifeste dans nos collections d'antiquités, de manuscrits, de monnaies, dans nos pèlerinages au forum romanum et à Pompéi, dans les fouilles et les études philologiques dès le temps de Pétrarque. Quand l'idée serait-elle venue aux Grecs de se soucier des ruines de Cnosse et de Tiryns ? Chacun connaissait l'Iliade, mais personne ne songea à fouiller la colline de Troie. Nous avons sauvé des ruines, au contraire, les aqueducs de Campanie, les tombes étrusques, les ruines de Louksor et de Karnac, les châteaux en ruines du Rhin, la *limes* des Romains, Hersfeld et Paulinzella, avec une vénération mystérieuse — que nous leur témoignons en tant que ruines. Car un sentiment obscur nous avertit qu'une restauration leur ferait perdre quelque chose d'irréparable, d'impossible à rendre par des mots. Rien de plus éloigné de l'homme antique que ce culte des témoins d'un jour et d'un temps et que le temps a outragés. Tout ce qui ne parlait plus du présent était éloigné de la vue. Jamais on ne conserva l'ancien parce qu'il était ancien. Après la destruction d'Athènes par les Perses, on jeta les colonnes, les statues, les reliefs, brisés ou non, au pied de l'Acropole pour recommencer par le commencement, et cette halle de décombres est devenue notre plus précieuse mine d'art du VIe siècle. C'était conforme au style d'une culture qui éleva l'incinération au rang

1. Il y a une différence de tendance, qu'il faut distinguer, entre l'éclat or d'un corps placé en lieu indépendant et le fond doré étincelant qui encadre les espaces intérieurs crépusculaires situés derrière les figures arabes.

de symbole et dédaigna de lier la vie quotidienne à une chronologie. Nous avons choisi le contraire, ici encore. Le paysage héroïque dans le style de Lorrain est impensable sans ruines, et le parc anglais, qui supplanta par ses tonalités atmosphériques le parc français vers 1750 et en sacrifia la grandiose perspective en faveur de la « nature » sentimentale d'Addisson et de Pope, ajouta encore le motif de la *ruine artificielle*, qui approfondit historiquement le tableau du paysage[1]. Chose plus bizarre n'a guère été imaginée jamais. La culture égyptienne restaurait les édifices du passé, mais jamais elle n'aurait osé ériger la *construction de ruines* en symboles du passé. Mais en réalité nous n'aimons pas non plus la statue antique, mais le *torso* antique. C'est lui qui a eu un destin, quelque chose l'enveloppe qui montre le lointain, et l'œil se délecte à remplir l'espace vide des membres absents avec le tact et le rythme des lignes invisibles. Un bon achèvement — et le charme mystérieux des possibilités infinies disparaît. J'ose affirmer que les restes de la sculpture antique ne pouvaient être rapprochés de nous que par cette *transposition dans le musical*. Le bronze vert, le marbre noirci, les membres brisés d'une figure ravissent à notre regard interne les bornes de l'espace et du temps. L'on a appelé cela *pittoresque* — les statues « finies », les constructions, les parcs *non* déserts ne l'étant pas — et il y a en effet correspondance avec la signification plus profonde du brun d'atelier[2], mais on entendait en dernière analyse sous ce terme l'esprit de la musique instrumentale. Reste à savoir si le doryphore de Polyclète, en bronze étincelant, avec ses yeux d'émail et sa chevelure dorée, pourrait produire le même effet que celui que l'âge a noirci; si le torse d'Hercule au Vatican ne perdrait pas sa vigoureuse impression en retrouvant un jour ses membres perdus; si les tours et les coupoles de nos vieilles villes ne seraient pas privées de leur charme métaphysique une fois recouvertes d'un cuivre nouveau. L'âge ennoblit tous les objets, pour nous comme pour l'Égyptien. Pour l'homme antique, il les déprécie.

A ce sentiment se rattache enfin, et pour la même raison, la préférence donnée, dans la tragédie occidentale, aux thèmes « *historiques* », non pas ceux dont on peut prouver l'historicité réelle ou possible — le sens propre du mot n'est pas là — mais les sujets *éloignés*, *patinisés ;* c'est-à-dire qu'un événement de pure actualité, sans lointain spatial et temporel, un fatum de la tragédie antique, un mythe atemporel nous paraissent incapables d'exprimer ce que l'âme faustienne voulait et était tenue d'exprimer. Nous avons donc des tragédies du passé et des tragédies de l'avenir — parmi ces dernières, où l'homme futur représente un destin, il faut comprendre

1. Hume, philosophe anglais du XVIII[e] siècle, déclare, dans une étude sur les parcs anglais, que les ruines gothiques représentent *le triomphe du temps sur la force*, les ruines grecques celui de la barbarie sur le goût. On découvrit alors pour la première fois la beauté du Rhin et de ses ruines. C'est à partir de ce moment qu'il fut le fleuve *historique* des Allemands.

2. Le *rembrunissement* des vieux tableaux en rehausse la valeur à notre sentiment, l'intelligence artistique dût-elle mille fois s'y opposer. Et si les huiles employées dans les peintures leur donnaient par hasard un ton plus pâle, cette teinte les ferait considérer comme ratées.

en un certain sens *Faust*, *Peer Gynt*, *le Crépuscule des Dieux* — mais pas de tragédies du présent, abstraction faite de cet insipide drame social du XIXe siècle. Shakespeare, quand il voulait traduire dans le présent un événement sensé, le choisissait toujours au moins dans des pays étrangers où il n'était jamais allé, de préférence en Italie; les poètes allemands, de préférence en Angleterre et en France, tout cela pour contester la proximité locale et temporelle, que le drame attique affirmait encore même dans le mythe.

II. — Nu et Portrait.

11

On a nommé la culture antique une culture du corps et l'occidentale une culture de l'esprit, non sans une arrière-pensée de déprécier l'une en faveur de l'autre. Si triviale que soit l'antithèse, souvent exprimée et maintenue dans le goût Renaissance, entre les anciens et les modernes, les païens et les chrétiens, elle aurait cependant abouti à des conclusions décisives, si on avait su découvrir l'origine derrière la formule.

Si l'ambiance de l'homme, quelles qu'en soient d'ailleurs les autres qualités, est un macrocosme en regard d'un microcosme, un ensemble extraordinaire de symboles, il faut que l'homme lui-même soit compris dans cette symbolique, dans la mesure où il appartient à la chaîne du réel, où il est *phénomène*. Mais dans l'impression de l'homme sur son semblable, qu'est-ce qui pouvait prétendre au rang de symbole, concentrer en soi son essence et le sens de son être et les rendre sensibles à l'œil ? L'art a donné la réponse à cette question.

Mais cette réponse différait nécessairement selon les cultures. Chacune d'elles se fait de la vie une impression différente, parce qu'elle vit différemment. Une chose est absolument décisive pour se faire une image métaphysique, éthique ou esthétique de l'homme : c'est de savoir si l'individu se sent comme corps parmi les corps ou comme centre d'un espace infini, s'il se soucie de connaître la solitude de son moi ou sa participation substantielle au consensus commun, s'il en affirme ou nie le caractère de direction grâce au tact et au mouvement de sa vie. C'est dans tout cela que le symbole primaire de la grande culture se manifeste. Avec ces sentiments cosmiques, les idéals vitaux montrent un accord parfait. L'idéal antique a produit l'affirmation sans arrière-pensée de la forme visible, l'occidental la lutte non moins passionnée contre cette apparence sensible. L'âme apollinienne, euclidienne, ponctiforme sentait dans le corps empirique visible l'expression totale de sa manière d'être; l'âme faustienne, planant sur tous les lointains, trouvait cette expression non dans la personne, le soma, mais dans la *personnalité*, *le caractère*, ou quel que soit le nom qu'on lui donne. En définitive, l'« âme » pour l'Hellène authentique était

la forme de son corps. C'est la définition qu'en donne Aristote. Le « corps » pour l'homme faustien, c'est le récipient de l'âme. Tel fut le sentiment de Gœthe.

Mais alors, le choix et l'organisation des arts humains, qui en résultent, seront très différents. Pour exprimer la douleur d'Armide, Gluck emploie la mélodie et l'accent désespérément triste de l'accompagnement instrumental, tandis que les sculpteurs de Pergame ont recours au langage de la musculature tout entière. Les portraits hellénistiques cherchent à rendre la structure de la tête par un *type* spirituel. En Chine, ce sont les regards et le jeu des lèvres qui, dans les têtes de saints de Ling-yăn-si, renseignent sur une vie intérieure *toute personnelle*.

La tendance antique à ne faire parler que le corps n'est pas due à la surabondance de la race. Elle n'est *pas* la consécration du sang — que l'homme de la σωφροσυνη ne pouvait gaspiller[1]; elle n'est *pas*, comme le pensait Nietzsche, la joie orgiastique d'une énergie effrénée et d'une passion débordante. Cela appartiendrait bien plutôt aux idéals chevaleresques du catholicisme germanique et des Hindous. Ce qui appartient en propre à l'homme et à l'art apolliniens et à eux seuls, c'est l'apothéose de la *manifestation corporelle* au sens strict, la proportion rythmée des membres et la constitution harmonieuse de la musculature. Cela n'est *pas* du paganisme opposé au christianisme, mais de l'attique opposé au baroque. L'homme baroque fut le premier qui, chrétien ou païen, rationaliste ou moine, resta éloigné de ce culte du soma tangible et porta ce dédain jusque dans l'extrême saleté corporelle, telle qu'elle régnait dans l'entourage de Louis XIV[2], chez qui le corps tout entier était couvert d'un tissu ornemental, depuis la grande perruque jusqu'aux manchettes de dentelles et aux chaussures à boucles.

Ainsi, une fois détachée du mur qu'on pouvait voir ou sentir, la figure antique fut placée sur le sol, libre, indépendante, pour pouvoir être observée de tous côtés comme un corps parmi les corps, et la plastique continua sa marche logique dans cette voie jusqu'à représenter exclusivement le corps *nu*. Tout cela par opposition à toute autre espèce de plastique connue de l'histoire de l'art tout entière, et grâce *au traitement anatomique le plus convaincant des plans-limites*. Le principe cosmique euclidien est porté ainsi à ses dernières conséquences. Et tout travestissement de ce principe eût impliqué une légère contradiction au phénomène apollinien, une allusion si mince soit-elle à l'espace ambiant.

L'ornemental au sens large réside tout entier dans les proportions architecturales[3] et dans le compromis des axes entre le support et la charge. Le corps debout, assis, couché, toujours fixé en soi, est, comme le périptère, sans intérieur, c'est-à-dire

1. Il suffit de comparer ici des artistes grecs avec Rubens et Rabelais.

2. Dont une des maîtresses s'était plainte « qu'il puait comme une charogne ». C'est d'ailleurs avec raison qu'on a donné aux musiciens la réputation d'être sales.

3. Du canon solennel de Polyclète au canon élégant de Lysippe, il y a le même allégement technique que de l'ionique au corinthien. C'est le sentiment euclidien qui commence à se dissoudre.

sans « âme ». La colonnade fermée de toutes parts a la même signification que la musculature développée sur tous les côtés : toutes deux contiennent le langage formel de l'œuvre *tout entier*.

C'est une raison strictement métaphysique, le besoin d'un symbole fondamental vivant, qui a amené à cet art, dont la maîtrise technique seule masque l'étroitesse intérieure, les Hellènes de la période tardive. Car il est faux de dire que ce langage du plan extérieur soit le plus parfait, le plus naturel, ou même simplement le plus proche de la représentation humaine. C'est le contraire qui est vrai. Si notre jugement n'avait pas été dominé jusqu'aujourd'hui par le pathos de la théorie Renaissance avec sa formidable illusion sur ses tendances propres, alors qu'intérieurement la plastique même nous était devenue tout à fait étrangère, il y a longtemps que nous aurions aperçu le caractère particulier du style attique. Le sculpteur égyptien ou chinois ne pensait point à fonder l'expression, qu'il voulait rendre, sur la structure anatomique extérieure. Et pour les peintres gothiques enfin, le langage des muscles ne vient nulle part en considération. Elle n'est pas qu'*ornementale* cette sculpture artificielle qui couvre d'innombrables statues et figures en relief — la cathédrale de Chartres en a plus de 10.000 ! — la maçonnerie grandiose; dès 1200, elle sert à exprimer des esquisses, en face desquelles les plus grands chefs-d'œuvre de la plastique antique eux-mêmes disparaissent. Car ces groupes d'êtres forment une *unité tragique*. Le Nord a transposé ici, encore avant Dante, en drame cosmique le sentiment historique de l'âme faustienne, qui trouve son expression la plus spirituelle dans le sacrement originel de la pénitence, et en même temps — dans la confession — sa majestueuse école. La vision subite de Joachim de Flore dans son couvent d'Apulie, où le monde lui apparut non comme cosmos, mais comme histoire du salut en trois âges successifs, est née à Chartres, à Reims, à Amiens, à Paris, sous la forme d'images qui se suivent, depuis la *Chute d'Adam* jusqu'au *Jugement dernier*. Chacune des scènes et des grandes figures symboliques avait dans ces édifices sacrés sa place symptomatique. Chacune avait son rôle dans le puissant poème cosmique. Chaque individu sentait donc ainsi la structure du cours de sa vie, subordonnée à titre d'ornement au plan de l'histoire du salut, et il vivait cet enchaînement personnel sous les espèces de la pénitence et de la confession. C'est pourquoi ces corps pétrifiés ne servaient pas qu'à orner l'architecture cathédralesque, mais avaient encore en soi un sens profond unique qui, depuis les tombes royales de Saint-Denis, s'exprime aussi dans les monuments funéraires avec une intériorité de plus en plus grande : ils parlent d'une *personnalité*. Le sens qu'avait pour l'homme antique la parfaite exécution de la *surface* corporelle — car toute l'ambition anatomique des artistes grecs avait pour signification dernière d'épuiser par le rendu des plans-limites l'être de la manifestation vivante — est devenu logiquement pour le faustien celui du *portrait*, expression la plus propre de son sentiment de la vie et seule capable de l'épuiser. Le traitement hellé-

nique de la nudité est le grand cas exceptionnel qui n'a abouti que cette seule fois à un art de haut rang [1].

On n'a jamais encore senti l'antithèse entre ces deux choses : *le nu et le portrait*, et c'est pourquoi on n'a jamais considéré toute la profondeur de leur manifestation historique dans l'art. Ce n'est pourtant que dans le duel de ces deux idéals formels que se révèle l'opposition complète de deux univers. Là, un *être* se présente aux regards dans l'attitude de sa structure externe. Ici, c'est la structure interne de l'homme qui parle, c'est l'âme qui s'exprime par sa « face » comme l'intérieur de la cathédrale par sa façade. Une mosquée n'a pas de façade, c'est pourquoi l'orage iconoclaste des Moslim et des Chrétiens pauliciens qui sévit aussi sur Byzance au temps de Léon III a dû bannir de l'art plastique celui du portrait, pour ne laisser, depuis, qu'un fonds solide d'arabesques humaines. En Egypte, la face de la statue est, comme le pylône en tant que façade du temple, une apparition grandiose émergeant de la masse pierreuse du corps, comme on en voit sur le « sphinx hyksos de Tanis », portrait d'Amenemhet III. En Chine, elle ressemble à un paysage plein de sillons et de petites cicatrices chargées de signification. Mais chez nous, le portrait est une *musique*. Le regard, le jeu de la bouche, le port de la tête, les mains... sont une fugue ayant un sens très délicat et leurs multiples accents *résonnent* aux oreilles de ceux qui savent les entendre.

Mais pour saisir encore l'antithèse du portrait occidental lui-même en face du Chinois ou de l'Égyptien, il faut considérer un profond changement qui annonce, dès la période mérovingienne, la naissance d'un nouveau sentiment de la vie dans les langues occidentales. Il affecte le vieux-germanique et le latin vulgaire *également*, mais dans les deux *seulement* les parlers locaux du paysage maternel de la culture prochaine, par conséquent du Norvégien à l'Espagnol, mais pas le Roumain. Ce fait s'explique, non par l'esprit de ces langues et leur « influence » réciproque, mais par la mentalité qui fait de l'usage linguistique un symbole. Au lieu du latin *sum*, gothique *im*, on dit : *ich bin*, *I am*, *je suis* ; au lieu de *fecisti*, *tu habes factum*, *tu as fait*, *du habes gitân*, et de même *daz wîp*, *un homme*, *man hat*. C'est resté jusqu'ici une énigme [2], parce qu'on a considéré les familles linguistiques comme des êtres. Mais l'énigme se résout, dès qu'on découvre dans la phrase la copie d'une âme. Ici, l'âme faustienne commence à transformer pour soi les états grammaticaux de provenance diverse. La mise en relief du « *je* » est la première lueur aubale de cette idée de la personnalité, qui créa plus tard le sentiment de la pénitence et l'absolution *personnelle*. Cet « *ego habeo factum* », en intercalant l'auxiliaire avoir ou être entre un agent et une action, à la place du « *feci* » qui est un *corps*

1. Dans d'autres pays, comme la vieille Egypte et le Japon — pour anticiper sur un argument particulièrement ridicule et superficiel — on voyait des hommes nus beaucoup plus fréquemment qu'à Athènes, mais ceux qui connaissent l'art japonais actuel trouvent ridicule et banale la représentation accusée de la nudité. On y trouve le nu, tel qu'il se rencontre aussi dès la représentation d'Adam et Eve, sur la cathédrale de Bamberg ; mais il apparaît comme un objet dépourvu de toute possibilité de signification.

2. Kluge : *Deutsche Sprachgeschichte*, 1920, p. 202 sq.

nu, substitue au monde corporel un monde fonctionnel entre deux centres de force, une dynamique à une statique de la phrase. Et l'énigme du portrait gothique est résolue par ce « *je* » et ce « *tu* ». Un portrait hellénistique est le type d'une attitude, non un « tu », ni une confession faite devant celui qui le crée ou l'observe. Nos portraits représentent une *unité spécifique* qui fut un jour et ne revient jamais, une histoire vivante exprimée dans la durée, un centre cosmique *dont* tout le reste est le monde, comme le « *je* » est le centre de force dans la phrase faustienne.

On a déjà montré que notre expérience de *l'étendue* a pour origine la *direction* vivante, le *temps*, le *destin*. Dans l'être parfait du corps isolé et nu, l'expérience de la profondeur est coupée; dans le « regard » du portrait, l'œil imprime une direction vers l'infini supra-sensible. Aussi la plastique antique est-elle un art de la proximité, du tangible, de l'atemporel. D'où sa préférence pour les motifs du repos le plus bref entre deux mouvements : instant qui *précède* immédiatement le jet du disque ou qui *suit* immédiatement le vol de la Victoire de Paionios, celui où l'élan du corps est fini et le vêtement flottant pas encore retombé, attitude équidistante entre la durée et la direction, tranchant sur le passé et l'avenir. *Veni, vidi, vici — est* cette attitude. Je... vins, je... vis, je... vainquis a, au contraire, quelque chose qui *devient* encore dans la structure de la phrase.

L'expérience de la profondeur est un devenir qui produit un devenu ; elle signifie le temps qui évoque l'espace ; elle est à la fois historique et cosmique. La direction vivante va *vers l'horizon comme son avenir*. L'avenir, c'est déjà le rêve de la Madone à la porte Sainte-Anne de Notre-Dame (1230) et plus tard le rêve de la « Madone à la fleur de pois » de maître Guillaume (1400). Longtemps avant le Moïse de Michel-Ange, celui de Klaus Sluter à la fontaine de Dijon (1390) avait pensé à un destin, de même que les sibylles de la Chapelle Sixtine sont également postérieures à celles de Giovanni Pisano sur la chaire de Pistoia (1300). Enfin toutes les figures des monuments funéraires gothiques ont pour base un long destin, entièrement opposé à la gravité solennelle et au jeu atemporel des stèles funéraires que montrent les cimetières attiques [1]. Le portrait occidental est infini en *tous* sens, depuis 1200 où il se réveille de la pierre jusqu'au XVII[e] siècle où il devient tout à fait musique. L'homme qu'il conçoit n'est pas seulement un centre de l'univers naturel, à la manifestation duquel son être donne une forme et un sens, mais encore et surtout un centre de l'univers, considéré comme une histoire. La statue antique est un fragment de la nature présente et rien de plus. La poésie antique crée des statues verbales. Telle est la source où prend racine notre sentiment qui attribue aux Grecs un pur abandon d'eux-mêmes à la nature. Jamais nous ne nous défendrons complètement de la sensation qui nous présente, à côté du style grec, le style gothique comme *non naturel*, c'est-à-dire plus que « naturel ». Seulement nous

1. A. Conze : *Die attischen Grabreliefs*, 1893 sq.

n'osons pas nous avouer que cette sensation implique un défaut chez les Grecs. Le langage formel occidental est plus riche. Le portrait appartient à la nature et à l'histoire. Un monument funéraire des grands maîtres néerlandais qui ont œuvré depuis 1260 aux tombes royales de Saint-Denis, un portrait de Holbein, du Titien, de Rembrandt ou de Goya sont des *biographies ;* un portrait de soi-même est une *confession historique.* Confesser ne signifie pas avouer une action, mais en déclamer devant le juge *l'histoire* intérieure; l'action est connue de tous, ses *racines* sont le secret personnel. Quand les protestants et les libres-penseurs s'insurgent contre la confession auriculaire, ils ignorent qu'ils n'en rejettent point l'idée, mais seulement la forme extérieure. Ils refusent de se confesser au prêtre tout en se confessant à eux-mêmes, à leurs amis, à la foule. La poésie nordique tout entière est un art de la confession à haute voix. Le portrait de Rembrandt et la poésie de Beethoven en sont également. Raphaël, Calderón et Haydn confiaient au prêtre ce que ceux-là ont traduit dans le langage de leurs œuvres. Et ceux qui sont obligés de se taire, parce que la *grandeur* de la forme leur interdisait d'y comprendre aussi cette confession suprême, sont morts comme Hölderlin. L'homme occidental ne vit qu'avec la *conscience* de devenir, en jetant un regard constant sur le passé et l'avenir. Le Grec a une vie ponctiforme, ahistorique, somatique. Aucun Grec n'eût été capable d'une véritable critique de soi. Et cela aussi fait partie du phénomène de la statue nue, copie entièrement *ahistorique* d'un homme. Un portrait de soi est exactement le pendant d'une autobiographie à la manière de Werther et de Tasso, et l'un est aussi étranger que l'autre à l'antiquité. Rien n'est plus impersonnel que l'art grec. Impossible d'imaginer un Scopos ou un Lysippe faisant leur propre portrait.

Considérez, chez Phidias, Polyclète, ou tout autre maître postérieur aux guerres médiques, la voûte du front, les lèvres, la base du nez, l'œil maintenu aveugle. — Comme tout cela exprime un mode de vie entièrement impersonnelle, végétative, *inanimée !* Demandez-vous si ce langage formel pourrait rendre un événement intérieur, même par allusion. Jamais art n'exista, où la surface seule des corps visibles à l'œil ait eu une valeur aussi exclusive. Chez Michel-Ange, soumis à l'anatomisme avec toute la passion dont il fut capable, la manifestation corporelle reste toujours malgré tout l'expression de l'énergie de tous les os, tendons et organes *internes* ; ce qu'il y a de vivant sous la peau se manifeste sans qu'il le veuille. Il évoque une physionomique de la musculature, non une systématique. Mais s'il en est ainsi, le véritable point de départ du sentiment formel n'est déjà plus le corps matériel, mais le destin personnel. Le bras d'un de ses esclaves a plus de psychologie (et moins de « nature ») que la tête de l'Hermès praxitélien. Dans le discobole de Myron, la forme extérieure est tout entière pour soi et n'a aucun rapport avec les organes intérieurs, *a fortiori* avec l'âme ». Comparez aux meilleurs chefs-d'œuvre de cette époque, par exemple les vieilles statues égyptiennes, comme celle d'un chef de tribu ou du roi Phiops, ou encore le David de Donatello, et vous

saurez ce que signifie la connaissance d'un corps selon ses limites matérielles exclusivement. Tout ce qui pourrait faire exprimer à la tête quelque chose d'intérieur et de spirituel est soigneusement évité par l'artiste grec. Cela saute surtout aux yeux dans Myron. Dès qu'on y regarde de près, on se rend compte qu'au bout d'un moment qu'on les a observées, sous l'angle de la perspective de notre sentiment cosmique, justement opposé au leur, les meilleures têtes de la période classique prennent un air hébété et inexpressif. Il leur manque l'élément biographique, *le destin*. Ce n'est pas en vain que les Grecs d'alors interdisent de sacrifier les statues icones. Celles des vainqueurs d'Olympie furent des représentations impersonnelles dans une attitude de combat. Il n'y a pas, jusqu'à Lysippe, une seule tête vraiment caractéristique. Il n'y a que des masques. Voyez encore la figure tout entière. Que de talent dépensé pour enlever à la tête l'impression qu'elle est la partie préférée du corps ! C'est pourquoi ces têtes sont si petites, d'un port si insignifiant, d'un modelé si pauvre. Partout la forme en est absolument celle d'une *partie* du corps comme le bras et la jambe, jamais le siège et le symbole d'un moi.

On finira par trouver même que l'impression féminine, voire efféminée, de la plupart des têtes grecques du ve siècle, et surtout du IVe [1], résulte d'un effort, non cherché sans doute, en vue d'exclure entièrement tout caractère individuel. Peut-être a-t-on le droit de conclure que le type de visage idéal de cet art, qui n'était certainement pas le type populaire, comme le prouve d'ailleurs la plastique portraitiste naturaliste de la période immédiatement postérieure, mais qui totalise simplement la somme des négations, celle de l'individuel et de l'historique notamment, a pour origine la restriction de la plastique faciale à ses éléments purement euclidiens.

Au contraire, le portrait de la grande période baroque traite le corps par tous les moyens du contrepoint pictural, dont nous savons qu'il représente les lointains spatiaux et historiques, par l'atmosphère qui baigne dans la couleur brune, par la perspective, par la touche agitée, par les nuances du coloris et de la lumière en vibration, comme un irréel, comme une enveloppe expressive d'un moi régissant l'espace. (Euclidienne qu'elle est, la technique de la fresque exclut entièrement la solution d'un tel problème.) Le portrait tout entier a pour thème unique l'âme. On remarquera la manière, raffinée jusqu'à la fusion matérielle, visionnaire, toute lyrique, dont sont peints les mains et le front, par exemple chez Rembrandt (dans la gravure du bourgmestre Six ou le portrait des architectes de Cassel) et enfin, pour une dernière fois, chez Marées et Leibl (dans le portrait de Mme Gedon), et on y comparera la main et le front d'Apollon ou de Poseidon sous Périclès.

Aussi était-ce une sensation purement et profondément gothique que d'envelopper le corps, non à cause de lui-même, mais pour

1. L'Apollon à la cithare fut considéré et admiré comme Muse par Winckelmann et ses contemporains. A Bologne, une tête d'Athéna, attribuée à Phidias, passait récemment encore pour une tête de général. Dans un art physionomique comme le baroque, de telles erreurs d'interprétation seraient une parfaite impossibilité.

développer dans l'ornementique de la draperie un langage formel qui résonnât à l'unisson avec le langage de la tête et des mains comme une fugue vivante : c'est exactement le rapport qu'avaient les voix du contrepoint et le *basso continuo* baroque avec les voix supérieures de l'orchestre. Chez Rembrandt, les motifs de la tête jouent toujours sur la mélodie de basse du costume.

Comme la figure drapée gothique, la statue égyptienne nie la valeur propre du corps : la première, en traitant le vêtement de manière tout ornemaniste et en renforçant la physionomie par le langage du visage et des mains; la seconde, en maintenant le corps — comme la pyramide, l'obélisque — dans un schème mathématique et en concentrant sur la tête seule l'élément personnel avec une grandeur de conception qui n'a jamais été atteinte encore, au moins dans la sculpture. A Athènes, l'agencement des plis de la draperie tend à révéler le sens du corps; en Occident, à le dissoudre. Là, le vêtement se change en corps, ici en musique — telle est la profonde antithèse qui aboutit, dans les chefs-d'œuvre Renaissance, à la lutte muette entre l'idéal cherché par l'artiste et l'idéal accepté par lui sans le savoir; dans cette lutte, le premier idéal, antigothique, remporta assez souvent une victoire extérieure; mais le second, qui mène du gothique au baroque, a toujours conservé la victoire profonde définitive.

12

Résumons maintenant l'antithèse entre l'idéal d'humanité apollinienne et faustienne. *Le nu est au portrait ce que le corps est à l'espace, la durée à l'histoire, le plan antérieur à la profondeur, le nombre euclidien au nombre analytique, la mesure à la fonction.* La statue a sa racine dans le sol, la musique — et le portrait occidental est une musique, une âme faite de nuances colorées — traverse l'espace illimité. La fresque est liée au mur où elle est née ; la peinture à l'huile est libérée, comme tableau, des bornes locales. Le langage formel apollinien révèle un devenu, le faustien en outre et surtout un devenir.

Aussi l'art occidental compte-t-il, parmi les meilleures et les plus intimes de ses œuvres, les portraits d'enfants. Ces motifs manquaient entièrement à la plastique antique, et le Putto de la période hellénistique n'est devenu un motif de virtuose que parce qu'il était *tout différent*, non parce qu'il impliquait un devenir quelconque. L'enfant lie le passé au futur; il désigne dans toute plastique humaine, pouvant revendiquer en général une signification de symbole, la continuité du changement dans la manifestation, l'infinité de la vie. Mais la vie antique s'épuisait dans l'abondance du moment, elle fermait les yeux sur les lointains temporels. On pensait aux hommes de même race qu'on avait devant les yeux, non aux générations futures. Aussi jamais art n'esquiva-t-il aussi résolument que l'art grec la représentation approfondie de l'enfance. Passez en revue les innombrables figures d'enfants qui ont vu le

jour depuis le gothique, et surtout aussi pendant la Renaissance, jusqu'à la fin du rococo, et vous chercherez en vain à y opposer, jusqu'au temps d'Alexandre, une seule œuvre antique d'envergure ayant pour but avoué de mettre en parallèle avec le corps achevé de l'homme ou de la femme celui de l'enfant dont l'être appartient encore à l'avenir.

L'*idée de la maternité* implique celle du devenir infini. La femme mère *est* temps, *est* destin. De même que l'acte mystique de l'expérience de la profondeur tire de l'élément sensible la chose étendue, et donc le monde, la maternité engendre l'homme corporel en tant que membre individuel de ce monde, où il a désormais son destin. Tout symbole du temps et du lointain est aussi symbole de la maternité. Le sentiment primaire de l'avenir est le *souci,* et tout souci est maternel. Il s'exprime par le concept et l'idée de famille et d'Etat et dans le principe d'*hérédité,* qui les fonde tous deux. Il peut être affirmé ou nié, suivant qu'on vit soucieux ou sans souci. Il en résulte qu'on peut concevoir aussi le temps sous le signe de l'éternité ou de la durée et, par conséquent, représenter par tous les moyens de l'art le drame de la génération et de la naissance, ou de la mère qui allaite l'enfant, comme des symboles de la vie dans l'espace. Le premier symbole a été choisi par l'Inde et l'antiquité, le second par l'Egypte et l'Occident. Le phallus et le lingam ont quelque chose du présent pur, de l'infonctionnel, et il en subsiste une part aussi dans l'apparition de la colonne dorique et de la statue ionique. La mère apaisante fait voir l'avenir et elle manque totalement à l'art antique. On ne voudrait même pas la voir dans le style de Phidias. On sent que cette forme contredit le sens de ce dernier.

L'art religieux d'Occident n'a pas de problème plus élevé. Dès l'aurore du gothique, la Marie Theotocos des mosaïques byzantines devient la Mater dolorosa, la Mère de Dieu, la Mère tout court. Elle apparaît dans le mythe germanique, pour la première fois chez les Carolingiens, sous le nom de Frigga ou Frau Holle. Le même sentiment est exprimé dans les jolies tournures des poètes courtois, comme Dame Soleil, Dame Univers, Dame Amour. Un vent de maternité, de souffrance, de souci, souffle à travers l'image cosmique tout entière de la première humanité gothique et, quand le christianisme germano-catholique parvenu à sa maturité eut pris pleine conscience de lui-même dans sa conception définitive des sacrements et du style gothique *contemporain*, le centre de son image cosmique ne *fut plus le rédempteur qui souffre*, *mais la mère de douleur*. Vers 1250, la grande épopée statuaire de la cathédrale de Reims réserve à la Madone, au milieu du portail principal, la place centrale que le Christ occupait encore à Paris et à Amiens, et c'est à la même époque que l'école toscane d'Arezzo et de Sienne (Guido da Siena) commence à porter dans le type icone des Theotocoi byzantines l'expression de l'amour maternel. Ces madones de Raphaël aboutissent plus tard au type mondain baroque de l'amante maternelle, d'Ophélia et de Gretchen, dont l'énigme se résout dans la transfiguration à la fin du second Faust, dans la fusion avec la madone du gothique primitif.

L'imagination hellénique opposait à cette madone des déesses qui étaient, soit des amazones — comme Athénée — soit des hétaïres — comme Aphrodite. Elles représentent le type antique de la perfection féminine, né du sentiment fondamental de la fécondité végétative. Le mot soma épuise ici encore le sens entier du phénomène. Qu'on se rappelle le chef-d'œuvre de cette espèce, les trois puissants corps de femmes sur la frise orientale du Parthénon, et qu'on y compare le plus sublime des portraits de mères, la madone sixtinienne de Raphaël. Celle-ci n'a plus rien de corporel. Elle est tout lointain, tout espace. Mesurées à Kriemhild, la compagne *maternelle* de Siegfried, l'Hélène de l'Iliade est une hétaïre, Antigone et Clytemnestre, des amazones. Il est remarquable qu'Eschyle lui-même reste muet sur le tragique de la mère dans sa tragédie de Clytemnestre. Quant à la figure de Médée, elle est tout à fait aux *antipodes* mythiques du type faustien de la *mater dolorosa*. Elle n'est pas là pour l'avenir, à cause de ses enfants ; tout sombre pour elle avec la perte de l'amant, symbole de la vie dans le présent pur. Kriemhild venge ses enfants à naître, *cet* avenir qu'on lui avait assassiné. Médée ne venge qu'un bonheur passé. Lorsque la plastique antique — et tardive, car la période orphique contemplait les dieux sans les voir — commença à laïciser ses dieux [1], elle créa une figure féminine idéale qui — telle l'Aphrodite de Cnide — est tout simplement un beau corps, mais non un caractère, non pas un moi, mais un fragment de la nature. Aussi Praxitèle osa-t-il, à la fin, représenter une déesse entièrement nue.

Cette nouveauté a rencontré des censeurs sévères qui crurent apercevoir un symptôme de décadence du sentiment cosmique antique. Elle répondait si bien à la symbolique érotique qu'elle contredisait en même temps, dans une égale mesure, la dignité de la religion grecque plus ancienne. Mais c'est maintenant aussi qu'un art du portrait ose apparaître, en même temps que l'invention d'une forme qu'on n'oublia plus depuis cette date : *le buste*. Seulement, la science esthétique a encore commis ici la faute de vouloir y découvrir à nouveau « les » débuts « du » portrait. En réalité, ce dont parle un visage gothique est un destin individuel, et les traits caractéristiques d'un visage égyptien, en dépit du strict schématisme de la figure, sont ceux d'une personne individuelle, car ce n'est qu'à cette condition qu'elle pouvait servir de domicile à l'âme supérieure du mort, au Ka. Mais ici le goût pour les *tableaux de caractère* se développe comme dans la comédie attique contemporaine, qui ne fait apparaître elle aussi que des *types* d'hommes et

1. La poésie aristocratique d'Homère, apparentée à ce titre avec l'art du conte courtois chez Boccace, avait sans doute commencé par là. Mais la preuve que, dans toute la durée de l'antiquité, les milieux strictement religieux avaient vu dans cet art une profanation, c'est que le culte sans image prospérait encore chez Homère et que tous les penseurs encore proches de la tradition des temples, comme Héraclite et Platon, lui manifestent leur colère dans une mesure plus large encore. On remarquera l'analogie entre ce traitement, très tardif et sans restriction, même des plus hautes divinités par les artistes grecs, d'une part, et d'autre part le catholicisme théâtral de Rossini et de Liszt, qu'annoncent déjà Corelli et Haendel et qui aurait presque abouti à supprimer la musique d'église dès 1564.

de situations désignés sous un nom quelconque. Le « portrait » n'est pas désigné par ses caractères personnels, mais seulement par le nom qui lui est accolé. Habitude générale chez les enfants et les primitifs et qui est étroitement liée à la magie des noms. Grâce au nom, quelque chose de l'être nommé passe par enchantement dans l'objet, où tout le monde peut l'y voir aussi désormais. Les meurtriers des tyrans d'Athènes, les rois... étrusques... du Capitole et les bustes « icones » des vainqueurs d'Olympie devaient être des statues de ce genre : non « ressemblantes », mais nommées. Mais il faut y ajouter le snobisme et l'activité d'une époque industrielle, à laquelle nous devons aussi la colonne corinthienne. On confectionne les types de la scène vivante, l'ἦθος, ce que nous traduisons à tort par caractère, puisque ce sont des espèces et des habitudes de l'attitude collective : « le » général sévère, « le » poète tragique, « le » tribun rongé par la passion démocratique, « le » philosophe entièrement absorbé dans ses pensées. Ce point de vue peut seul faire comprendre les célèbres bustes hellénistiques où l'on a tout à fait tort de voir l'expression d'une profonde vie intérieure. Peu importe que la statue ait le nom d'un héros défunt — celle de Sophocle est de 340 — ou d'un héros vivant, comme le Périclès de Krésilas. Après 400 seulement, Démétrios d'Alopeke commence à souligner dans la *structure extérieure* d'un homme ses traits individuels, et son contemporain Lysistratos, frère de Lysippe, est celui dont Pline raconte qu'il fabriquait ses bustes en appliquant sur le visage un moule de plâtre, qui ne subissait plus ensuite que des retouches de détail. On n'aurait jamais dû méconnaître combien peu d'art recèlent ces portraits au sens rembranesque du mot. Il leur manque l'*âme*. Le brillant vérisme des bustes romains a été notamment confondu avec la profondeur physionomique. Ce qui distingue les chefs-d'œuvre supérieurs et les place au-dessus de ces confections d'industriels et de virtuoses est franchement opposé au talent d'un Marées ou d'un Leibl. L'élément significatif n'est pas tiré du dedans, mais surajouté. A titre d'exemple, on considérera la statue de Démosthène, dont l'auteur a peut-être réellement connu l'orateur. Les détails de la surface du corps y sont très accentués, peut-être exagérés — on appelait cela rester fidèle à la nature, — mais cette maquette a ensuite reçu le type caractéristique du « tribun sévère » que nous montrent sur d'autres « maquettes » les bustes d'Eschine et de Lysias à Naples. Vérité vivante certes, mais telle que l'homme antique la sentait : typique et impersonnelle. C'est parce que nous avons vu le résultat avec *nos* yeux que nous ne l'avons pas compris.

13

Dans la peinture à l'huile depuis la fin de la Renaissance, on peut mesurer avec sûreté la profondeur d'un artiste au contenu de ses portraits. C'est là une règle qui ne souffre guère d'exception. Toutes les figures d'un tableau, qu'elles soient seules, en scène,

en groupe, en masse [1], sont par leur sentiment fondamental physionomique des *portraits*, peu importe qu'elles soient destinées à être telles ou non. L'artiste individuel n'avait pas le choix. Rien de plus instructif à cet égard que de voir comment le nu lui-même, entre les mains de l'homme réellement faustien, se change [2] en étude de portrait. Soient deux maîtres allemands comme Lucas Kranach et Tilmann Riemenschneider, que cette théorie n'avait pas touchés et qui œuvraient avec une naïveté parfaite, par opposition à Dürer, dont la tendance aux spéculations esthétiques devait aboutir à le rendre déférent aux tendances étrangères. Dans leurs nus — très rares — ils s'avèrent entièrement incapables de porter l'accent de leur œuvre sur la corporéité immédiatement présente et limitée par le plan. Le sens du phénomène humain, donc de l'œuvre entière, reste concentré régulièrement sur la tête, il reste physionomique, non anatomique, ce qui est vrai aussi de la Lucrèce de Dürer, malgré sa volonté de direction différente et en dépit de toutes ses études italiques. Un nu faustien — est en soi-même une contradiction. De là mainte tête caractéristique sur un nu malheureux, tel ce Job de la vieille plastique cathédralesque française. De là le tourmenté, le forcé, le vague et le bizarre qui caractérisent maints essais, trahissant trop clairement le sacrifice consenti à l'idéal gréco-romain par l'intelligence, non par l'âme de l'artiste. Il n'y a plus, dans toute la peinture post-léonardienne, d'œuvre importante et significative dont on puisse dire qu'elle représente l'être euclidien d'un corps nu. Quiconque nommerait Rubens ici, pour établir une relation quelconque entre la dynamique effrénée de ses corps bouffis et l'art de Praxitèle ou même de Scopas, prouverait qu'il ne le comprend pas. Car c'est justement cette sensualité magnifique qui l'éloigna de la *statique* corporelle de Signorelli. Si jamais artiste a mis dans la beauté des corps nus un maximum de *devenir*, un maximum d'*histoire* de cette floraison et de cette luxuriance des corps, un maximum de rayonnement d'un infini intérieur entièrement non hellénique : ce fut Rubens. Comparez à ses têtes de cheval, dans la Bataille des Amazones, celles de la frise du Parthénon et vous sentirez encore l'antithèse profondément métaphysique dans la conception du même élément d'un phénomène. Chez lui — pour rappeler de nouveau l'opposition entre la mathématique faustienne et apollinienne — le corps n'est pas grandeur, mais fonction : ce n'est pas la structure extérieure régulière et significative, mais l'abondance de vie intérieure circulant en lui qui est le motif et qui s'unit dans le Jugement dernier, où les corps deviennent des flammes, avec l'émotion de l'espace cosmique; cette synthèse entièrement non-antique n'est pas non plus étrangère aux portraits des nymphes de Corot, où les figures sont en train de se volatiliser en passant à l'état de taches colorées, de réflexes de l'espace infini. Tel n'était pas le sens de l'acte antique.

1. Les paysages baroques même se développent en passant d'une collection d'arrière-plans à des portraits de régions déterminées, dont on décrit l'*âme*. Ils prennent des *visages*.
2. On pourrait dire que l'art portraitiste hellénistique est un cas opposé.

Il ne faut pas confondre non plus l'idéal formel grec — celui d'un être plastique achevé en soi — avec la simple représentation, par un virtuose, de beaux corps comme on en trouve sans cesse depuis Giorgione jusqu'à Boucher et qui représentent la vie charnelle bienheureuse, peintures de genre exprimant simplement, comme dans la Femme au manteau de Rubens, une sensualité sereine, et s'opposant hautement à l'ethos supérieur des actes antiques en ce qu'elles restent loin derrière le poids symbolique de l'œuvre [1].

Ces peintres — distingués — ne parviennent en conséquence au sublime ni dans leurs portraits, ni dans leurs représentations des profonds espaces cosmiques par le moyen du paysage ; leur perspective du brun et du vert manque de « religion », d'avenir, de destin. Ils ne sont maîtres que dans les limites de la *forme élémentaire,* où leur art tout entier s'épuise à la réaliser. Ce sont eux qui constituent la véritable substance historique de l'évolution d'un grand *art.* Mais lorsqu'un grand *artiste* dépasse cette forme pour atteindre à cette autre, qui embrasse l'âme et le sens de l'univers tout entier, dans l'antiquité il lui *fallait* aboutir à la représentation parfaite du corps nu, dans l'art nordique il n'avait *pas ce droit.* Rembrandt n'a jamais peint un nu dans ce sens tout extérieur ; chez Léonard, le Titien, Velasquez et, parmi les modernes, chez Menzel, Leibl, Marées, Manet, ces peintures sont en tout cas bien rares — et elles représentent toujours, si j'ose dire, des corps *paysagistes.* Le portrait demeure donc la pierre de touche infaillible [2].

Mais des maîtres comme Signorelli, Mantegna, Botticelli, et même Verrocchio, ne se mesureraient jamais au niveau de leurs portraits. La statue équestre de Cangrande en 1330 est un portrait dans un sens beaucoup plus élevé que le Bartolommeo Colleoni. Les portraits de Raphaël, dont les meilleurs sont dus à l'influence du Vénitien Sébastien del Piombo, comme celui du pape Jules II, pourraient être entièrement passés sous silence dans l'appréciation de son œuvre. Le portrait n'acquiert de poids qu'à partir de Léonard. Il y a une contradiction subtile entre la technique de la fresque et la peinture portraitiste. Le doge Loredan, de Giovanni Bellini, est en effet le premier portrait à l'huile. Ici aussi, le caractère Renaissance se révèle comme une révolte contre l'esprit faustien d'Occident. L'épisode de Florence signifie la tentative pour substituer le nu, comme symbole de l'homme, au portrait de style gothique — non par conséquent au portrait idéal bas-antique, que l'on connaissait parfaitement par les bustes des Césars. Logiquement, l'art Renaissance tout entier aurait dû manquer de traits physionomiques. Néanmoins, le fort courant en profondeur de la volonté faustienne conserve une tradition gothique jamais interrompue,

1. Rien ne peut marquer plus clairement la décadence de l'art occidental depuis le milieu du XIXe siècle que cette niaise et vulgaire peinture de genre ; elle a complètement perdu le sens plus profond de l'étude du nu et la signification du motif.

2. Il y a là une perte pour Rubens et, parmi les modernes, surtout pour Böcklin et Feuerbach ; tandis qu'il y a gain pour Goya et Daumier et, en Allemagne, surtout pour Oldach, Wasmann, Rayski et maint autre artiste oublié du début du XIXe siècle ; Marées est parmi les plus grands de tous.

non seulement dans les petites villes et écoles de l'Italie centrale, mais même dans l'instinct des grands peintres. La physionomie spécifiquement gothique s'assujettit l'élément même du corps méridional nu, si étranger pour elle. Nous voyons se développer, non pas des corps qui nous parlent par la statique de leurs contours, mais un *jeu du visage* dont nous remarquons le mouvement partant de la face et se répandant à travers toutes les parties du corps; l'œil exercé du connaisseur distingue dans ce jeu physionomique une identité profonde avec le *vêtement gothique* que celui-ci introduit précisément dans la *nudité* toscane. Elle est une enveloppe, non une limite. Les figures nues et calmes de Michel-Ange à la chapelle médicéenne sont tout entières encore le visage et le langage d'une *âme*. Mais ce sont avant tout les têtes, peintes ou modelées, qui deviennent toutes des portraits, même celles des dieux et des saints. Tous les portraits d'A. Rossellino, de Donatello, de Benedetto da Majona, de Mino da Fiesole s'apparentent avec l'esprit de Van Eyck, de Memling et des vieux maîtres rhénans jusqu'à s'y confondre. J'affirme qu'il n'y a ni ne peut y avoir en général de portrait proprement Renaissance, si l'on entend par là la concentration sur une même figure de la même pensée artistique, qui distingue la cour du Palazzo Strozzi de la Loggia dei Lanzi et de Perugino de Cimabue. Dans l'architectonique, une création antigothique restait possible, malgré le peu d'esprit apollinien qu'elle pouvait avoir; dans le portrait, qui était déjà comme genre un symbole faustien, cette possibilité n'existait point. Michel-Ange s'est dérobé à ce devoir. Dans sa poursuite passionnée d'un idéal plastique, il eût vu dans cette tâche un abaissement. Son buste de Brutus est aussi peu un portrait que son Giuliano di Medici, dont Botticelli a fait un portrait réel, donc une œuvre expressément gothique. Les têtes de Michel-Ange sont des allégories du style baroque commençant et ne peuvent être comparées qu'extérieurement même avec certaines œuvres hellénistiques. On a beau vanter le buste d'Uzzano par Donatello, œuvre la plus importante peut-être de ce milieu et de ce temps, on n'en reconnaîtra pas moins qu'elle mérite à peine une mention devant les portraits des Vénitiens.

Il est digne de remarque que cette domination, au moins désirée, du portrait gothique par le nu antique — de la forme profondément historique et biographique par une forme pleinement ahistorique — apparaît comme la sœur d'une décadence contemporaine de la capacité d'auto-examen et de confession artistique au sens gœthéen. Aucun homme Renaissance authentique ne connaît de développement intérieur. Il était capable de vivre tout entier en dehors. Ce fut la chance du quattrocento. Entre la Vita nuova de Dante et les sonnets de Michel-Ange, il n'existe aucune confession poétique, aucun portrait de soi jouissant d'un certain rang. L'artiste et l'humaniste renaissants sont les seuls occidentaux pour qui le mot d'isolement est un mot creux. Leur vie est achevée à la lumière de l'être *courtois*. Leurs sentiments et leurs sensations sont populaires, exempts de honte et de désappointement secret. La vie des grands Hollandais contemporains s'achevait

au contraire à l'ombre de leurs œuvres. Peut-on ajouter que l'*Etat aussi, par conséquent*, cet autre symbole des lointains historiques, du souci, du temps, de la réflexion, disparaît de l'atmosphère Renaissance depuis Dante jusqu'à Michel-Ange ? Dans l' « inconstante Florence », que tous ses grands citoyens ont raillée amèrement et dont l'incapacité politique, comparée aux autres formes d'Etat d'Occident, touche à la bizarrerie ; dans tous les lieux où l'esprit antigothique — c'est-à-dire en l'espèce, *antidynastique* — déploie dans l'art et la vie publique une activité vivante, sous la figure des Médicis, des Sforzas, des Borgias, des Malatestas et des Républiques libertines, c'est une indigence vraiment hellénique qui prenait la place de l'Etat. Seule la ville où la plastique ne trouva *pas* de refuge, où la musique méridionale élut domicile, où le gothique et le baroque furent en contact dans la peinture à l'huile de Giovanni Bellini et où la Renaissance demeura un objet d'amateurs occasionnels, posséda à côté du portrait une diplomatie subtile et la volonté de durée politique ; et cette ville était Venise.

14

La Renaissance est fille de l'entêtement. Aussi manque-t-elle de profondeur, d'étendue et d'assurance dans ses instincts plastiques. C'est la seule époque qui fût plus conséquente dans la théorie que dans l'action. Elle fut aussi tout à l'opposé du gothique et du baroque, la seule époque où le vouloir formulé théoriquement précéda le pouvoir et trop souvent l'éclipsa. Mais le groupement forcé d'arts particuliers autour d'une plastique antiquisante ne pouvait pas modifier ces arts dans les dernières racines de leur être. Il n'occasionna qu'un appauvrissement de leurs possibilités intérieures. Les natures d'étendue moyenne trouvaient suffisant le thème Renaissance. Il va même au-devant de leurs désirs en raison de la clarté de sa conception, et c'est pourquoi l'on n'y rencontre point cette lutte gothique avec des problèmes trop puissants et informes, qui caractérise les écoles rhénanes et néerlandaises. La facilité et la clarté qui séduisent ne reposent pas le moins du monde sur la tactique, qui consiste à esquiver la résistance plus profonde par une règle simpliste. Pour des hommes ayant l'intériorité d'un Memling ou la puissance d'un Grünewald, s'ils étaient nés dans le ressort de ce monde formel toscan, cela fût devenu une fatalité. Ils ne pouvaient pas arriver en lui ou par lui, mais seulement contre lui, au développement de leurs forces. Nous ne sommes portés à surestimer l'humanité des peintres renaissants que parce que nous n'y découvrons aucune faiblesse de forme. Mais dans le gothique et le baroque, un artiste de très grande envergure remplit sa mission en approfondissant et perfectionnant leur langage ; dans la Renaissance, il était obligé de le détruire.

C'est le cas de Léonard, Raphaël et Michel-Ange, seuls artistes tout à fait grands de l'Italie depuis les temps de Dante. N'est-il pas étrange qu'entre les maîtres gothiques d'une part, qui ne furent

rien d'autre dans leur art que des ouvriers silencieux et qui arrivèrent cependant à la perfection, en demeurant au service de ces conventions et à l'intérieur de leurs limites et, d'autre part, les Vénitiens et les Hollandais de 1600, qui ne furent également que des ouvriers, ces trois hommes se soient dressés, non seulement peintres ou sculpteurs, mais philosophes, et philosophes par nécessité, qui, outre toutes les espèces possibles de l'expression artistique, s'occupèrent également de mille autres choses, éternels agités et insatisfaits, qui cherchent à sonder jusque dans sa racine la nature et le but de leur existence — qu'ils ne trouvaient donc pas dans les conditions mentales de la Renaissance ? Ces trois grands hommes ont essayé chacun dans sa manière, chacun dans un égarement tragique qui lui est propre, d'être antiques au sens théorique médicéen, et chacun à un point de vue différent a détruit ce rêve : Raphaël la grande ligne, Léonard le plan, Michel-Ange le corps. En eux l'âme égarée revient à son point de départ faustien. Ils *voulaient* la mesure au lieu de la relation, le dessin au lieu de l'action atmosphérique, le corps euclidien au lieu de l'espace pur. Mais une plastique statique euclidienne était alors inexistante. Elle n'était possible qu'une fois : à Athènes. Une musique secrète est toujours et partout sensible. Toutes leurs formes ont de l'émotion et une tendance aux lointains et à la profondeur. Ils suivent tous la voie qui mène à Palestrina au lieu de Phidias, de même qu'ils viennent tous de la musique silencieuse des cathédrales au lieu des ruines romaines. Raphaël rêvait déjà de l'art de Rembrandt et de Bach. Plus on s'acharne à réaliser l'idéal de ce temps, plus il devient incoercible.

Par conséquent, le gothique et le baroque sont quelque chose qui *est*. La Renaissance reste un idéal qui plane au-dessus du vouloir d'un temps, inaccessible comme tous les idéals. Giotto *est* un artiste gothique et le Titien *est* un artiste baroque. Michel-Ange *voulut* être un artiste Renaissance, mais il ne réussit pas. Ce seul fait qu'en dépit de toute l'ambition de sa plastique, la peinture prit une prépondérance indiscutée, et d'ailleurs en se soumettant aux conditions de la perspective spatiale du Nord, prouve la contradiction inhérente entre le désir et la réalisation. La belle proportion, la règle claire, par conséquent l'élément antique désiré, donnaient dès 1520 une impression de sécheresse et de formule abstraite. Michel-Ange s'accordait à dire avec d'autres que sa corniche du palais Farnèse, par laquelle il a gâché, du point de vue Renaissance, la façade Sangallo, dépassait de beaucoup les œuvres des Grecs et des Romains.

Comme Pétrarque le premier, Michel-Ange fut le dernier homme de Florence qui eut pour l'antique une affection passionnée, mais il ne l'était déjà plus tout à fait. Le christianisme franciscain de Fra Angelico, avec sa douceur subtile, ses aspirations utopiques, sa calme résignation, auquel reste redevable, beaucoup plus qu'on ne le croit, la pureté des œuvres Renaissance mûres[1], touchait alors

1. La même « noble simplicité et calme dignité », pour parler comme nos classiques allemands, donne aussi aux édifices romans de Hildesheim, de Gernrode, de Paulinzella, de Hersfeld, une impression si antique. Beaucoup d'éléments que

à sa fin. L'esprit majestueux de la contre-réforme, lourd, ému et magnifique, se révèle dans les chefs-d'œuvre de Michel-Ange. Il y a quelque chose qu'on appelait alors antique et qui n'était qu'une forme sublime du sentiment cosmique germano-chrétien. Il a déjà été fait mention de l'origine syrienne du motif favori chez les Florentins, l'union de l'arc à plein cintre avec la colonne. Mais il faut comparer en outre les chapiteaux pseudo-corinthiens du xve siècle avec ceux des ruines romaines que l'on connaissait. Michel-Ange fut seul ici à ne pas tolérer de demi-mesure. Il voulait de la clarté. Pour lui, le problème de la forme était un problème religieux. Il s'agissait chez lui, et chez lui seul, de tout ou de rien. Ainsi s'expliquent la lutte effrayante et solitaire que menait cet homme, le plus infortuné peut-être dans le sein de notre art, le fragmentaire, le tourmenté, l'insatiable, le terrible de ses formes, qui inquiétaient les contemporains. Une fraction de son être l'attirait vers l'antiquité, et donc vers la plastique. On sait l'action exercée sur lui par le groupe du Laocoon récemment découvert. Nul n'a avec plus d'honnêteté cherché à découvrir, par l'art du ciseau, la voie d'un monde enseveli. Tout ce qu'il a créé était plastiquement conçu en ce sens unique, qu'*il fut seul* à représenter. « Le monde représenté dans le grand Pan », ce monde que Gœthe avait voulu montrer dans son deuxième Faust en introduisant Hélène, monde apollinien dans sa présence grandiose, sensible et corporelle — voilà ce que nul autre que lui n'a voulu fixer ainsi de toutes ses forces dans un être artistique, au moment où il peignait le plafond de la chapelle sixtinienne. Tous les moyens de la fresque, la grande ligne, les plans grandioses, le contact serré des formes nues, la plasticité de la couleur sont ici pour la dernière fois portés au paroxysme, afin que le paganisme — au sens renaissant suprême — y retrouve sa liberté. Mais la seconde âme de l'artiste, âme gothico-chrétienne de Dante et de la musique des espaces lointains, qui parle avec une clarté suffisante dans la disposition métaphysique de ses esquisses, opposait une résistance.

Michel-Ange a essayé pour la dernière fois, toujours et sans cesse, de mettre toute la surabondance de sa personnalité dans le langage du marbre, dans le matériau euclidien qui lui refusait ce service. Car il prenait en face de la pierre une attitude différente de celle d'un Grec. La statue ciselée résiste déjà, rien que par sa manière d'être, à un sentiment cosmique qui cherche dans les œuvres d'art une *découverte* au lieu d'une *possession*. Pour Phidias, le marbre est une matière cosmique qui aspire à prendre une forme. La légende de Pygmalion explique toute l'essence de cet art apollinien. Pour Michel-Ange, ce marbre était l'ennemi qu'il domptait, le cachot dont il lui fallait libérer ses idéals, comme Siegfried délivra

Brunellesco voulait atteindre le premier dans ses cours palatines se trouvent précisément dans les ruines du couvent de Paulinzella. Mais le sentiment créateur fondamental qui présida à la formation de ces édifices a été transféré par nous d'abord sur notre représentation de l'être antique, au lieu de l'en avoir reçu directement. Une paix *infinie* et une *amplitude* du sentiment du repos en Dieu, qui caractérisent toute œuvre florentine, pour autant qu'elle ne révèle pas l'entêtement gothique d'un Verrocchio, n'offrent de parenté d'aucune sorte avec la *σωφροσύνη* d'Athènes.

Brünhild. On sait avec quelle passion il attaquait le bloc de marbre brut. Il ne le rapprochait pas de tous les côtés de la forme qu'il voulait lui donner. Il ciselait dans la pierre comme dans un espace et en tirait une figure en extrayant du bloc, d'abord entamé de front, la matière couche par couche, et en creusant en profondeur, tandis que se dégageaient peu à peu de la masse les proportions des membres. L'angoisse cosmique éprouvée devant le devenu, devant la mort, qu'on veut bannir par une forme agitée, ne peut pas être exprimée avec plus de clarté. Aucun autre artiste d'Occident n'observe en face de la pierre comme symbole de la mort une attitude aussi intérieure et en même temps aussi énergique, attitude prise en face du principe hostile dans la pierre que sa nature démonique cherchait sans cesse à dominer, soit qu'il en tirât des statues à coups de ciseau, soit qu'il en élevât ses édifices grandioses par entassement[1]. Il est le seul sculpteur de son temps pour qui le marbre *seul* venait en question. La fusion du bronze qui autorisait un compromis avec les tendances picturales, et dont il fut éloigné pour cette raison même, était beaucoup plus proche des autres artistes de la Renaissance et des Grecs moins opiniâtres.

Mais le sculpteur antique fixait dans la pierre une attitude corporelle momentanée. L'homme faustien en est tout à fait incapable. De même que dans l'amour, il ne trouve pas d'abord l'acte sensuel d'union entre l'homme et la femme, mais le grand amour de Dante et par-delà cet amour l'idée de la mère soucieuse, de même en est-il ici. L'érotique de Michel-Ange — celle de Beethoven — était non antique au possible : elle se plaçait sous l'angle de l'éternité et du lointain, non de la sensualité et de l'instant fugitif. Dans les nus de Michel-Ange — sacrifice fait à son idole hellénique — l'âme nie la forme visible et la dépasse en tonalité. L'une veut l'infini, l'autre la mesure et la règle ; la première veut lier le présent au futur, la deuxième s'enfermer dans le présent. L'œil antique absorbe la forme plastique en soi ; Michel-Ange au contraire voyait avec les yeux de l'esprit et écartait le langage visuel de la sensibilité immédiate. Et il finit par anéantir les conditions de cet art. Le marbre devint trop pauvre pour sa volonté plastique. Michel-Ange rompt avec la sculpture et passe à l'architecture. Dans sa vieillesse, lorsque son ciseau ne façonnait plus que des fragments barbares, comme la madone Rondanini, et qu'il n'extrayait plus guère ses statues de la matière brute, la tendance *musicale* de l'artiste se fit jour. Finalement, la volonté d'une forme contrepointique finit par ne plus pouvoir être maîtrisée chez lui et,

1. On n'a jamais remarqué l'attitude triviale qu'observent, en face du marbre, les quelques rares sculpteurs après lui. On ne la sentira que par comparaison avec l'attitude profondément intérieure que prennent les grands musiciens en face de leur instrument favori. Je rappellerai l'histoire du violon de Tartini, qui se brisa à la mort du maître. Il y en a des centaines d'autres semblables. Pendant faustien à la légende de Pygmalion. On me permettra aussi d'attirer l'attention sur le maître de chapelle Kreisler, chez E. T. A. Hoffmann, dont la figure est digne d'être à côté de Faust, de Werther et de Don Juan. Pour sentir la valeur symbolique de ce personnage, il faut le comparer avec les figures théâtrales de la peinture romantique contemporaine, qui n'ont avec l'idée de la peinture aucune espèce de rapport. Un peintre *est absolument incapable*, et cela juge les romans d'artistes du XIXe siècle, de représenter le destin de l'art faustien.

par une déception très profonde de l'art auquel il avait dévolu sa vie, son besoin d'expression éternellement inassouvi brisa la règle architectonique de la Renaissance et créa le baroque romain. Au rapport de la matière et de la forme, il substitua la lutte entre la force et la masse. Il réunit les colonnes en faisceaux ou les resserre en niches ; il sépare les étages par de puissants pilastres ; la façade prend un aspect houleux et serré ; la mesure cède à la mélodie ; la statique à la dynamique. La musique faustienne s'était asservi de cette manière le premier parmi les autres arts.

Avec Michel-Ange, l'histoire de la plastique occidentale est achevée. Ce qui vient après lui, ce sont des méprises et des réminiscences. Son héritier légitime est Palestrina.

Léonard parle un autre langage que ses contemporains. Pour l'essentiel, son esprit touchait au siècle suivant, et rien ne le liait, comme Michel-Ange, de toutes les fibres de son cœur, à l'idéal formel toscan. Lui seul n'avait ni l'ambition d'être sculpteur, ni celle d'être architecte. Il ne faisait plus ses études anatomiques — étrange égarement de la Renaissance pour se rapprocher du sentiment hellénique de la vie et de son culte du plan corporel extérieur ! — comme Michel-Ange, à cause de la plastique; il n'étudiait plus l'anatomie *topographique* des plans antérieurs et de surface, mais la *physiologie* à cause de ses secrets internes. Michel-Ange voulait condenser la signification totale de l'existence humaine dans le langage du corps visible; les esquisses et les projets de Léonard révèlent le contraire. Son sfumato très admiré est le premier signe d'une négation des limites corporelles en faveur de l'espace. C'est ici l'origine de l'impressionnisme. Léonard commence par le dedans, le mental spatial, non par les lignes du contour bien mesuré, et il finit — quand toutefois il le fait et ne laisse pas ses tableaux inachevés — par répandre la substance colorée comme un souffle sur la conception de l'image incorporelle proprement dite, absolument indescriptible. Les tableaux de Raphaël se décomposent en « plans », où se répartissent des groupes harmonieux, et un arrière-plan limite l'ensemble avec beaucoup de mesure. Léonard ne connaît que l'espace unique, vaste, éternel, dans lequel on voit pour ainsi dire ses figures planer. Le premier donne dans le cadre de l'image une somme d'objets individuels et proches, le second un segment de l'infini.

Léonard a découvert la circulation du sang. Ce qui l'y amena n'est point un sentiment Renaissance. Le cours de ses idées le détache de la sphère entière de ses contemporains. Ni Michel-Ange ni Raphaël n'y auraient abouti, car l'anatomie des peintres ne considérait que la forme et la position, non la fonction des parties. Elle était, mathématiquement parlant, stéréométrique et non analytique. N'a-t-on pas trouvé l'étude des *cadavres* suffisante pour exécuter de grandes scènes picturales ? Mais cela voulait dire une sujétion du devenir en faveur du devenu. On appela les morts au secours pour rendre l'ἀταραξία antique accessible à la force plastique du Nord. Mais Léonard recherche la *vie* du corps comme Rubens, non le corps en soi comme Signorelli. Il y a dans sa découverte une

parenté profonde avec la découverte contemporaine de Colomb ; c'est la victoire de l'infini sur la limite matérielle du présent et du tangible. Quel Grec a-t-il jamais trouvé du goût à ces sortes de choses ? Il ne se souciait pas plus de l'intérieur de son organisme que des sources du Nil. Tous deux eussent remis en question la conception euclidienne de son existence. Le baroque est, au contraire, *la véritable époque des grandes découvertes*. Rien que ce mot annonce déjà quelque chose de brusquement non antique. L'homme antique se gardait bien de soulever le voile, le lien corporel, par la main ou par la pensée, à ce qui est cosmique à un titre quelconque. Mais cela est précisément l'instinct propre d'une nature faustienne. Presque en même temps et, au fond, d'une signification complètement identique, eurent lieu les découvertes du nouveau monde, de la circulation sanguine et du système cosmique copernicien, un peu plus tôt celle de la poudre à canon, par conséquent, des armes à longue portée, et de l'imprimerie, donc de la télégraphie.

Léonard était inventeur des pieds à la tête. Là s'épuise sa nature. Pinceau, ciseau, scalpel, crayon d'ardoise, compas avaient pour lui une seule et même signification... celle que la boussole avait pour Colomb. Lorsque Raphaël colorait un dessin sur un plan aux contours tranchés, chaque coup de pinceau affirmait le phénomène corporel. Voyez au contraire les esquisses au crayon rouge et les arrière-plans chez Léonard : chaque trait y découvre des secrets atmosphériques. Il fut aussi le premier à réfléchir aux problèmes d'aviation. Voler, se libérer de la terre, se perdre dans la vastitude de l'espace cosmique, n'est-ce pas faustien au suprême degré ? Nos rêves même en sont remplis. N'a-t-on jamais remarqué que la légende chrétienne dans la peinture d'Occident devint une merveilleuse transfiguration de ce motif ? Toutes ces ascensions au ciel chez les peintres, ces descentes aux enfers, le planement au-dessus des nuages, le ravissement bienheureux des anges et des saints, la touchante Liberté qui délivre de toutes les pesanteurs terrestres sont des symboles du vol de l'âme faustienne entièrement étrangers au style byzantin.

15

La transformation de la fresque Renaissance en peinture à l'huile vénitienne est un fragment d'*histoire mentale*. Ici toute connaissance est subordonnée aux traits les plus délicats et les plus cachés. Dans presque tous ces tableaux, depuis les « Deniers de César », de Masaccio à la chapelle Brancacci, jusqu'à la « Remise des clés » du Perugino, en passant par les fonds qui planent dans les portraits de Federigo et de Bastia d'Urbino par Piero della Francesca, l'idéal de la fresque est en lutte avec la forme nouvelle qui presse. L'évolution picturale de Raphaël, lors de son travail aux *stanze* du Vatican est à peu près le seul exemple synoptique. La fresque florentine recherche la réalité dans des objets individuels et en donne une somme au sein de l'encadrement architectonique.

La peinture à l'huile n'admet comme total, avec une sûreté d'expression croissante, que l'étendue, et chaque objet n'en est que le représentant. Le sentiment cosmique faustien créa la nouvelle technique pour soi. Il rejeta le style géométrique comme il renonça à la géométrie des coordonnées du temps d'Oresme. Il transforma la perspective linéaire, liée aux motifs architectoniques, en une perspective purement atmosphérique qui porte sur des différences impondérables de tonalité. Mais la position artificielle de l'art Renaissance tout entier, son incompréhension de sa propre tendance plus profonde, l'impossibilité de réaliser le principe antigothique, compliquèrent et obscurcirent la transition. Chacun l'a essayée à sa manière. Tel artiste peint avec des couleurs à l'huile sur le mur humide. La Cène de Léonard est pour cette raison vouée à la mort. D'autres peignent des toiles comme si elles étaient des fresques. C'est le cas de Michel-Ange. Des essais hardis, des pressentiments, des défaites, des renonciations ne sont pas rares. La lutte entre la main et l'âme, entre l'œil et l'outil, entre la forme voulue par l'artiste et celle voulue par son époque reste toujours la même — celle entre la plastique et la musique.

Ici enfin, nous comprenons l'esquisse gigantesque conçue par Léonard, son Adoration des rois mages aux Offices de Florence, tentative la plus audacieuse de la peinture Renaissance. Jusqu'à Rembrandt, pareille tentative n'a jamais été même soupçonnée. Par delà toute mesure optique, par delà tout ce qu'on nommait alors dessin, contour, composition, groupe, il veut appréhender l'adoration de l'éternel espace, dans lequel tous les corps planent, comme les planètes dans le système copernicien, comme les tons d'une fugue d'orgue chez Bach dans le crépuscule des vieilles églises, image d'une telle dynamique des lointains que les limites des possibilités techniques l'obligèrent à demeurer à l'état de torso.

Dans la Madone sixtinienne, Raphaël résume la Renaissance tout entière par la ligne du contour, qui absorbe le contenu intégral de l'œuvre. C'est la *dernière grande ligne* de l'art occidental. Son intériorité grandiose, qui porte au paroxysme la contradiction secrète avec la convention, a fait de Raphaël le moins bien compris des artistes de la Renaissance. Il ne luttait pas avec des problèmes. Il ne les soupçonnait même pas. Mais il portait l'art jusqu'à leur seuil, où la décision ne pouvait plus être différée. Il mourut après avoir accompli ce qu'il y avait de suprême *au sein* du monde formel de cet art. A la foule il paraît superficiel. Elle ne sentira jamais ce qui est vivant dans ses esquisses. Mais a-t-on bien remarqué les légères nuées matinales qui, se transformant en têtes d'enfants, entourent la figure qui les dépasse ? Ce sont les générations futures, que la Madone appelle à la vie. Ces nuages transparents apparaissent aussi avec le même sens dans la scène finale et mystique du second Faust. C'est précisément la répulsion, l'impopularité au plus beau sens du terme, qui implique ici la domination intérieure du sentiment Renaissance en soi. On comprend Perugino du premier coup d'œil, Raphaël est seulement censé compris. Bien que ce soit d'abord précisément la ligne, élément du dessin, qui annonce une tendance

antique, elle baigne cependant dans l'espace, supraterrestre, beethovénienne. Raphaël est dans cette œuvre plus ésotérique que n'importe quel autre, beaucoup plus même que Michel-Ange, dont le vouloir s'explique par le fragmentaire de ses travaux. Fra Bartolommeo était encore maître absolu de la ligne du contour matérielle; elle est toute au premier plan; sa signification s'épuise dans la délimitation des corps. Chez Raphaël, elle est muette, elle attend, elle se cache. Elle est tendue à l'extrême, immédiatement menacée de se dissoudre dans l'infini, en espace et en musique.

Léonard se place par-delà la limite. Son projet d'Adoration des rois mages est déjà de la musique. Il y a une signification profonde dans le fait qu'ici, comme dans son Saint Jérôme, il en resta à une première application de couche brune, au « stade rembranesque », le brun atmosphérique du siècle suivant. Pour lui, dans ce stade, l'achèvement suprême et la clarté de l'intention sont atteints. Chaque pas de plus dans son traitement des couleurs, dont l'esprit était alors encore soumis aux conditions métaphysiques du style de la fresque, eût détruit l'âme de l'esquisse. C'est justement parce qu'il avait un avant-goût de la symbolique de la peinture à l'huile dans toute sa profondeur, qu'il reculait devant la fresque des « peintres du fini », qui n'aurait pas manqué d'appauvrir son idée. Ses études de la peinture à l'huile prouvent que la *gravure* à la Rembrandt lui était familière, cet art originaire de la patrie du contrepoint et inconnu à Florence. Seuls les Vénitiens ont atteint, en restant en dehors des conventions florentines, ce qu'il cherchait ici : un monde coloré servant l'espace au lieu des objets.

Pour la même raison — après des essais infinis — Léonard a laissé inachevée la tête de Christ de la Cène. Même pour un portrait selon la grande conception rembranesque, pour une histoire mentale bâtie avec des touches agitées, des lumières et des tons, l'homme de cette époque n'était pas mûr. Mais Léonard seul fut assez grand pour sentir dans cette barrière une restriction du destin. Les autres n'avaient voulu peindre que la tête, comme l'école le leur prescrivait. Léonard, qui fit parler aussi les mains, ici pour la première fois, et d'ailleurs avec une maîtrise physionomique, qui fut parfois atteinte dans la suite, mais jamais dépassée, voulait infiniment plus qu'eux. Son âme se perdait loin dans l'avenir, mais l'homme en lui, l'œil, la main obéissaient à l'esprit de son temps. Il est certain qu'il fut fatalement le plus indépendant des trois. Que de choses ne l'ont même pas effleuré, contre lesquelles se débattait en vain la puissante nature de Michel-Ange ! Les problèmes de la chimie, de l'analyse géométrique, de la physiologie — la « nature vivante » de Gœthe fut aussi la sienne —, de la technique des armes à longue portée lui sont familiers. Plus profond que Dürer, plus audacieux que le Titien, plus ample que n'importe quel contemporain, il est resté le *véritable artiste fragmentaire* [1], mais pour une autre raison que Michel-Ange, artiste plastique attardé, et par opposition à

1. Dans les œuvres Renaissance l'effet produit par le trop-fini est assez souvent celui de la pauvreté. Nous y sentons un manque d'« infini ». Elles ne cachent ni mystère, ni découvertes possibles.

Gœthe, qui avait déjà derrière lui tout ce qui resta inaccessible à l'auteur de la Cène. Michel-Ange voulait ressusciter de force un monde formel décédé, Léonard en sentait un nouveau dans l'avenir, Gœthe avait le pressentiment qu'il n'existait déjà plus. Entre eux s'étendent les trois siècles de la maturité de l'art faustien.

16

Il reste encore à tracer à grands traits l'évolution de l'art occidental. La nécessité la plus intérieure de toute histoire est ici à l'œuvre. Nous avons dit qu'il faut considérer les arts comme des phénomènes primaires. Pour donner un enchaînement à leur évolution, nous n'avons pas à nous occuper des causes et des effets à la manière des physiciens. Nous avons restitué son droit au concept du *destin des arts*. Enfin, nous avons reconnu dans ces arts des *organismes* ayant au sein de l'organisme supérieur d'une culture leur place, leur naissance, leur jeunesse, leur maturité et leur mort *à jamais*.

Avec la fin de la Renaissance — son dernier égarement — l'âme occidentale parvint à la pleine conscience de ses forces et de ses possibilités. Elle a *choisi* ses arts. Une période tardive, baroque ou ionique, doit savoir ce que signifie le langage formel de l'art. De religion philosophique, qu'il était jusqu'à ce stade, l'art devient maintenant une philosophie religieuse. Il devient citadin et laïque. Aux écoles anonymes se substituent les grands maîtres. Au sommet de chaque culture, apparaît le spectacle d'un magnifique *groupe d'arts* bien ordonnés et liés à une unité par le symbole primaire qui leur sert de base. Le *groupe apollinien*, comprenant la céramique, la fresque, le relief, l'architecture des trois ordres de colonnes, le drame attique, la danse, a pour centre la sculpture de la statue nue. Le *groupe faustien* se développe autour de l'idée de l'infini spatial pur. La musique instrumentale en est le centre. D'elle se détachent, comme de menus fils qui en forment la trame et vont dans toutes les directions du langage formel spirituel, la mathématique infinitésimale, la physique dynamique, la propagande jésuite et la dynamique phraséologique de l'époque des lumières, la technique du machinisme moderne, le système bancaire et l'organisation dynastique et diplomatique de l'État, qui constituent une unité gigantesque de l'expression mentale. Commencée par le rythme intérieur de la cathédrale et achevée par Tristan et Parcifal de Wagner, la domination de l'espace infini par l'art a atteint son apogée vers 1550. La plastique est éteinte avec Michel-Ange à Rome à l'heure même où la planimétrie, qui avait jusqu'alors régenté la mathématique, en devint la partie accessoire. En même temps que l'harmonique de Zarlino, la théorie du contrepoint (1558) et la méthode de la basse fondamentale, qui sont toutes deux également originaires de Venise et perspective analytique de l'espace sonore, le calcul infinitésimal, leur frère, commence à faire son ascension.

La peinture à l'huile et la musique instrumentale, qui sont des

arts spatiaux, commencent à régner. *En conséquence,* dans l'antiquité, c'étaient des arts matériels euclidiens, la fresque strictement planimétrique et la statue isolée, qui passèrent en même temps — vers 600 — au premier plan. Et ce sont ces deux sortes de peintures qui, ayant un langage formel plus modéré, plus accessible, arrivèrent *les premières* à maturité. Indiscutablement, la peinture à l'huile remplit la période de 1550 à 1650, comme la fresque et les vases peints avaient rempli le VIe siècle grec. La symbolique de l'espace et celle du corps, exprimées ici par la *perspective,* là par la *proportion,* n'apparaît qu'à titre indicatif dans le langage médiat du tableau. L'image ne pouvant présenter dans les deux cas qu'une illusion du symbole primaire, c'est-à-dire des possibilités de l'étendue, ces arts étaient susceptibles de désigner et d'évoquer, mais non d'épuiser l'idéal de l'antiquité ou de l'Occident. Ils apparaissent comme les premiers degrés de la pyramide finale sur la voie de l'avenir. Plus le grand style approche de sa perfection, plus décisif se fait le besoin d'un langage ornemental avec une impitoyable clarté de sa symbolique. La peinture ne pouvait plus suffire. Le groupe des arts supérieurs subit encore une simplification. En 1670, juste quand Newton et Leibniz eurent découvert le calcul différentiel, la peinture à l'huile atteignit la limite de ses possibilités. Les derniers grands maîtres moururent : Vélasquez en 1660, Poussin en 1665, Frans Hals en 1666, Rembrandt en 1669, Vermeer en 1675, Murillo, Ruysdael et Lorrain en 1682. Pour sentir la régression et la fin d'un art, il suffira de nommer leurs rares successeurs de talent. Watteau, Hogarth et Tiepolo. A la même époque exactement, les grandes formes de la *musique descriptive* avaient aussi vécu leur vie : Heinrich Schütz mourut en 1672, Carissimi en 1674, Purcell en 1695, et avec eux les grands maîtres de la cantate variant à l'infini ses thèmes *descriptifs* par le jeu coloré des voix d'hommes et d'instruments et projetant de véritables tableaux picturaux allant du passage décoratif à l'aimable scène légendaire. Avec Lulli (1687), l'opéra héroïque baroque de Monteverdi est intérieurement épuisé. Il en est de même des espèces de la vieille sonate classique pour orchestre, orgue et trio de cordes, imitant elle aussi les thèmes pittoresques du style fugué. Les formes de la dernière maturité apparaissent ; concerto grosso, suite et sonate à trois parties pour instruments seuls. La musique s'affranchit des restes de corporéité subsistant dans l'accent de la voix humaine. Elle devient absolue. Le thème change, en passant de l'image à une *fonction* fondamentale, dont l'essence est d'évoluer : on ne peut caractériser le style fugué de Bach que par différenciation et intégration infinies. Les bornes-frontières de la victoire de la pure musique sur la peinture sont les Passions de Heinrich Schütz, qu'il a conçues dans sa vieillesse et où le nouveau langage formel apparaît à l'horizon ; ensuite les sonates de dall' Abaco et de Corelli, les oratorios de Haendel et la polyphonie baroque de Bach. Cette musique est désormais l'art faustien, et l'on peut dire que Watteau est un Couperin peintre et Tiepolo un Haendel peintre.

La même évolution s'est accomplie dans l'antiquité, vers 460,

quand Polygnote, le dernier des peintres de fresques, cède à Polyclète et, par lui, à la statuaire libre, l'héritage du style sublime. Jusqu'alors, c'est l'art pur des plans qui a dominé le langage formel de la statue, même encore chez les contemporains de Polygnote, Myron et les maîtres de la frise d'Olympie. L'idéal formel du premier ayant toujours consisté dans la *silhouette chargée de couleurs avec un dessin central*, d'où une différence à peine sensible entre le relief peint et l'image plane, le sculpteur aussi a considéré la *ligne* frontale visible au spectateur comme le véritable symbole éthique, celui du type moral à représenter par la figure. Le tympan d'un temple est une *image* qui demande à être vue à distance nécessaire, exactement comme la figure polychrome rouge de la céramique contemporaine. Avec la génération de Polyclète, la peinture monumentale cède au tableau dans la technique de la couleur à détrempe et de l'encaustique, ce qui signifie que le grand style a cessé de prendre place dans cette espèce d'art. Par le *moulage en rond* des figures, la peinture d'Apollodore a l'ambition de rivaliser avec la sculpture, car il ne s'agit nullement pour elle d'ombre atmosphérique. Et quant à Zeuxis, Aristote déclare expressément que ses œuvres n'avaient pas d'ethos. Cela situe cette aimable et spirituelle peinture à côté de celle de notre XVIIIe siècle. *Toutes deux* manquent de grandeur intérieure et substituent leur langage de virtuose à l'art unique et final représentant l'ornementique supérieure. C'est ce qui rend Polyclète et Phidias contemporains de Bach et de Haendel : ceux-ci libèrent la phrase stricte des méthodes d'exécution picturale, ceux-là affranchissent définitivement la statue de ce qu'elle tenait du relief.

Par cette musique et cette plastique, le but des deux arts est atteint. Une pure symbolique d'une rigueur mathématique est ainsi rendue possible : tel est le sens du canon de Polyclète, cette dissertation sur les proportions du corps humain, et, comme pendant à celui-ci, l'« art de la fugue » et du « piano bien tempéré » de son contemporain Bach. Ces deux arts donnent le maximum de clarté suprême et d'intensité de la forme pure. Que l'on compare seulement au corps des statues attiques le corps sonore de la musique faustienne instrumentale et, dans celui-ci, l'archet ou, chez Bach, le corps agissant à l'unisson avec tout l'instrument à vent; qu'on compare une *figure* de Haydn, motif rythmique dans la trame des voix, avec une figure de Praxitèle qui est celle d'un athlète, mot emprunté à la mathématique et qui montre que ce but maintenant atteint est celui d'une union entre l'esprit artistique et l'esprit mathématique, car le rôle et la signification dernière de leur langage mathématique ont été saisis en même temps, avec une clarté parfaite, par la musique et la plastique, par l'analyse de l'infini et la géométrie euclidienne. On ne peut plus séparer la mathématique du beau et la beauté mathématique. L'espace sonore infini et le corps absolument indépendant du marbre ou du bronze sont une interprétation immédiate de l'étendue. Ils relèvent du nombre-fonction et du nombre-grandeur. Les lois des proportions et de la perspective ne montreront dans la fresque et la peinture à l'huile

que des *indices* de l'élément mathématique. Ces deux arts, qui sont les derniers et les plus stricts, *sont* des mathématiques. Arrivé à ce sommet, l'art faustien ou apollinien a atteint sa perfection.

Avec la fin de la fresque et de la peinture à l'huile, la série dense et serrée des grands maîtres de la plastique et de la musique absolues commence. A Polyclète succèdent Phidias, Paionios, Alcaménès, Scopos, Praxitèle, Lysippe; à Bach et Haendel, Gluck, Stanitz, Bach fils, Haydn, Mozart, Beethoven. Des quantités d'instruments, aujourd'hui disparus depuis longtemps et qui constituent pour l'esprit occidental d'invention et de découverte tout un monde enchanté, font alors leur apparition et apportent au service et à l'agrandissement de l'expression artistique, des sons et des teintes sans cesse renouvelées; alors apparaît aussi cette abondance de formes majestueuses, solennelles, décoratives, légères, ironiques, riantes, éplorées, de la plus rigoureuse structure et que personne ne comprend plus aujourd'hui; alors se manifeste enfin, surtout dans l'Allemagne du XVIIIe siècle, une véritable *culture musicale* qui baigne et remplit la vie entière, que Hoffmann incarna dans le type du maître de chapelle Kreisler et dont on conserve à peine le souvenir.

Enfin, c'est avec le XVIIIe siècle que meurt aussi l'architecture. Elle se fond, se noie dans la musique rococo. Tout ce qu'on a blâmé — pour n'avoir pas compris qu'elle était fille de l'esprit fugué — dans cette merveilleuse et fragile floraison automnale de l'architecture d'Occident, son caractère exagéré, informe, flottant, houleux, resplendissant, brisant l'ordre du plan visuel, tout cela n'est que la victoire du son et de la mélodie sur la ligne et le plan, le triomphe du pur espace sur la matière, la dictature du devenir absolu sur le devenu. Ce ne sont plus des corps architecturaux, ces abbayes, ces châteaux, ces églises, avec leur façade élancée, leur portail et leur cour incrustée de coquillages, leur puissante cage d'escaliers, leurs galeries, leurs salons, leurs cabinets ; mais des sonates, des menuets, des madrigaux, des préludes métamorphosés en pierre ; c'est une musique de chambre en stuc, en marbre, en ivoire, en bois précieux ; des cantilènes de volutes et de cartouches, des cadences de perrons et de faîtes. Le Zwinger de Dresde est le fragment musical le plus achevé de toute l'architecture mondiale, avec ses ornements qui ressemblent au son d'un vieux et sublime violon, allegro fugitivo pour petit orchestre.

L'Allemagne a produit les grands musiciens, *par conséquent aussi* les grands architectes de ce siècle : Poppelmann, Schlüter, Bähr, Neumann, Fischer d'Erlach, Dinzenhofer. Dans la peinture à l'huile elle ne joue aucun rôle, dans la musique instrumentale le rôle décisif.

17

Un mot admis pour la première fois à l'époque de Manet — d'abord avec un sens péjoratif comme baroque et rococo — résume de façon très heureuse la particularité de l'expression faustienne dans l'art, telle que l'avaient forgée peu à peu les conditions de la peinture à l'huile. Je veux parler de *l'impressionnisme*, dont on ne soupçonne pas la portée et le sens plus profond que ce concept devrait avoir. On le fait dériver de la seconde et dernière floraison d'un art qui lui appartient en entier. Qu'est-ce qu'une imitation de l'« impression » ? Sans aucun doute, un pur occidentalisme, quelque proche parent de la conception baroque, et même déjà des fins inconscientes de l'architecture gothique, strictement opposé aux intentions de la Renaissance. Ne désigne-t-il pas la tendance d'un être éveillé à considérer avec une nécessité très profonde le pur espace infini comme la réalité inconditionnée d'un ordre suprême et, « en lui », toutes les figures sensibles comme des réalités conditionnelles et subordonnées ? Tendance qui peut se révéler dans les œuvres d'art, mais dont la manifestation connaît encore des milliers d'autres possibilités. « L'espace est la forme *a priori* de l'intuition », cette formule de Kant ne sonne-t-elle pas comme un programme de ce mouvement, qui commence avec Léonard ? L'impressionnisme est l'inverse du sentiment euclidien de l'univers. Il tend à s'éloigner le plus possible du langage de la plastique pour se rapprocher de la musique. On ne subit pas l'action des objets éclairés réfléchissant la lumière, parce que ces objets existent, mais parce qu'on les considère comme n'existant *pas* « en soi ». Ils ne sont pas non plus des corps, mais des résistances de la lumière dans l'espace et dont le coup de pinceau démasque la pesanteur illusionniste. On reçoit et rend simplement *l'impression* de ces résistances, qui sont considérées dans le calme comme les pures fonctions d'une spatialité de « l'au-delà » (transcendante). On pénètre dans les corps avec la vue intérieure, on lève le charme de leurs limites matérielles, on les sacrifie à la majesté de l'espace. Et avec et sous cette impression, on éprouve une *émotion* infinie de l'élément sensible qui s'oppose de la plus vigoureuse manière à l'ataraxia de la statue et de la fresque. C'est pourquoi il n'existe pas d'impressionnisme hellénique. C'est pourquoi la sculpture antique est l'art qui l'exclut *a priori*.

L'impressionnisme est l'expression large d'un sentiment cosmique, ce qui rend évidente sa pénétration dans la physionomie tout entière de notre culture tardive. Il y a une mathématique impressionniste qui dépasse exprès et avec force les limites optiques : c'est l'analyse depuis Newton et Leibniz. Elle comprend les figures visionnaires des corps numériques, les quantités, les groupes de transformations, les géométries à *n* dimensions. Il y a une physique impressionniste qui, au lieu de corps, « voit » des systèmes de points massifs, unités apparaissant simplement comme le rapport

constant d'activités variables. Il y a une éthique, une tragédie, une logique impressionnistes. Il y a aussi, dans le piétisme, un christianisme impressionniste.

En peinture et en musique, le rôle de l'impressionniste est de créer au moyen de traits, de taches ou de sons, une image dont la substance est inépuisable, un microcosme pour l'œil ou l'oreille de l'homme faustien, c'est-à-dire de vaincre par l'art la réalité de l'espace infini, en le contraignant pour ainsi dire à se manifester au moyen d'une allusion toute fugitive et quasi incorporelle à un objet quelconque. Art de faire mouvoir l'immobile et qu'on n'a jamais tenté une seconde fois. Depuis les œuvres de vieillesse du Titien jusqu'à Corot et à Menzel, la matière vaporeuse tremble et coule sous l'action mystérieuse de la touche, des couleurs et des lumières brisées. Le même but est poursuivi, à la différence de la mélodie proprement dite, par le « thème » de la musique baroque, image sonore résultant de la collaboration de tous les charmes de l'harmonie, de la couleur instrumentale, du tact et du tempo; elle se développe depuis les motifs de la phrase imitative à l'époque du Titien jusqu'au leitmotiv de Wagner et comprend tout un univers de sentiment et de vie réelle. Lorsque la musique allemande atteint son apogée, la poésie lyrique allemande — dans la langue française elle est impossible — s'empare du même art qui, du premier Faust de Gœthe aux dernières poésies de Hölderlin, a produit une série de petits chefs-d'œuvre, longs de quelques vers seulement, qu'on n'a point aperçus encore ni, à plus forte raison, rassemblés. L'impressionnisme est la méthode des plus subtiles découvertes dans l'art. Il répète sans cesse en petit, en miniature, les exploits de Colomb et de Copernic. Aucune autre culture ne possède avec aussi peu de moyens un langage ornemental d'une telle dynamique de l'impression. Chaque point ou trait coloré, chaque son bref et à peine audible, fait découvrir des charmes surprenants et apporte à l'imagination des éléments toujours nouveaux d'énergie créatrice d'espace. Chez Masaccio et Piero della Francesca, l'atmosphère baigne des *corps réels*. Léonard découvre le premier les transitions du *clair-obscur atmosphérique*, les bordures souples, les contours qui s'estompent avec la *profondeur*, les domaines de la lumière et de l'ombre, d'où il n'est plus possible d'isoler des figures individuelles. Enfin Rembrandt fait fondre des objets en pures impressions de couleur, où les figures perdent ce qu'elles ont de spécifiquement humain et agissent en tant que traits ou taches de couleur dans un rythme de profondeur passionné. Et ces lointains signifient aussi l'avenir. L'impressionnisme enchaîne le moment fugitif unique et irréitérable. Le paysage impressionniste n'est ni existence ni continuité, mais un moment fugitif de son *histoire*. De même qu'un portrait rembrandtien ne reconnaît pas le relief anatomique de la tête, mais le *second visage* qu'elle porte, et que par l'ornement de la touche il captive non l'œil, mais le regard, non le front, mais l'expérience vécue, non les lèvres, mais la sensibilité ; de même le tableau impressionniste fait voir en général, au lieu de la nature du plan antérieur, le second visage de celle-ci,

le regard, l'âme du paysage. Qu'il s'agisse du paysage héroïco-catholique de Lorrain, du « paysage intime » de Corot, de la mer, des rives d'un fleuve ou des villages de Cuyps et de Van Goyen, toujours il naît un portrait au sens physionomique du mot, un je ne sais quoi d'unique, sans précédent, voyant le jour pour la première et la dernière fois. La préférence pour le paysage — physionomique, de caractère, — pour un motif, par conséquent, impossible à concevoir dans la fresque et complètement restée inaccessible à l'antiquité, élargit précisément l'art du portrait, qu'elle transporte de l'humanité immédiate à l'humanité médiate, c'est-à-dire à la représentation d'un univers qu'elle considère comme une partie du moi, univers où l'artiste se donne et où le spectateur se retrouve. Car cette nature s'étendant au loin est le reflet d'un *destin*. Cet art a des paysages tragiques, démoniques, riants, tristes, quelque chose dont l'homme des autres cultures n'a aucune idée et pour lequel il n'a pas d'organe. Quiconque mettra en parallèle avec ce monde formel la peinture hellénistique illusionniste prouvera son incapacité à distinguer d'avec une ornementique supérieure une imitation sans âme et une singerie de l'apparence. L'affirmation de Lysippe, rapportée par Pline, selon laquelle cet artiste peindrait les hommes tels qu'il les *voyait*, pourrait en imposer à l'ambition d'un enfant, d'un profane ou d'un sauvage, mais jamais d'un artiste. Le grand style, la signification, la nécessité profonde manquent. Les habitants des cavernes paléolithiques peignaient aussi de cette façon. Mais les peintres hellénistiques pouvaient réellement plus qu'ils ne voulaient. Même les peintures murales de Pompéi et les paysages odysséens de Rome renferment encore un *symbole ;* chacun représente un *groupe de corps*, dont les rochers, les arbres et même, en tant que corps parmi les corps... « la mer » ! Aucune profondeur, mais de l'entassement. Car il faut remplir par quelque chose l'endroit le moins proche. Mais cette nécessité technique n'a rien à voir avec la transfiguration du lointain par l'artiste faustien.

18

J'ai dit que la peinture à l'huile s'est éteinte à la fin du XVIIe siècle, peu après la mort successive de tous les grands maîtres. Mais ne dit-on pas que l'impressionnisme au sens étroit est une création du XIXe siècle ? La peinture a-t-elle donc duré 200 ans de plus, ou bien dure-t-elle encore aujourd'hui ? Ne nous y trompons point. Entre Rembrandt et Delacroix ou Constable, il faut marquer un temps d'arrêt et, malgré toute la parenté de l'exposition et de la technique, ce qui a commencé avec le dernier est très différent de ce qui a fini avec le premier. Quand il s'agit d'art vivant ayant une suprême symbolique, on ne peut pas compter les peintres simplement décorateurs du XVIIIe siècle. Il ne faut pas non plus se tromper sur le caractère *épisodique* de la nouvelle période qui, au delà du XVIIIe siècle, limite de la culture et de la civilisation, pouvait encore

créer l'illusion d'une grande culture picturale. Elle a nommé elle-même son propre thème *pleinairisme* et découvert ainsi avec une clarté suffisante le sens de sa manifestation fugitive. Le *plein air*... est un subterfuge conscient, intellectuel et brutal pour éluder ce qu'on appela tout à coup la « sauce brune » et qui fut, comme on l'a vu, la couleur proprement métaphysique des grands maîtres du portrait. C'est sur elle qu'était fondée la culture picturale des écoles, avant tout de l'école hollandaise, qui disparut sans espoir de retour dans le rococo. Ce brun, symbole de l'infini spatial, qui créait pour l'homme faustien quelque chose de psychique dans l'image, fut considéré tout à coup comme non naturel. Que s'est-il passé? Le changement ne prouve-t-il pas précisément une dérobade de *l'âme*, qui avait trouvé dans cette couleur transfigurée un élément religieux, une marque de sa nostalgie, le sens intégral d'une nature vivante? C'est le matérialisme des villes cosmopolites d'Europe qui a soufflé sur la cendre et provoqué cette brève et étrange arrière-floraison de deux générations de peintres — car tout était encore fini avec la génération de Manet. J'ai appelé couleur catholique de l'espace le vert sublime de Grünewald, de Lorrain, de Giorgione, et couleur du sentiment cosmique protestant le brun transcendant de Rembrandt. Par rapport à ces deux couleurs, on peut nommer irréligieuse [1] la nouvelle échelle des couleurs qui commence maintenant avec le pleinairisme. L'impressionnisme est redescendu des hauteurs de la musique beethovénienne et des espaces planétaires de Kant à la surface de la terre. L'espace pleinairiste est connu et non vécu, observé et non contemplé; il implique un état d'esprit et non un destin; il est l'objet mécanique du physicien et non le monde senti dans la musique pastorale, celui qui est peint dans les paysages de Courbet et de Manet. La prophétie touchante de Rousseau, tragiquement exprimée par le « retour à la nature », s'accomplit dans cet art agonisant. C'est ainsi que de jour en jour, le vieillard « retourne à la nature ». Le nouvel artiste est ouvrier, non créateur. Il juxtapose des couleurs spectrales non brisées. La fine écriture manuscrite et la danse des coups de pinceau cèdent à des habitudes grossières de points, de carrés, de larges masses anorganiques, projetés, mélangés, répandus. A côté du pinceau large et plat, la palette apparaît comme instrument. La couche d'huile sur la toile devient matière à effet et reste par endroits indépendante. Art dangereux, tourmenté, froid, malade, fait pour des nerfs superfins, mais scientifique à l'extrême, énergique en tout ce qui concerne la domination des résistances techniques, simplifié comme un programme, vrai satyre qui se joue de la plus grande peinture à l'huile de Léonard à Rembrandt. Cet art ne pouvait élire domicile que dans le Paris baudelairien. Les paysages argentés

1. En conséquence, en partant du plein air, il était impossible d'aboutir à une peinture religieuse authentique. Le sentiment cosmique qui fonde cette peinture est à tel point irréligieux ou seulement valable pour une « religion rationnelle », que toutes les tentatives sonnent creux et faux malgré leur nombre et leur sincérité (Uhde et Puvis de Chavannes). Il suffit d'un tableau pleinairiste pour profaner immédiatement l'intérieur d'une église et le rabaisser au rang de simple espace à exposition.

de Corot faisaient encore rêver par leurs tons vert grisâtre et bruns à la *mentalité* des vieux maîtres. Courbet et Manet ne conquièrent que l'espace physique, l'espace considéré comme un « fait ». Le profond inventeur, Léonard, cède au peintre expérimentateur. Corot, éternel enfant, Français sans être Parisien, trouvait ses paysages transcendants partout. Courbet, Monet, Manet, Cézanne portraitisent sans cesse une seule et même localité, scrupuleusement, péniblement, sans trop de courage : la forêt de Fontainebleau, les rives de la Seine à Argenteuil, ou cette remarquable vallée près d'Arles. Les paysages prodigieux de Rembrandt sont situés absolument dans l'espace cosmique, ceux de Manet près d'une gare de chemin de fer. Grands-citadins authentiques, les pleinairistes empruntèrent aux plus froids des Espagnols et des Hollandais, Vélasquez, Goya, Hobbema, Frans Hals, la musique de l'espace et — grâce aux paysagistes anglais et plus tard japonais, qui sont des cerveaux intellectuels hautement civilisés — ils la traduisent en empirisme et en science de la nature. Il y a la même différence entre la nature et la science naturelle qu'entre le cœur et le cerveau, la foi et le savoir.

En Allemagne, c'est autre chose. Tandis que la France avait à achever, l'Allemagne avait à rattraper une grande période picturale. Car le style pittoresque de Rottmann, Wasmann, K. D. Friedrich et Runge, jusqu'à Marées et Leibl, suppose tous les facteurs de l'évolution; ils sont à la base de sa technique, et chaque nouvelle école désireuse de cultiver ce style nouveau avait besoin d'une tradition intérieure achevée. Là-dessus reposent la faiblesse et la force de la dernière peinture allemande. Les Français avaient une tradition propre, du baroque primitif à Chardin et à Corot. Entre Lorrain et Corot, Rubens et Delacroix, il existe une chaîne vivante. Mais tous les grands artistes allemands du XVIIIe siècle étaient devenus *musiciens*. La métamorphose de la musique post-beethovénienne en une seconde peinture, sans changer néanmoins sa nature profonde, est un *aspect du romantisme allemand*. N'est-ce pas ici que la musique a eu la plus longue floraison et produit ses fruits les plus savoureux ? Car ces têtes et ces paysages sont une musique secrète, nostalgique. Quelque chose d'Eichendorf et de Mörike se retrouve dans Thoma et Böcklin. Seulement, on avait besoin d'une doctrine pour suppléer au manque de tradition intérieure propre. Tous ces peintres sont allés à Paris. Mais tout en étudiant et en copiant également, comme Manet et ses successeurs, les vieux maîtres de 1670, ils en reçurent des influences toutes nouvelles et toutes différentes de celles des Français, qui n'éprouvaient que des souvenirs de ce qui était dès longtemps partie intégrante de leur art. C'est ainsi que, hormis la musique, l'art plastique allemand — à partir de 1800 — est un phénomène tardif, hâtif, angoissé, embrouillé, indécis sur ses moyens et ses fins. Il n'y avait pas de temps à perdre. Il fallait rattraper en une ou deux générations ce que la musique allemande et la peinture française étaient devenues au cours des siècles. L'art en extinction poussait à la conception dernière qui nécessitait comme dans un rêve un raid

sur le passé entier. D'où de bizarres natures faustiennes montrant, comme Marées et Böcklin, dans tout ce qui relève du problème formel une incertitude tout à fait impossible dans notre musique — pensez à Bruckner — à cause de sa tradition sûre. Cette tragédie est inconnue des impressionnistes français, dont le programme est aussi clair que leur art est plus pauvre. Mais la même chose se passe dans la littérature allemande qui, dès l'époque de Gœthe, voulait dans chacune de ses œuvres fonder quelque chose et était contrainte de l'épuiser. De même que Kleist sentait en lui *à la fois* Stendhal et Shakespeare et voulait forger en unité deux siècles d'art psychologique, en changeant et détruisant à grands efforts désespérés et dans une éternelle insatisfaction ; de même que Hebbel pressait dans *un* type dramatique la problématique tout entière de Hamlet à Rosmersholm ; de même aussi Menzel, Leibl et Marées essayèrent de condenser en une forme unique les vieux et les nouveaux modèles : Rembrandt, Lorrain, Van Goyen, Watteau, Delacroix, Courbet et Manet. Tandis que Menzel anticipe, dans ses petits intérieurs primitifs, sur toutes les découvertes de l'école de Manet et que Leibl réussit mainte œuvre où Courbet avait échoué, le brun et le vert métaphysiques des vieux maîtres deviennent encore une fois dans leurs tableaux l'expression entière d'un événement intérieur. Menzel a *réellement* senti et fait revivre un fragment du rococo prussien, Marées un fragment de Rubens, Leibl avec son portrait de Mme Gedon un peu des portraits de Rembrandt. Le brun d'atelier du XVII[e] siècle avait à côté de lui un second art de substance hautement faustienne : la gravure à l'eau-forte. Rembrandt fut dans les deux arts le premier maître de tous les temps. La gravure a en effet quelque chose de protestant, qui la tient toujours éloignée des peintres catholiques plus méridionaux, ceux de l'atmosphère bleu verdâtre et des Gobelins. En même temps que dernier peintre du brun, Leibl fut aussi le dernier graveur dont les feuilles possèdent cet infini rembranesque, qui fait découvrir au spectateur des mystères toujours nouveaux. Enfin Marées avait la prodigieuse intuition du grand style baroque, que Géricault et Daumier pouvaient enfermer encore dans une forme achevée, mais que lui précisément, parce que *dépourvu* de la force de la tradition occidentale, ne pouvait faire apparaître dans le monde de la peinture.

19

Dans le Tristan, le dernier des arts faustiens est mort. Cette œuvre est la clé de voûte gigantesque de la musique faustienne. Un aussi puissant finale n'a pas été atteint par la peinture. Manet, Menzel et Leibl, dont le pleinairisme a comme ressuscité du tombeau la peinture à l'huile de vieux style, semblent bien petits en comparaison.

L'art antique fut terminé « en même temps » que la plastique de Pergame. Pergame *fait pendant à Bayreuth*. Il est vrai que le fameux

autel même était une œuvre tardive et peut-être non la plus importante de l'époque. Mais toutes les accusations que Nietzsche a formulées contre Wagner et Bayreuth, l'Anneau et Parcifal, peuvent être reproduites dans les mêmes termes, en employant les mots de décadence et de comédie, exactement contre cette plastique dont la géante frise du grand autel — qui est, elle aussi, un « anneau » — nous a conservé un chef-d'œuvre. Même décor théâtral; même point d'appui sur des motifs anciens, mythiques, auxquels on ne croit plus; même action indiscrète exercée par le colossal sur les nerfs, mais aussi même poids, même grandeur et même majesté très conscients, sans que l'on sache pourtant dissimuler complètement un manque de sève intérieure. Certes, le taureau Farnèse et le modèle primitif du groupe Laocoon ont pris naissance dans ce milieu.

Ce qui marque le déclin de la force créatrice, c'est l'absence de forme et de mesure, nécessaires à l'artiste pour produire une œuvre qui ait encore de la rondeur et de l'ensemble. Je n'entends pas par là le seul goût du colossal qui, à la différence du style gothique et du style de la pyramide égyptienne, n'est pas l'expression d'une grandeur intérieure, mais l'illusion de cette même grandeur absente; cet étalage de dimensions *vides* est commun à toutes les civilisations naissantes et domine aussi bien l'autel de Zeus à Pergame que la statue d'Hélios de Charès, dite colosse de Rhodes, les édifices romains de l'époque impériale, ceux du Nouvel Empire d'Egypte et ceux de l'Amérique actuelle. Plus caractéristique est l'arbitraire qui déborde, violente et annihile toutes les conventions séculaires. Ici comme là, on ne pouvait plus souffrir la règle supra-personnelle, la mathématique absolue de la forme, le destin du langage formel de l'art mûri graduellement. Lysippe retarde sur Polyclète, et les auteurs des groupes gaulois sur Lysippe. Même évolution de Bach à Wagner par Beethoven. Les artistes anciens se sentent les maîtres de la grande forme, les artistes tardifs ses esclaves. Praxitèle et Haydn pouvaient dire en toute liberté et sérénité, dans les cadres de la plus stricte convention, ce que Lysippe et Beethoven ne pouvaient réaliser que par la violence. La marque de tout art vivant, harmonie parfaite entre le vouloir, le devoir et le pouvoir, évidence du but et inconscience des moyens de réalisation, unité de l'art et de la culture : tout cela est du passé. Corot et Tiepolo, Mozart et Cimarosa *régentaient* encore la langue maternelle de leur art. Après eux, on commence à bégayer, mais sans que personne ne le sente, parce que personne ne sait plus parler correctement. Liberté et nécessité étaient jadis identiques. Maintenant, on appelle liberté un manque de discipline. L'époque de Rembrandt et de Bach ne concevait pas même le spectacle trop fréquent chez nous d'un « échec dans sa propre voie ». Le destin de la forme vivait dans la race et l'école, non dans les tendances privées des individus. Sous l'impulsion d'une grande tradition, le petit artiste lui-même arrive à la perfection, parce que l'art vivant le guide, lui et sa tâche tout ensemble. Aujourd'hui, ces artistes sont obligés de vouloir ce qu'ils ne peuvent plus, de travailler, de

calculer, de combiner avec l'intellect, là où l'instinct discipliné est mort. Tous ont vécu cette tragédie. Marées n'a jamais achevé aucun de ses grands projets. Leibl n'osa pas lâcher ses derniers tableaux sans les avoir refroidis et durcis par un incessant surcroît de travail. Cézanne et Renoir laissèrent inachevés la plupart de leurs chefs-d'œuvre, parce qu'ils n'en pouvaient plus malgré tous leurs efforts et toutes leurs fatigues. Manet était épuisé après avoir peint trente tableaux et son « Exécution de l'Empereur Maximilien », où parle à chaque trait une énorme fatigue, comme dans ses autres esquisses, atteint à peine à ce que Goya avait réussi sans peine dans le modèle original, l'exécution du « Trois Mai ». Bach, Haydn, Mozart et mille autres musiciens anonymes du XVIII[e] siècle pouvaient créer des œuvres parfaites dans le labeur rapide de chaque jour. Wagner savait qu'il n'atteindrait le sommet qu'en concentrant son énergie tout entière et en exploitant de la plus scrupuleuse manière ses meilleurs moments d'inspiration artistique.

Entre Wagner et Manet il y a une parenté profonde, que peu de gens sentiront, mais qu'un connaisseur de toute décadence comme Baudelaire a découverte de bonne heure. Evoquer un monde de l'espace au moyen de traits et de taches colorés fut l'art dernier et le plus sublime des impressionnistes. Il était réalisé chez Wagner au moyen de trois mesures, où un monde psychique tout entier était condensé. Les couleurs du ciel étoilé à minuit, des nuages mouvants, de l'automne, de l'aurore frissonnante de mélancolie, les admirables coups d'œil sur les lointains ensoleillés, l'angoisse cosmique, la fatalité prochaine, l'hésitation, la rupture désespérée, l'espérance soudaine, impressions considérées comme inaccessibles par tous ses devanciers : voilà ce que la musique wagnérienne peignait avec une parfaite clarté au moyen de quelques tons d'un motif. C'est l'opposition extrême avec la plastique grecque qui est par là même atteinte. Tout sombre dans un infini incorporel ; une mélodie linéaire même cesse de se dégager de cette vague masse de sons, dont l'étrange houle évoque un espace imaginaire. Le motif surgit d'une effrayante profondeur obscure, que baigne l'éclat fugitif d'une lumière tranchante ; soudain le voici tout proche et terrible, il sourit, il flatte, il menace ; tantôt il disparaît dans le royaume des instruments à cordes, tantôt il se rapproche, venant de lointains infinis, modifié légèrement par un hautbois unique, enrichi de couleurs mentales toujours nouvelles. Tout cela n'est ni peinture ni musique, quand on se rappelle le style rigoureux des œuvres précédentes. Lorsqu'on demandait à Rossini ce qu'il pensait de la musique des « Huguenots », il répondait : « La musique ? Mais je n'en ai point entendu ! » C'est exactement le même jugement qu'on portait à Athènes sur les nouveaux arts de la peinture des écoles asiatique et sicyonienne, et la Thèbes égyptienne n'a pas dû penser différemment de l'art de Cnosse et de Tell el Amarna.

Tout ce que Nietzsche a dit de Wagner est vrai aussi de Manet. Retour apparent à l'élémentaire, à la nature, par opposition à la peinture substantielle et à la musique absolue précédentes, leur art signifie une concession gratuite faite à la barbarie des grandes

villes, à la dissolution commençante et qui s'exprime concrètement dans un mélange de brutalité et de raffinement, et ce pas devait nécessairement être le dernier à franchir. Un art artificiel n'est susceptible d'aucun développement organique. Il marque la fin.

D'où il suit — aveu amer ! — que la fin de l'art plastique occidental a sonné irrévocablement. La crise du XIXe siècle fut la lutte à mort. L'art faustien meurt de vieillesse, comme l'apollinien, comme l'égyptien, comme tous les autres, après avoir réalisé ses dernières possibilités intérieures, rempli sa vocation dans le cours vivant de sa culture.

Ce qui se fabrique aujourd'hui en fait d'art est de l'impuissance et du mensonge, aussi bien dans la musique postwagnérienne que dans la peinture postérieure à Manet, à Cézanne, à Leibl et à Menzel.

Et qu'on trouve donc les grandes personnalités justifiant l'affirmation de l'existence d'un art qui possède encore une nécessité de destin ! Qu'on cherche le problème *évident et nécessaire* qu'elles doivent résoudre ! On a beau parcourir toutes les expositions, tous les concerts, tous les théâtres, on ne rencontrera que des industriels de l'art et de bruyants badauds, qui se plaisent à apporter sur le marché quelque chose... dont ils sentent depuis longtemps intérieurement l'inutilité. Quel niveau, intérieur et extérieur, que celui de tout ce qu'on appelle aujourd'hui art et artiste ! Dans l'assemblée générale d'une société par actions ou des ingénieurs d'une usine quelconque, vous remarquerez plus d'intelligence, plus de goût, plus de caractère et de pouvoir que dans toute la peinture et la musique de l'Europe actuelle. Pour un seul grand artiste, il a toujours existé une centaine d'inutiles faiseurs de l'art. Mais tant qu'il y avait une grande convention, *par conséquent* un art authentique, ces bousilleurs eux-mêmes produisaient quelque chose de bon. On pourrait pardonner l'existence de ces cent inutiles, parce que dans *l'ensemble de la tradition*, ils étaient le sol où fructifia cet artiste unique. Mais aujourd'hui, il ne reste plus que ces — dix mille travailleurs « pour vivre » — dont on ne voit nullement la nécessité — et il est certain qu'on pourrait fermer tous les ateliers d'art sans que *celui-ci* en soit même simplement atteint. Nous n'avons qu'à nous transporter en Alexandrie de l'an 200 av. J.-C., pour connaître le tapage artistique avec lequel une civilisation cosmopolite sait s'illusionner sur la mort de son art. Là, comme dans nos grandes villes de l'Europe actuelle, c'est la quête aux illusions de la continuité dans l'art, de l'originalité personnelle, du « style nouveau », des « possibilités insoupçonnées » ; c'est le bavardage théorique, la prise d'attitudes magistrales par ceux qui donnent le ton, comme des acrobates au manège maniant des poids de 50 kilos en carton ; c'est le littérateur substitué au poète, la farce éhontée de l'expressionnisme, considéré comme un fragment d'histoire de l'art et organisé par des industriels de l'art ; c'est l'industrialisation de la pensée, du sentiment, de la plastique. Alexandrie avait aussi ses dramaturges philosophes et ses artistes régisseurs, qu'on préférait à Sophocle, et ses peintres qui décou-

vraient des orientations nouvelles pour ébahir le public. Que possédons-nous aujourd'hui sous le nom d'« art » ? Une musique mensongère, toute de bruits artificiels des instruments en masse; une peinture mensongère, toute d'idiotismes, d'exotismes et d'affiches; une architecture mensongère qui, sur le fonds formel des millénaires passés, « *fonde* » tous les dix ans un style nouveau sous le signe duquel chacun est libre de faire ce qu'il veut; une plastique mensongère, vivant de larcins à l'Assyrie, à l'Égypte, au Mexique. Et cela seul pourtant, ce goût de gens profanes, est considéré comme l'expression et le signe du temps. Tout le reste, qui s'oppose et qui « persiste » dans les anciens idéals, passe pour une simple affaire de provinciaux.

La grande ornementique du passé est devenue une langue morte comme le sanscrit et le latin ecclésiastique. Au lieu de servir sa symbolique, on l'exploite, on mêle, on change en formes finies, de manière tout inorganique, sa momie, son héritage. Chaque modernité confond entre eux changement et métamorphose. Les renaissances et les fusions de styles anciens supplantent le devenir réel. Alexandrie avait aussi ses niquedouilles préraphaéliques avec leurs vases, chaires, tableaux, théories ; ses symbolistes, naturalistes, expressionnistes. A Rome, on s'intitulait tantôt gréco-asiatique, tantôt gréco-égyptien, tantôt archaïque, tantôt — d'après Praxitèle — néo-attique. Le relief de la XIX° dynastie, modernité égyptienne, avec ses recouvrements massifs, dépourvus de sens, inorganiques, sur les murs, les statues, les colonnes, produit l'effet d'une parodie de l'art Ancien Empire. Le temple d'Horus ptolémaïque à Edfou est enfin un entassement arbitraire de formes vides, sur lesquelles il n'est plus possible de renchérir. C'est le style ostentif et obsédant de nos rues, de nos places monumentales et de nos expositions, bien que nous ne soyons encore qu'au début.

Enfin s'éteint même la force de vouloir autre chose. Le grand Ramsès s'était déjà approprié les édifices de ses prédécesseurs, en grattant leur nom sur les inscriptions et les reliefs et en y substituant le sien propre. Le même aveu d'impuissance poussa à Rome l'empereur Constantin à décorer son arc de triomphe avec des sculptures enlevées sur d'autres ouvrages d'architecture. La technique des copies de chefs-d'œuvre plus anciens a commencé beaucoup plus tôt, dès 150 environ avant J.-C., dans le domaine de l'art antique, non parce qu'on en avait une intelligence quelconque, mais parce qu'on ne sait plus produire soi-même des œuvres originales. On remarquera, en effet, que ces copistes étaient les *artistes de l'époque*. Leurs travaux, exécutés d'après tel ou tel style à la mode, désignent le maximum de puissance créatrice alors existante. Toutes les statues romaines donnant des portraits d'hommes ou de femmes se réduisent à un très petit nombre de types helléniques de position ou de geste, plus ou moins exactement copiés quant au torse, tandis que la tête est rendue avec toute la « ressemblance » dont la sûreté de la technique primitive est capable. Par exemple, la célèbre statue cuirassée d'Auguste est copiée sur le doryphore de Polyclète. C'est à peu près ainsi — pour parler des premiers signes

préliminaires du stade occidental correspondant — que se présentent à nous Lenbach en face de Rembrandt, et Makart en face de Rubens. Durant mille cinq cents ans, d'Ahmose Ier à Cléopâtre, l'égyptianisme entassa de même images sur images. Au règne du grand style, se développant de l'Ancien Empire à la fin du Moyen, se substitue celui de *la mode* qui fait revivre tantôt le goût d'une dynastie, tantôt celui d'une autre. On trouve dans les fouilles de Turfan des restes de drames indous datant de la naissance du Christ environ et entièrement identiques à ceux de Kalidasa, postérieurs de plusieurs siècles. Pendant plus d'un millénaire, la peinture chinoise que nous connaissons montre les montées et les descentes des modes changeantes du style, mais pas d'évolution; et il doit déjà en être ainsi à l'époque de Han. Le résultat dernier est un fonds de formes fixes, copiées sans cesse, comme nous en trouvons de nos jours dans les arts indous, chinois, arabo-persans, et d'après lesquelles on travaille des tableaux et des étoffes, des vers et des vases, des meubles et des drames, des morceaux de musique, sans que le langage de l'ornementique nous permette jamais d'en déterminer la date de naissance, même à un siècle près, à plus forte raison à une décade près, comme ce fut le cas dans *toutes* les autres cultures avant la fin de leur période tardive.

V

IMAGE MENTALE ET SENTIMENT VITAL

I. — De la forme de l'Ame.

I

Tout philosophe de profession est obligé de croire sans preuve sérieuse à l'existence d'un certain *quid*, considéré par lui comme susceptible de raisonnement intellectuel, car son existence spirituelle tout entière dépend de cette possibilité. Aussi y a-t-il pour tout logicien et tout psychologue, si sceptiques soient-ils, un point où la critique se tait et où la foi commence, point où même l'analyste le plus sévère cesse d'appliquer sa méthode — qui se retourne en effet contre lui, en posant la question de la solubilité et même de l'existence de son problème. Si douteuse qu'elle puisse paraître au non-philosophe, cette proposition : « On peut définir par la pensée les formes de la pensée », n'a pas été mise en doute par Kant. Aucun psychologue n'a encore mis en doute cette autre proposition : « Il existe une âme, dont la structure est accessible à la science »; mon âme, c'est ce que je constate sous forme d'« éléments », de « fonctions », de « complexes » par l'analyse critique des actes de conscience. C'est bien ici cependant qu'auraient dû s'élever les doutes les plus forts. Une science abstraite du mental est-elle possible en général ? En suivant cette voie, trouvera-t-on des choses identiques à celles que l'on cherche ? Pourquoi toute psychologie, dès qu'elle cesse d'être une connaissance des hommes et une expérience de la vie pour devenir une science, est-elle restée la plus vaine et la plus creuse des disciplines philosophiques et, dans son vide absolu, l'apanage exclusif des demi-savants et des systématiseurs stériles ? La raison est facile à trouver. La psychologie « empirique » a le malheur de n'avoir pas même un objet, au sens scientifique d'une technique quelconque. En posant et résolvant des problèmes, elle lutte contre le vent et les fantômes. L'âme... qu'est-ce donc ? Si l'intelligence pure pouvait y répondre, la science de l'âme serait rendue superflue.

Parmi nos milliers de psychologues contemporains, aucun n'a pu

donner une analyse ou définition réelles de « la » volonté, du remords, de la peur, de la jalousie, du caprice, de l'intuition artistique. Évidemment non, parce que le systématique seul peut s'analyser et le concept se définir par des concepts. Toutes les ratiocinations de l'esprit, tous les distinguo de concepts et de rapports qu'on prétend observer entre les constats corporels sensibles et les « processus intérieurs » ne touchent à rien de ce qui entre ici en jeu. La volonté ? Elle n'est point un concept, mais un nom, un mot primaire comme Dieu, le signe d'une chose dont nous avons intérieurement une conscience immédiate, sans jamais pouvoir la décrire.

Ce dont il est ici question restera toujours inaccessible à la recherche des savants. Ce n'est pas en vain que dans chaque langue des milliers de termes obscurs préviennent contre toute division théorique et tout arrangement systématique. Rien n'est à arranger ici. Les méthodes critiques — « discursives » — ne concernent que le monde de la nature. On pourrait plutôt disséquer un thème beethovénien avec un bistouri et un acide que l'âme par les moyens de la pensée abstraite. Connaissance de la nature et connaissance de l'homme n'ont rien de commun quant au but, au procédé et à la méthode. Chez le primitif, « l'âme » est sentie comme *numen*, d'abord chez les autres hommes, puis chez lui-même, de la même façon qu'il connaît les *numina* du monde extérieur, et il interprète ses impressions de manière mythique. Les mots qu'il emploie sont des symboles, des sons signifiant, pour qui les comprend, quelque chose d'indescriptible. Ils évoquent des images, des *paraboles*, et nous ne savons pas aujourd'hui encore parler du mental en d'autres termes. Rembrandt peut révéler, par un portrait de soi ou un paysage, quelque chose de son âme à ceux qui ont avec lui une parenté intérieure, et Gœthe dit avoir un Dieu pour exprimer ce qu'il sentait. Dans certaines affections de l'âme, réfractaires à la traduction littérale, nous pouvons communiquer à d'autres un sentiment au moyen d'un regard, de quelques mesures mélodiques ou d'un mouvement à peine perceptible. Tel est le vrai langage de l'âme incompréhensible à ceux qui sont loin de nous. Le rapport peut être établi ici par le mot comme son, comme élément poétique, jamais par le mot comme concept, comme élément de la prose scientifique.

Dès qu'il ne se contente plus seulement de vivre et de sentir, mais veut observer et réfléchir, « l'âme » est pour l'homme une *image*, qui a son origine dans le sentiment tout à fait primordial de la mort et de la vie. Cette image est aussi vieille que l'est en général la réflexion abstraite de la vision par le langage verbal et consécutive à celle-ci. Nous voyons le monde qui nous entoure; comme tout être libre de ses mouvements est en outre obligé de le comprendre sous peine de lui succomber, sa petite expérience technique et concrète de chaque jour fait naître un ensemble de traits permanants qui se condensent, chez l'homme habitué au langage verbal, en une *image intellectuelle*, celle de l'*univers-nature*. Ce qui n'est pas monde extérieur, nous ne le voyons pas, mais nous en sentons la présence chez d'autres et en nous-mêmes. « Il »

provoque par son mode de manifestation physionomique la crainte et le désir de connaître, d'où naît l'image réfléchie d'un *anti-univers*, par lequel nous nous représentons et rendons visible au regard interne ce qui reste pour l'œil même éternellement étranger. L'image de l'âme reste mythique et objet de cultes tant que l'image de la nature est religieusement contemplée; elle devient représentation scientifique et objet de critique savante, dès que l'on observe « la nature » en critique. De même que « le temps » est l'antinomie de l'espace, de même aussi « l'âme » est aussi le contre-univers de « la nature », codéterminé à tout moment par la conception de celle-ci. On a déjà montré que le sentiment de la direction de la vie éternellement mouvante, la certitude intérieure d'un destin engendrent la notion de « temps » comme un *négatif* intellectuel à une grandeur positive, comme une incarnation de *l'inétendu*, et que toutes les « qualités » du temps, par l'analyse abstraite desquelles les philosophes croient pouvoir résoudre le problème du temps, se sont formées peu à peu et organisées dans l'esprit comme les antipodes des qualités de l'espace. Par la même voie exactement, la représentation du mental a pour origine une interversion et *négation de la représentation de l'univers* par l'intermédiaire de la polarité spatiale « dehors » — « dedans » et par l'interprétation correspondante de leurs caractères. *Toute psychologie est une contre-physique.*

Vouloir posséder sur l'âme éternellement mystérieuse une « connaissance exacte » est un non-sens. Toutefois, en raison de l'instinct citadin tardif, qui le pousse à raisonner *in abstracto*, « le physicien du monde intérieur » est obligé d'interpréter par des représentations sans cesse nouvelles un monde apparent de représentations, d'expliquer des concepts par des concepts. Il repense l'inétendu dans l'étendu, il échafaude un système comme cause de ce qui n'a qu'une manifestation physionomique et il croit avoir dans ce système la structure de « l'âme » sous les yeux. Or, tout se trahit déjà dans le choix des mots fait par toutes les cultures pour communiquer les résultats de cette œuvre savante. Elles parlent de fonctions, de complexes sentimentaux, de ressorts, de seuils de la conscience, de courant, de largeur, d'intensité, de parallélisme des processus de l'âme; cependant que tous ces termes sont nés des modes de représentation des sciences de la nature. « La volonté se rapporte aux objets » — n'est-ce pas déjà une image spatiale ? Conscient et inconscient — ne reposent-ils pas sur le schème trop clair du supra- et de l'infra-terrestre ? On trouvera dans les théories modernes sur la volonté le langage formel tout entier de l'électrodynamique. Nous parlons des fonctions de la volonté et de la pensée exactement dans le même sens que de la fonction d'un système de forces. Analyser un sentiment, c'est traiter en mathématicien une image spatiale qu'on y substitue et qui est un fantôme; c'est délimiter ce fantôme, le diviser et le mesurer. Toute recherche psychologique du même style, même si elle se croit très au-dessus de l'anatomie du cerveau, est pleine de localisations mécaniques, et elle emploie, sans s'en rendre compte, un système imaginaire de coordonnées dans un espace imaginaire psychologique. Le « pur »

psychologue n'a même pas conscience de copier le physicien. Quoi d'étonnant alors à l'unanimité si désespérément réalisée entre ses propres procédés et les méthodes les plus abstruses de la psychologie expérimentale ? L'anatomie cérébrale et l'association des cellules correspondent absolument, par leur mode de représentation, au schéma optique du « courant volontaire » et du « courant sentimental »; on traite dans les deux cas des fantômes qui sont frères, notamment *spatiaux*. Il n'y a pas de grande différence entre la définition d'une faculté psychique par un concept et la délimitation d'une région de l'écorce cérébrale correspondante par un graphique. La psychologie scientifique s'est constituée un système d'images en vase clos et s'y meut avec une parfaite évidence. Examinez chaque affirmation particulière de chaque psychologue en particulier, et chaque fois vous ne trouverez que des variantes du même système dans le style du monde extérieur. La pensée claire et émancipée de la vision a pour moyen nécessaire l'esprit d'une langue de culture, que la mentalité de cette culture a créée comme partie et comme représentant de son expression[1] et qui constitue désormais une « nature » sémantique, un cosmos linguistique, où les concepts abstraits, les jugements et les conclusions — ces fac-similés du nombre, de la causalité et du mouvement — mènent une existence mécanique déterminée. Toute image psychologique dépend ainsi de *l'usage linguistique et de sa symbolique profonde*. Toutes les langues de culture occidentales —faustiennes— possèdent le concept de « Volonté » — grandeur mythique qui est en même temps symbolisée par la transformation de la conjugaison, créant ainsi une opposition décisive à l'usage linguistique de l'antiquité, et *par conséquent* à son image psychologique. Dans la substitution à « feci » d'un « ego habeo factum » — apparaît un *numen* du monde intérieur. Ainsi définie par la langue, la forme de la volonté apparaît, dans l'image mentale scientifique de tous les psychologues occidentaux, comme une faculté bien déterminée, pouvant être définie diversement par les différentes écoles particulières, mais dont l'existence en soi est indépendante de toute critique.

2

J'affirme donc que, bien loin de découvrir l'essence de l'âme ou même simplement de l'effleurer — ajoutons que chacun de nous fait sans le savoir une psychologie de même genre, en cherchant à se représenter les émotions de son âme ou de l'âme d'autrui — la psychologie savante n'ajoute qu'un symbole de plus à tous ceux

1. Les langues primitives n'offrent pas de base aux idées abstraites. Mais au commencement de chaque culture, un changement a lieu au sein des corps linguistiques existants et c'est ce qui rend cette culture capable des plus hauts problèmes symboliques du développement culturel. Ainsi, *en même temps que le style roman*, les langues germaniques ont donné naissance à l'allemand et à l'anglais vers l'époque franque, la *lingua rustica* des provinces romaines d'alors au français, à l'italien et à l'espagnol; malgré ces origines si différentes, les cinq langues ont un contenu métaphysique *identique*.

qui forment le macrocosme d'un homme de culture. Comme tout ce qui est achevé et non en voie d'achèvement, elle décrit un *mécanisme* au lieu d'un *organisme*. On ne trouve point dans son image ce qui remplit notre sentiment de la vie et devrait précisément être « l'âme », à savoir : l'élément de destin, la direction fatale de l'être, le cours des possibilités réalisant la vie. Je ne crois pas qu'un système psychologique ait jamais prononcé le mot Destin, bien qu'on sache que dans l'univers rien n'est plus éloigné qu'un pareil système de l'expérience réelle de la vie et de la connaissance des hommes. Associations, aperceptions, affections, rouages, pensée, sentiment, volonté — tout cela n'est qu'un tissu de mécanismes morts, dont la topographie constitue l'insignifiant objet de la science psychologique. On voulait y trouver la vie et on tombe sur une ornementique des concepts. L'âme était restée ce qu'elle était : une chose impossible à penser et à représenter, le mystère, l'éternel devenir, le pur événement vital.

Cet *imaginaire corps psychique* — soit dit ici pour la première fois — n'est jamais autre chose que le fidèle reflet de la forme où l'homme de culture mûre aperçoit son monde extérieur. C'est l'expérience de la profondeur qui réalise, ici et là, l'univers étendu. Du sentiment du dehors et de la représentation du dedans, le mystère auquel on fait allusion par le vocable primaire de temps crée l'espace. L'image de l'âme a aussi sa direction, en profondeur, son horizon, sa limite ou son infini. Un « œil intérieur » voit, une « oreille intérieure » entend. Pour l'ordre intérieur comme pour l'extérieur, il y a une représentation claire qui a le caractère de *nécessité causale*.

Et il en résulte ainsi, après tout ce qui vient d'être dit dans ce livre sur la manifestation des hautes cultures, un élargissement considérable et un enrichissement de la science de l'âme. Tout ce que disent ou écrivent les psychologues d'aujourd'hui — je n'entends pas que leur science systématique, mais aussi leur connaissance physionomique des hommes au sens très large — concerne l'état *présent* de l'âme *occidentale* exclusivement, le postulat de la valabilité de ces expériences pour « l'âme humaine » en général étant considéré comme évident et admis sans preuve jusqu'à ce jour.

Une image mentale est l'image d'une âme entièrement déterminée. Jamais observateur ne pourra sortir des conditions de son temps et de son milieu, conditions qui sont déjà toutes, quelles que soient ses « connaissances », une expression de sa propre âme selon le choix, la direction, la forme intérieure. C'est des faits de *sa* vie que l'homme primitif tire une image de l'âme où les expériences primaires, — celles de l'être éveillé : distinction du moi et du monde, du moi et du toi, comme celles de l'être : distinction du corps et de l'âme, de la vie sensible et de la réflexion, de la vie sexuelle et de la sensation, — exercent une action créatrice. Parce que ce sont des hommes réfléchis qui pensent, un *numen* interne : esprit, Logos, Ka, Ruah, est toujours opposé à l'autre. Mais comme c'est l'individu qui partage et rapporte et que les éléments psychiques sont représentés par lui comme des couches, des forces, des

substances, comme unité, polarité ou pluralité, l'homme réfléchi se définit déjà par là-même comme un membre d'une culture déterminée. Et quand quelqu'un croit connaître l'âme des cultures étrangères, il leur substitue la propre image de la sienne. Comme il assimile les expériences nouvelles à un système *existant*, il n'est pas étonnant qu'il croie enfin avoir découvert des formes éternelles.

Effectivement, chaque culture possède sa psychologie systématique propre, comme elle possède aussi son style propre de la connaissance des hommes et de l'expérience de la vie. Et comme chaque phrase particulière de la culture : scolastique, sophistique, philosophie des lumières, projette elle-même une image mathématique, logique ou naturelle, qui ne convient qu'à elle, chaque siècle se reflète enfin dans son image psychologique propre. Le meilleur connaisseur des hommes en Europe s'égare en voulant comprendre un Arabe ou un Japonais, et réciproquement. Mais le savant se trompe également quand il traduit en sa propre langue les termes fondamentaux des systèmes arabes ou grecs. Nephesch n'est pas *animus* et âtmân n'est pas âme. Ce que le mot Volonté nous révèle partout ne se trouvait *pas* dans l'image psychique de l'homme antique.

Après tout, il n'y a plus de doute sur la haute signification des images psychiques particulières apparaissant dans l'histoire universelle de la pensée. L'homme antique — apollinien, voué à l'existence ponctiforme, euclidienne — contemplait en son âme un cosmos aux belles parties ordonnées en groupe. Sous les noms de νοῦς, θυμός ,ἐπιθυμία, Platon comparait cette âme à l'homme, à l'animal et à la plante et même, un jour, à l'homme du Midi, du Nord et de l'Hellade. L'image reproduite dans ces comparaisons est celle de la nature, telle qu'elle apparaît aux regards des hommes antiques : somme d'objets concrets aux belles proportions, en face desquels l'espace donne une sensation de non-être. Où est la « Volonté » dans cette image ? Où la représentation des processus fonctionnels ? Où les autres créatures de *notre* psychologie ? Croit-on que Platon et Aristote furent plus mauvais analystes que nous et ne savaient pas voir ce qui s'impose à chaque profane chez nous ? Ou bien la volonté manque-t-elle ici, parce que l'espace aussi manquait à la mathématique et la force à la physique antiques ?

Que l'on prenne, au contraire, n'importe quelle psychologie d'Occident. On y trouvera un ordre toujours *fonctionnel*, jamais corporel : $y = f(x)$ est la formule primaire de toutes les impressions que nous recevons du dedans, *parce qu*'elle est à la base de notre monde extérieur. Penser, sentir, vouloir — aucun psychologue européen d'Occident ne sortira de cette trinité, quelque grand que soit son désir; tandis que la controverse des penseurs gothiques sur le primat de la volonté ou de la raison nous apprend déjà qu'ils aperçoivent ici un rapport de *forces* — le fait que ces doctrines se présentent tantôt comme des connaissances personnelles, tantôt comme des emprunts à Augustin ou à Aristote est dénué de toute signification. De quelque nom qu'on les appelle, associations, aperceptions, actes volontaires, les éléments de l'image sont tous,

sans exception, du type des fonctions mathématiques et physiques et entièrement non-antiques par leur forme. Comme il ne s'agit pas d'une interprétation physionomique des traits de la vie, mais d'une étude de « l'âme » comme objet, l'embarras des psychologues aboutit encore au problème du mouvement. L'antiquité avait *aussi son problème intérieur des Eléates*, et la faiblesse dangereuse de la physique baroque s'annonce, dans la controverse scolastique sur la priorité fonctionnelle de la raison ou de la volonté, incapable de découvrir entre la force et le mouvement un rapport exempt de doute. Niée dans l'image mentale antique et indoue — où tout est arrondi et stationnaire, — l'énergie de la direction est affirmée dans l'image faustienne et égyptienne — où il n'y a que complexes d'action et centres de forces; mais c'est précisément à cause de ce contenu temporel que la pensée qui ignore le temps entre en contradiction avec elle-même.

L'image faustienne de l'âme est en opposition violente avec l'image apollinienne. Elle fait réapparaître toutes les oppositions antérieures. On peut dire que l'unité imaginaire est ici un *corps psychique* et là un *espace psychique*. Le corps a des parties, les courants se développent dans l'espace. Dans son image intérieure, l'homme antique vit une sensation plastique. Cela se voit déjà dans la langue d'Homère, où rayonnent peut-être des doctrines religieuses très anciennes, au nombre desquelles celles des âmes dans l'Hadès, qui sont une reproduction du corps facilement reconnaissable. C'est ainsi que les voit aussi la philosophie présocratique. Ses trois parties aux belles proportions — λογιστικὸν, ἐπιθυμητκὸν, θυμοειδές — rappellent le groupe du Laocoon. *Nous* nous trouvons sous une impression musicale : la sonate de la vie intérieure a pour thème principal la volonté; la pensée et le sentiment sont des thèmes secondaires; la phrase est soumise aux règles strictes d'un contrepoint psychique que la psychologie a pour rôle de découvrir. Les éléments les plus simples se distinguent comme le nombre antique du nombre occidental : grandeur là, fonction ici. A la *statique psychique* de l'être apollinien — idéal stéréométrique de la σωφροσύνη et de l'ἀταραξία — s'oppose la *dynamique psychique* de l'être faustien.

L'image de l'âme apollinienne — char à deux roues conduit par le νοῦς chez Platon — se volatilise aussitôt qu'elle entre en contact avec la mentalité magique de la culture arabe. Elle pâlit déjà dans la Stoa postérieure, dont la majorité des maîtres est d'origine orientale araméenne. Dès l'époque impériale, on ne la rencontre plus qu'à titre de réminiscence même dans la littérature citadine romaine.

L'image mentale magique porte les traits d'un strict *dualisme de deux substances énigmatiques : l'esprit et l'âme*. Il n'y a entre les deux ni rapport antique statique, ni rapport occidental fonctionnel, mais une relation entièrement différente de structure et qu'on ne saurait précisément appeler que magique. Par opposition à la physique de Démocrite et à celle de Galilée, on pensera à l'alchimie

et à la pierre philosophale. Cette image spécifique de l'âme orientale se trouve avec une nécessité intérieure à la base de toutes les considérations psychologiques et avant tout théologiques, qui remplissent la première époque « gothique » de la culture arabe de 0 à 300. L'Évangile johannique n'y appartient pas moins que la littérature gnostique et patristique, celles des Néoplatoniciens et des Manichéens, les textes dogmatiques du Talmud et de l'Avesta, l'atmosphère grisonnante qui s'exprime de manière toute religieuse dans l'Imperium romanum et dont la philosophie a emprunté au jeune Orient, à la Perse et à la Syrie, le peu qu'elle a de vivant. Sémite authentique de vieil esprit arabe, malgré le côté extérieur antique de son savoir immense, le grand Posidonios se sentait déjà en opposition très intérieure avec le sentiment vital apollinien et avait l'impression que cette structure magique de l'âme était la vraie. On distingue nettement une substance traversant le corps, qui entre en opposition de valeur avec une autre substance abstraite, divine, descendant de la crypte cosmique sur l'humanité et sur laquelle repose le consensus de tous les participants. C'est cet « esprit » qui évoque le monde supérieur, dont les productions le font triompher de la vie pure, de la « chair », de la nature. Elle est l'image primaire, de conception tantôt religieuse, tantôt philosophique, tantôt artistique — je rappellerai le portrait de l'époque constantinienne avec ses yeux regardant fixement dans l'infini, ce regard représente le πνεῦμα — qui est à la base de tout sentiment du moi. Ainsi sentaient Plotin et Origène. Paul distingue — par exemple Cor. I, 15, 44 — entre σῶμα ψυχικὸν et σῶμα πνευματικὸν· Chez les gnostiques, la représentation d'une double extase corporelle et spirituelle et la division des hommes en inférieurs et supérieurs, en psychiques et en pneumatiques, étaient chose courante. Plutarque a transcrit sur des modèles orientaux la psychologie familière à la littérature antique tardive, le dualisme du νοῦς et la ψυχή. On transporta aussitôt ce dualisme dans l'antithèse du chrétien et du païen, de l'esprit et de la nature, d'où l'on tira ensuite chez les gnostiques, les chrétiens, les Juifs et les Perses, le schème non encore disparu de nos jours, celui de l'histoire universelle considérée comme un drame humain de la Création et du Jugement dernier, avec une intervention de Dieu pour centre.

La perfection strictement scientifique a été obtenue par l'image magique de l'âme dans les écoles de Bagdad et de Basra. Alfarabi et Alkindi[1] ont traité savamment ces problèmes embarrassants et peu accessibles pour nous de la psychologie magique. Leur influence sur la jeune psychologie entièrement abstraite de l'Occident — *non* sur le sentiment du moi — ne saurait passer inaperçue. Les psychologies scolastique et mystique ont reçu autant d'éléments formels de l'Espagne mauresque, de la Sicile et de l'Orient, que l'art gothique. N'oublions pas que l'arabisme est la culture des religions révélées écrites, qui toutes supposent une image dualiste de l'âme. On se rappelle la cabale et la part des philosophes juifs à ce qu'on

1. De Boer : *Geschichte der Philosophie im Islam*, 1901, pp. 93, 108.

appelle la philosophie du moyen âge, c'est-à-dire de l'arabisme tardif d'abord et du gothique primitif ensuite. Je ne citerai qu'un exemple remarquable, à peine considéré et le dernier : Spinoza[1]. Fils du ghetto, il est à côté de Schirazi, son contemporain persan, le dernier représentant tardif du sentiment magique de l'univers et un hôte dans le monde formel du sentiment cosmique faustien. Élève intelligent de l'époque baroque, il a su donner à son système la couleur occidentale; au fond, il est tout entier sous l'aspect du dualisme arabe des deux substances psychiques. *C'est la vraie raison intérieure de l'absence chez lui du concept galiléen et cartésien de la force.* Ce concept est le centre de gravité d'un univers dynamique, et donc étranger au sentiment cosmique magique. Entre l'idée de la pierre philosophale — qui se dissimule comme *causa sui* dans l'idée spinoziste de la divinité — et la nécessité causale de *notre* image de la nature, il n'y a aucun intermédiaire. Aussi son déterminisme de la volonté est-il exactement le même que celui qu'enseignait l'orthodoxie de Bagdad, — le « Kismet » — et c'est à Bagdad qu'on trouvera l'origine de la méthode « more geometrico » , laquelle est commune au Talmud, à l'Avesta, au Kalaam arabe, mais forme à l'intérieur de *notre* philosophie, dans l'Éthique de Spinoza, un exemplaire unique et grotesque.

Le romantisme allemand a ensuite évoqué une autre fois de manière fugitive cette image magique de l'âme. Il trouva dans la magie et les modes de penser des philosophes gothiques le même goût que dans l'idéal des Croisés qui était celui des couvents et des châteaux forts, et surtout que dans l'art et la poésie sarrazins, mais sans comprendre beaucoup à ces choses ardues. Schelling, Oken, Baader, Görres et leurs acolytes se complaisaient dans ces spéculations stériles en style arabo-judaïque, spéculations qu'on était heureux de trouver obscures et « profondes », — ce qu'elles n'avaient d'ailleurs *pas* été pour les Orientaux, qu'on ne comprenait sans doute pas soi-même en partie et dont on souhaitait aussi qu'elles ne fussent pas comprises entièrement des auditeurs. Tout ce qui mérite d'être retenu dans cet épisode, c'est le charme de l'obscur qu'exercèrent ces milieux de pensée. Peut-être osera-t-on conclure que les plus claires et les plus accessibles des conceptions de la pensée faustienne, qu'on trouve par exemple dans Descartes et dans les prolégomènes de Kant, eussent exercé la même impression nébuleuse et abstruse sur un métaphysicien arabe. Ce qui est vrai pour nous est faux pour eux, et inversement; ce principe vaut tout aussi bien pour l'image psychique des cultures particulières que pour chaque autre résultat de la pensée scientifique.

3

La postérité aura à aborder le problème difficile de la séparation des éléments derniers dans la conception du monde et la philo-

1. Windelband : *Geschichte der neueren Philosophie*, 1919, I, p. 208; et chez Hinneberg : *Kultur der Gegenwart*, 1913, I, v, p. 484.

sophie de style gothique; cette séparation est la même que dans l'ornementique des cathédrales et dans la peinture primitive contemporaine, qui n'osait pas encore choisir entre le fond doré plat et les arrière-plans du paysage aux horizons lointains — entre le mode magique et le mode faustien de la vision de Dieu dans la nature. Dans la première image de l'âme reflétée par cette philosophie, les traits de la métaphysique arabo-chrétienne, dualisme de l'âme et de l'esprit, se mêlent avec une verdeur timide aux pressentiments nordiques des forces fonctionnelles de l'âme qu'on n'ose pas encore s'avouer. Ce dualisme règne au fond de la controverse sur le primat de la volonté ou de la raison, *problème fondamental de la philosophie gothique*, qu'on cherche à résoudre tantôt dans le sens arabe et ancien, tantôt dans le sens occidental et nouveau. Le même mythe conceptuel, conçu chaque fois différemment, a déterminé la marche de toute notre philosophie et la distingue nettement de toutes les autres. Avec tout son orgueil spirituel de citadin parvenu à être sûr de lui-même, le rationalisme baroque tardif a opté chez Kant et les Jacobins pour la puissance supérieure de la déesse Raison. Mais le XIXe siècle, surtout Nietzsche, donnèrent déjà leur suffrage à cette formule plus forte, que nous avons tous dans le sang [1] : *voluntas superior intellectu.* Schopenhauer, dernier grand philosophe systématique, paraphrase cette formule en « Monde comme volonté et représentation », et seule son *éthique*, non sa métaphysique, vota contre la volonté.

Nous avons ici immédiatement sous les yeux le fond et la signification la plus cachée de toute philosophie qui se meut dans les cadres d'une culture. Car c'est *l'âme faustienne* qui s'évertue en de séculaires efforts à tracer *l'image de soi-même* et cette image offre un accord profondément senti avec l'image de l'univers. En effet, la conception gothique du monde exprime, dans sa lutte entre la raison et la volonté, le *sentiment vital* de chaque homme ayant vécu les Croisades, l'époque des Staufen et des grandes cathédrales. *On voyait l'âme ainsi parce qu'on était ainsi fait.*

Volonté et pensée dans l'image mentale — c'est direction et étendue, histoire et nature, destin et causalité dans l'image du monde extérieur. Le fait que notre symbole primaire est l'étendue indéfinie apparaît en plein jour dans les traits fondamentaux de ces deux aspects. La volonté rattache l'avenir au présent, la pensée l'illimité à l'endroit où l'on est. *L'avenir historique est le lointain en devenir, l'horizon de l'univers infini est le lointain devenu* : voilà ce que signifie l'expérience de la profondeur faustienne. On se représente ontologiquement, presque mystiquement, le sentiment de la direction comme une « volonté », le sentiment de l'espace comme une « intelligence », et ainsi naît l'image abstraite que nos psychologues tirent nécessairement de leur vie intérieure.

La culture faustienne est une *culture de la volonté* : voilà qui

1. Par conséquent, si dans ce livre aussi le temps, la direction et le destin passent avant l'espace et la causalité, il faut attribuer cette conviction non à des preuves intellectuelles, mais — tout à fait inconsciemment — à des tendances du sentiment vital qui *se sont créé leurs preuves.* Une autre genèse de la pensée philosophique est inexistante.

n'est autre chose qu'une expression de la vocation éminemment historique de son âme. Le « Je » de l'usage linguistique — ego habeo factum, — c'est-à-dire la construction dynamique de la phrase, traduit absolument le style de l'activité résultant de cette vocation, dont l'énergie de la direction domine non seulement l'image du « monde considéré comme histoire », mais notre histoire même. C'est ce « Je » qui surgit dans l'architecture gothique; les sommets des tours et les contreforts sont des « moi », et *l'éthique faustienne tout entière est donc une « ascension »* : perfectionnement du moi, action morale sur le moi, justification du moi par la foi et les œuvres, respect du toi dans le prochain à cause du moi propre et de sa félicité, depuis Thomas d'Aquin jusqu'à Kant, et enfin, ascension suprême : l'immortalité du moi.

C'est là, exactement, que le Russe authentique voit un objet de vanité et de mépris. L'âme russe avolontaire, avec son symbole primaire de la plaine immense, cherche à se dissoudre, à se perdre dans l'univers fraternel, horizontal, en serviteur *anonyme*. Pour elle, la pensée qui va de *soi* au prochain, l'élévation morale de *soi-même* par l'amour du prochain, la volonté de faire pénitence pour *soi*, sont des signes de la vanité occidentale et également impies, comme la volonté d'ascension céleste de nos cathédrales opposée au toit plat à coupole des églises russes. Nechludow, héros de Tolstoï, soigne son moi moral comme ses ongles; Tolstoï appartient par là-même à la pseudomorphose pétriniste. Raskolnikow, au contraire, n'est qu'une chose quelconque au milieu d'un « nous ». Sa faute est la faute de tous. Il y a de l'orgueil et de la vanité à considérer même simplement son péché comme lui appartenant en propre. On trouve aussi dans l'image mentale magique quelque chose du même sentiment. Par exemple, Jésus dit dans Luc, 14, 26 : « Si quelqu'un vient à moi et s'il ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et sœurs, *mais avant tout son propre moi* (τήν έαυτου ψυχήν), il ne pourra pas être mon disciple. » Partant de ce sentiment, il s'intitule le fils de l'homme[1]. De même, le consensus des bons croyants est impersonnel et condamne le moi comme un péché, et il en est ainsi encore du concept — spécifiquement russe — de vérité considérée comme l'accord unanime et anonyme des appelés.

L'homme antique, tout entier appartenant au présent, est également dépourvu de l'énergie de la direction, laquelle règle notre image de l'univers et de l'âme et concentre dans l'élan vers le lointain toutes nos impressions sensibles, dans le sens de l'avenir toutes nos expériences intérieures. Il est « avolontaire ». L'idée antique du destin ne laisse aucun doute à cet égard, le symbole de la colonne dorique encore moins. Si tous les portraits importants, depuis Jan van Eyck jusqu'à Marées, ont pour thème secret le duel de la pensée et de la volonté, celui-ci ne pouvait exister

1. « Le fils de l'homme » est une traduction erronée de *barnasha* ; ce qui est au fond de ce mot n'est pas le rapport filial, mais la fusion impersonnelle dans la plaine immense.

dans aucun portrait antique, parce qu'à côté de la pensée (νοῦς), dans l'image antique de l'âme, à côté du Zeus intérieur, les unités ahistoriques des passions animales et végétatives (θυμός et ἐπιθυμία) sont absolument somatiques et sans aucun caractère ou élan conscients vers un but.

Appelez comme vous voudrez le principe faustien qui est nôtre et qui n'appartient qu'à nous. Le mot est son et fumée. L'espace aussi est un mot, pouvant exprimer de mille manières dans la bouche du mathématicien, du philosophe, du poète, du peintre, un seul et même objet indescriptible, qui paraît être le propre de l'humanité entière, tout en ne revêtant que dans les cadres de la culture occidentale *cette* arrière-pensée métaphysique que nous lui attribuons avec une nécessité intérieure. Ce n'est pas le concept de « volonté » qui a la signification d'un grand symbole, c'est l'existence en général d'un tel concept pour nous, alors que *les Grecs l'ignoraient.* Il n'y a, en dernière analyse, aucune différence entre l'espace en profondeur et la volonté. Les langues antiques, qui n'ont pas de mot pour le premier, en manquent donc aussi pour la seconde[1]. Le pur espace de l'image cosmique faustienne n'est pas la simple étendue, mais l'extension au loin, considérée comme une activité et une victoire sur le sensible pur, comme une tension et une tendance, comme une volonté de puissance spirituelle. Je n'ignore pas toute l'insuffisance de ces paraphrases. Il est tout à fait impossible de rendre en termes exacts la différence entre ce qu'on appelle espace chez nous, chez les Arabes ou chez les Hindous et ce qu'il éveille de pensées, de sensations, de représentations dans chacune de ces cultures. La preuve qu'il s'agit de choses absolument différentes nous est fournie par les conceptions fondamentales très diverses de chaque mathématique, de chaque art plastique, avant tout des manifestations immédiates de la *vie.* Nous verrons que l'identité de l'espace et de la volonté s'exprime tout aussi bien dans les actes de Copernic ou de Colomb que des Hohenstaufen et de Napoléon — domination de l'espace cosmique, — mais le physicien l'exprime aussi à sa manière dans les concepts du champ de force et du potentiel, qu'on n'aurait pu faire entendre à aucun Grec. L'espace forme *a priori* de l'intuition, cette formule de Kant, où il exprima définitivement ce que la philosophie baroque avait cherché sans relâche, — n'est-elle pas *l'ambition de l'âme à dominer*

1. *ἐθέλω* et *βούλομαι* signifient avoir l'intention, le désir de, être enclin à; *βουλή* signifie conseil, plan. On ne trouve pas en général de substantif pour *ἐθέλω.* Quant à *voluntas,* il n'est pas un concept psychologique, mais le sens des réalités du Romain authentique y exprimait, comme dans *potestas* et *virtus,* une disposition pratique, extérieure et visible, la *gravité* d'un être humain individuel. Nous employons dans ce sens un terme d'emprunt : énergie. La volonté et l'énergie de Napoléon sont deux choses différentes, à peu près comme la force de voler et le poids. Il ne faut pas confondre l'intelligence dirigée vers le dehors et caractéristique du Romain, homme de civilisation, en regard de l'Hellène, homme de culture, avec ce que nous désignons ici du terme de volonté. César n'est pas un homme de volonté au sens napoléonien. Il est significatif que l'usage linguistique du droit romain ait donné, en face de la poésie, une représentation du sentiment fondamental de l'âme romaine beaucoup plus originelle. Ici, l'intention s'appelle *animus (animus occidendi)* et le désir de pécher, *dolus,* par opposition à la transgression involontaire du droit *(culpa). Voluntas* n'apparaît point dans la langue technique du droit.

ce qui n'est pas elle ? Le moi gouverne le monde par le moyen de la forme [1].

Tel est bien dans la peinture à l'huile le sens de la perspective en profondeur faisant dépendre l'espace imagé, considéré comme infini, du spectateur qui le *domine* littéralement de la distance choisie par lui. C'est ce même bond dans le lointain qui aboutit au type du paysage *héroïque historiquement senti*, aussi bien dans la peinture que dans le parc baroques, et la même chose s'exprime en physique mathématique dans le concept du vecteur. Pendant des siècles, la peinture s'est passionnément efforcée d'atteindre ce grand symbole qui contient tout ce que pourraient exprimer les mots d'espace, de volonté, de force. Il correspond en métaphysique à la tendance constante à faire dépendre de l'esprit, fonctionnellement, les choses au moyen d'antithèses conceptuelles, comme le phénomène et la chose en soi, la volonté et la représentation, le moi et le non-moi, antithèses ayant toutes un contenu purement dynamique, aux antipodes de la doctrine de Protagoras qui voyait dans l'homme une mesure, *donc non un créateur* de toutes choses. L'homme dans la métaphysique antique est un corps parmi d'autres corps, et la connaissance y est considérée comme une espèce de *contact* qui passe du connu au connaissant, mais non inversement. Les théories optiques d'Anaxagore et de Démocrite sont très loin de reconnaître à l'homme une activité dans l'acte de perception sensible. Jamais Platon ne sent comme Kant, pour qui c'était un besoin intérieur, dans le moi le centre d'une sphère d'activité transcendante. Les prisonniers de sa fameuse caverne sont réellement prisonniers, *esclaves* et non maîtres de leurs impressions extérieures, subissant le soleil commun et ne rayonnant pas eux-mêmes comme des soleils dans l'univers.

Le concept d'énergie spatiale en physique — représentation entièrement non antique, d'après laquelle la *distance spatiale* est déjà une forme d'énergie et même la forme première de toute énergie, puisqu'elle fonde les notions de capacité et d'intensité — éclaire également le rapport entre la volonté et l'espace psychique imaginaire. Nous sentons que ces deux images, celle du cosmos dynamique chez Galilée et Newton, et celle de l'âme dynamique, ont une seule et même signification : la volonté considérée comme un centre de gravité et un centre de relation. Tous deux sont des représentations baroques, des symboles de la culture faustienne parvenue à complète maturité.

On a tort de prendre, comme cela se produit souvent, le culte de la « volonté » sinon pour un culte universellement humain, du

1. L'âme chinoise « voyage dans l'univers » : c'est la signification de la perspective chez les peintres de l'Asie orientale, qui placent le point de convergence non dans la profondeur, mais dans le *milieu de l'image*. Grâce à la perspective, on soumet les choses au moi, qui les conçoit par groupement; la négation antique de l'arrière-plan perspectif signifie donc aussi l'absence de « volonté », d'ambition à gouverner le monde. Dans la perspective chinoise, comme dans la technique des Chinois, il manque l'énergie de la direction. Aussi, par opposition à l'élan grandiose en profondeur qui caractérise *notre* peinture paysagiste, oserai-je parler d'une perspective taoïste de l'Asie orientale, pour faire allusion ainsi à un *sentiment cosmique* qui est actif, dans l'image chinoise, et sur lequel il ne faut pas se méprendre.

moins pour un culte universellement chrétien, et de le dériver de l'éthos des religions primitives arabes. Cette connexité n'appartient qu'à l'écorce historique et l'on y confond avec l'histoire de la signification des mots et des idées le destin des mots, comme *voluntas*, dont on n'aperçoit point les transformations sémantiques profondément symboliques. Quand des psychologues arabes, comme Murtada, disent qu'il y a plusieurs « volontés » possibles : une « volonté » identique à l'action, une autre indépendante qui la précède, une « volonté » sans aucun rapport avec l'action en général et produisant d'abord le « vouloir », etc... et qu'il s'agit d'entendre ces mots dans leur signification arabe profonde, nous voyons manifestement sous les yeux une image de l'âme d'une structure entièrement différente de la nôtre.

Les éléments de l'âme sont pour tous les hommes, à quelque culture qu'ils appartiennent, les divinités d'une *mythologie intérieure.* Zeus est pour l'Olympe extérieur ce qui existe avec une clarté parfaite pour celui du monde intérieur, pour chaque Grec : le νοῦς qui trône au-dessus de toutes les autres parties de l'âme; « Dieu » pour nous, est ce souffle cosmique, tout-puissant, cette activité et providence omniprésente, qu'est la « volonté » réfléchie par le miroir de l'espace cosmique sur l'écran de l'espace psychique imaginaire, où elle est conçue par nous nécessairement comme ayant un être réel. Au dualisme microcosmique de la culture magique, ruah et nephesch, pneuma et psyché, appartient nécessairement l'antithèse macrocosmique du Dieu et du Diable, d'Ormuzd et d'Ahriman chez les Perses, de Jahvé et de Belzébut chez les Juifs, d'Allah et d'Iblis chez les Musulmans, du Bien absolu et du Mal absolu, et l'on remarquera que ces deux oppositions s'effacent *en même temps* du sentiment cosmique occidental. Dans la même mesure, où la controverse gothique sur le primat de l'*intelllectus* ou de la *voluntas* fait de la volonté le centre d'un *monothéisme psychique*, la figure du diable disparaît aussi du monde réel. A l'époque baroque, le panthéisme du monde extérieur a immédiatement pour conséquence celui du monde intérieur, et ce que l'antithèse de *Dieu* et du *monde* doit désigner — dans n'importe quel sens — est désigné aussi chaque fois par le mot Volonté, opposé à l'âme en général : la force qui fait tout mouvoir dans son empire[1]. Dès que la pensée religieuse passe à une pensée strictement scientifique, un double mythe conceptuel subsiste aussi en physique et en psychologie. L'origine des concepts de force, de masse, de volonté ne repose pas sur l'expérience objective, mais sur un sentiment de la vie. Le darwinisme n'est rien d'autre qu'une conception terriblement plate de ce sentiment. Aucun Grec n'aurait employé le mot nature au sens d'une activité absolue et méthodique, comme le fait la biologie moderne. La « volonté de Dieu » est pour nous un pléonasme. Dieu (ou « la Nature ») n'est rien d'autre que volonté.

1. Il est évident que l'athéisme ne constitue pas une exception. Quand le matérialiste ou le darwiniste disent que « la nature » procède à des groupements opportuns, à des sélections, qu'elle engendre ou détruit, ils changent un mot au déisme du XVIIIe siècle, mais ils en conservent le sentiment cosmique intact.

Autant le concept de Dieu ne cesse de s'identifier insensiblement depuis la Renaissance avec la notion d'espace infini cosmique et perd ainsi tout trait sensible et personnel — car la toute-présence et la toute-puissance sont presque devenues des concepts mathématiques — autant ce même Dieu se mue en volonté cosmique abstraite. *C'est pourquoi*, vers 1700, la musique instrumentale prend la place de la peinture, seul et dernier moyen pour représenter ce sentiment de Dieu. Qu'on pense, inversement, aux dieux d'Homère. Zeus ne possède nullement la puissance complète sur le monde; il est, même sur l'Olympe — conformément aux conditions du sentiment cosmique apollinien — *primus inter pares*, corps parmi les corps. Ananké, la nécessité aveugle qu'aperçoit dans son cosmos l'être éveillé antique, ne dépend de lui en aucune manière. Au contraire : les dieux lui sont soumis. Cela est dit en toutes lettres dans Eschyle, en un passage grandiose du Prométhée; mais on le sent déjà chez Homère, dans la *querelle* des dieux et dans ce passage décisif où la balance du destin est levée par Zeus, non pour qu'il puisse juger, mais pour qu'il apprenne le sort d'Hector. Ainsi l'âme antique se décrit comme un Olympe de petits dieux avec ses parties et ses qualités, dont il faut maintenir l'entente pacifique, idéal de la conduite de la vie antique, de la sophrosyné et de l'ataraxie. Plus d'un philosophe révèle cet enchaînement, quand il appelle Zeus la partie la plus élevée de l'âme, le νοῦς. Aristote attribue pour unique fonction à sa divinité la θεωρία ou contemplation; c'est l'idéal de Diogène : une statique de la vie arrivée à sa perfection, par opposition à la dynamique, également achevée, de l'idéal de la vie au XVIIIe siècle.

L'énigme appelée volonté dans l'image mentale, cette *passion de la troisième dimension*, est donc très proprement une œuvre baroque, comme la perspective de la peinture à l'huile, comme la notion de force dans la physique moderne, comme le monde sonore de la pure musique instrumentale. Dans tous les cas, le gothique a annoncé ce que les siècles de spiritualisation menèrent à maturité. Comme il s'agit ici du *style* de la vie faustienne par opposition à tout autre, nous maintenons que les mots originels de volonté, de force, d'espace, de Dieu, que décrit et anime le sentiment *faustien* de la signification, sont les symboles, les traits fondamentaux des grands univers formels proches parents, où cet être s'exprime. On y a cru saisir du doigt, jusqu'à présent, des faits éternels « existant par soi » et qu'on finirait bien quelque jour par consolider définitivement, par « connaître », par démontrer, au moyen de la science critique. Cette illusion de la science naturelle est partagée en même temps par la science psychologique. La certitude que ces fondements « universels » *n'appartiennent qu'au style baroque de l'intuition et de l'intelligence*, qu'ils sont les formes d'expression d'une signification éphémère et « vraies » seulement pour l'espèce d'esprit occidental européen, modifiera le sens tout entier de ces recherches, qui ne sont pas seulement les sujets d'un savoir systématique, mais à un degré supérieur les *objets d'une étude physionomique*.

L'architecture baroque débuta, comme on l'a vu, le jour où

Michel-Ange a remplacé les éléments tectoniques de la Renaissance, support et charge, par des éléments dynamiques : force et masse. La chapelle Pazzi de Brunellesco exprime une résignation sereine, la façade d'Il Gesu de Vignola est une *volonté pétrifiée*. Le nouveau style a été nommé jésuite à cause de sa marque ecclésiastique, surtout après la perfection que lui ont fait subir Vignola et Della Porta; il y a en effet un rapport intime entre lui et l'œuvre d'Ignace de Loyola[1], dont l'ordre représente la pure volonté abstraite de l'Église et dont l'action cachée s'étendant à l'infini fait pendant à l'analyse et à l'art de la fugue.

Dès lors, il n'y a plus de paradoxe à parler, dans l'avenir, *de style baroque et même de style jésuite à propos de psychologie, de mathématique et de physique théorique*. Le langage formel de la dynamique substituant l'antithèse énergétique de capacité et d'intensité à l'antithèse somatique et avolontaire de matière et de forme est commun à toutes les œuvres spirituelles de ces siècles.

4

La question qui se pose maintenant est de savoir dans quelle mesure l'homme de cette culture lui-même remplit ce qu'on attend de l'image mentale créée par lui. Si l'on peut appeler désormais, de manière tout à fait générale, le thème de la physique occidentale un espace actif, on aura défini aussi par là l'espèce et le contenu de l'existence de l'homme contemporain. Nous autres, natures faustiennes, nous sommes habitués à intégrer dans l'ensemble de nos expériences vivantes l'individu, non en tant qu'il se manifeste dans un calme plastique, mais en tant qu'il *agit*. Ce que l'homme est, nous le mesurons à son *activité*, qui peut aussi bien s'orienter vers le dedans que vers le dehors, et c'est d'après cette direction que nous évaluons tous ses principes, ses motifs, ses forces, ses convictions, ses habitudes en particulier. *Caractère* est le mot où nous résumons cet aspect. Nous parlons des têtes de caractère, des paysages de caractère. C'est un terme courant chez nous que le caractère des ornements, des coups de pinceau, des traits d'écriture, d'arts entiers, de périodes historiques, de cultures. La musique baroque est l'art proprement dit du caractère, et cela définit également sa mélodie et son instrumentation. Caractère signifie encore quelque chose d'indescriptible qui distingue la culture faustienne de toutes les autres. Et sa parenté profonde avec le mot « Volonté » n'est d'ailleurs pas douteuse : la volonté est dans l'image de l'âme ce que le caractère est dans celle de la vie, telle du moins qu'elle se présente à nous avec évidence et *seulement* à nous, Européens d'Occident.

1. On ne peut passer sous silence la grande part prise par les savants jésuites dans le développement de la physique théorique. Le père Boscovich dépassa, le premier, Newton, et créa un système de forces centrales en 1759. L'identification de Dieu avec le pur espace est encore plus sensible chez les Jésuites que dans les milieux jansénistes de Port-Royal fréquentés par les mathématiciens Descartes et Pascal.

Que l'homme ait du caractère : telle est la condition fondamentale de tous nos systèmes éthiques, si divergents par ailleurs dans leurs formules métaphysiques ou pratiques. Le caractère — celui qui se forme dans le *courant de l'univers*, *la « personnalité »*, *le rapport de la vie à l'action* — est une impression faustienne de l'homme et qui offre une ressemblance significative avec l'image physique de l'univers, en ce que malgré de très pénétrantes études théoriques, le concept de force vectorielle avec sa tendance à la direction n'a pas pu être séparé du concept de mouvement. Également impossible est la séparation rigoureuse de la volonté et de l'âme, du caractère et de la vie. Au sommet de cette culture, assurément depuis le XVII[e] siècle, nous sentons le mot Vie comme un synonyme absolu du Vouloir. Notre littérature éthique est remplie d'expressions, telles que force vitale, volonté de vivre, énergie active, comme d'autant d'évidences qui n'eussent pas même été traduisibles dans le grec du temps de Périclès.

On aperçoit — ce qu'a voilé jusqu'à présent la prétention de toutes les morales à une valeur universelle dans l'espace et le temps — que chaque culture particulière est un être unitaire d'ordre supérieur, *possédant sa propre conception morale*. Il y a autant de morales que de cultures. Bien qu'il l'eût soupçonné le premier, Nietzsche est resté bien loin d'une véritable morphologie objective de la morale — par delà tout Bien et tout Mal. Il a pesé les morales antique, indoue, chrétienne et Renaissance à sa balance personnelle, au lieu d'en comprendre le style comme symbole. Mais à cause précisément de notre coup d'œil historique, nous n'aurions pas dû laisser le *phénomène primaire de la morale* nous échapper comme tel. Il semble bien que nous ne sommes mûrs qu'aujourd'hui pour cette tâche. Pour nous, dès l'époque de Joachim de Flore et des croisades, la représentation de l'humanité comme un tout en action, en lutte et en progrès est si nécessaire, qu'il nous sera difficile de savoir qu'elle est une représentation exclusivement occidentale de valeur et de durée passagères. A l'esprit antique, l'humanité apparaît comme une masse constante, à quoi correspond une morale d'une tout autre espèce dont on peut suivre l'existence des premiers temps d'Homère à l'époque impériale. En général, on trouvera que le sentiment de la vie de la culture faustienne extrêmement actif est plus proche du chinois et de l'égyptien, le sentiment rigoureusement passif de l'antiquité plus proche de l'indou.

Si jamais groupe de nations avait la lutte pour l'existence constamment sous les yeux, c'était celui de la culture antique, où chaque ville et chaque bourgade combattait à mort sa voisine, sans plan, sans motif, sans grâce, corps à corps, par un instinct complètement antihistorique. Mais en dépit d'Héraclite, l'éthique grecque était loin d'élever le combat à un principe *éthique*. Les stoïciens et les épicuriens enseignaient le renoncement au combat comme un idéal. Au contraire, vaincre les obstacles est l'instinct typique de l'âme occidentale. On y exige de l'activité, de la décision, de l'affirmation de soi-même; la lutte contre les plans antérieurs et commodes de la vie, contre les impressions du moment, du proche, du tan-

gible, du facile; le triomphe sur le général et le durable qui rattache mentalement le passé à l'avenir : voilà la matière de tous les impératifs faustiens dès les premiers temps du gothique et jusqu'à Kant et Fichte et, par delà ceux-ci, l'éthos où se manifestent les formidables pouvoirs et la volonté de nos États, de nos puissances économiques, de notre technique. Le *carpe diem* qui, du point de vue antique, représente l'être satisfait, est la contradiction totale de l'être qui représente une valeur aux yeux de Gœthe, de Kant, de Pascal, de l'Église et de la libre pensée : *l'être agissant*, *luttant*, *triomphant* [1].

Comme toutes les formes de la dynamique — en peinture, en musique, en physique, en sociologie, en politique — insistent sur des enchaînements infinis et considèrent, non comme dans la physique antique, le cas particulier et la somme de ces cas, mais le courant typique et sa règle fonctionnelle, nous devons entendre par caractère ce qui, dans la réalisation de la vie, conserve une constance principielle. Dans le cas contraire, on parlera d'absence de caractère. En tant que forme d'une existence *mouvementée*, où l'on atteint la constance principielle suprême avec le maximum de variance individuelle, le caractère est ce qui rend en général possible une biographie aussi importante que celle de Gœthe dans « Poésie et Vérité ». En face d'elle, les biographies spécifiquement antiques de Plutarque ne sont que des collections d'anecdotes disposées chronologiquement, non dans l'ordre historique de leur développement, et l'on concédera que pour Alcibiade, Périclès, ou en général tout autre homme purement apollinien, on ne peut concevoir que cette deuxième, non la première espèce de biographie. Leur expérience vivante ne manque pas de masse, mais de fonction; elle a quelque chose de l'atome. Pour ce qui est de l'image physique du monde, on ne peut pas dire que le Grec ait *oublié* dans la somme de ses expériences de rechercher des lois générales, mais son cosmos ne lui permettait pas de les *trouver*.

Il en résulte que les sciences caractérologiques, la physionomique surtout et la graphologie, ne pourraient que très médiocrement réussir dans les cadres antiques. Au lieu de l'écriture manuscrite, que nous ne connaissons pas, nous en trouvons la preuve dans l'ornement antique — méandre et feuille d'acanthe — qui révèle en face du gothique une incroyable simplicité et faiblesse d'expression caractéristique, mais aussi en revanche une commodité jamais atteinte encore, au sens temporel de ce mot.

Il va de soi que, envisageant le sentiment vital antique, nous

1. Une des raisons les plus essentielles de l'influence du protestantisme, précisément sur les natures profondes, c'est que Luther a introduit au centre de la morale l'activité pratique — que Gœthe appela les exigences de chaque jour. Chez lui, les « œuvres pieuses » dénuées de l'énergie de la direction, au sens où nous l'entendons ici, passent absolument au second plan. Leur surestimation montre, comme la Renaissance, un reste de l'influence du sentiment *méridional*. Telle est la raison éthique profonde du mépris croissant qui s'attache désormais au régime monacal. Dans le gothique, l'entrée au couvent, le renoncement au souci, à l'action, au *vouloir*, était un acte moral de rang suprême. On y accomplissait le plus grand sacrifice concevable, celui de la *vie*. Dans le baroque, les catholiques eux-mêmes n'avaient plus ce sentiment. L'esprit de la philosophie des lumières sacrifia définitivement les lieux non du renoncement, mais de la jouissance passive.

sommes obligés d'y constater un élément fondamental de l'évaluation éthique aussi opposé au caractère que la statue à la fugue, la géométrie euclidienne à l'analyse, le corps à l'espace. Cet élément est le ***geste***. Par là, le principe fondamental d'une ***statique*** de l'âme est donné, et le mot que nous trouvons dans les langues antiques à la place de notre « personnalité » c est ***prosopon***, ***persona***, c'est-à-dire ***rôle***, ***masque***. Dans la terminologie gréco-romaine tardive, il désigne la *parution en public et le geste*, partant, le *fond essentiel de l'homme antique*. On disait d'un orateur qu'il parlait en πρόσωπον sacerdotal ou militaire. L'esclave était ἀπρόσωπος, mais non ἀσώματος, c'est-à-dire qu'il n'avait *pas* d'attitude pouvant être considérée comme partie intégrante de la vie publique, mais qu'il avait une « *âme* ». Pour dire qu'un homme a reçu du sort un rôle de roi ou de général, le Romain avait la formule : *persona regis, imperatoris*[1]. Le style apollinien de la vie se révèle dans cette phraséologie. Il n'est pas question du développement des possibilités intérieures par un *effort* actif, mais de l'*attitude* définitivement achevée et de l'adaptation la plus rigoureuse à un idéal de l'être en quelque sorte plastique. Un certain concept de la beauté ne joue un rôle que dans l'éthique antique. Que cet idéal s'appelle σωφροσύνη, καλοκἀγαθία ou ἀταραξία, c'est toujours le même groupement symétrique *pour d'autres*, non pour soi, des traits sensibles, tangibles, absolument apparents et publics. On était l'objet de la vie extérieure, non le sujet. Le pur présent, le momentané, le plan antérieur n'étaient pas dominés, mais mis en relief. Vie intérieure est un concept impossible dans un tel enchaînement. L'intraduisible ζῷον πολιτικόν d'Aristote, qu'on comprend toujours de travers au sens occidental européen, concerne des hommes qui ne sont rien individuellement, et ne signifient quelque chose que par leur nombre — quelle représentation grotesque qu'un Athénien jouant le rôle de Robinson ! — à l'agora, au forum, où chacun se mire dans les autres et gagne par là seulement une réalité propre. Tout cela est dans l'expression σώματα πόλεως : les citoyens de la ville. On comprend que le portrait, cet échantillon de l'art baroque, s'identifie à la représentation de l'homme en tant qu'il a du *caractère*, et que, d'autre part, à l'apogée de la culture attique la représentation de l'homme en vue de son *attitude*, de l'homme « persona », aboutît nécessairement à l'idéal formel de la statue nue.

5

Cette antithèse a abouti à deux formes de tragédies de tous points radicalement différentes. Il n'y a, en effet, de commun que le nom

1. πρόσωπον signifie visage, en grec ancien, plus tard masque, à Athènes. Aristote ne lui connaissait pas encore le sens de « personne ». C'est le terme juridique *persona*, qui est d'origine étrusque et signifia d'abord masque de théâtre, qui a donné aussi le premier, à l'époque impériale, le sens expressif romain au πρόσωπον grec. (Cf. F. Hirzel : *Die Person*, 1, 194, p. 40 sq.)

entre la tragédie faustienne, *drame de caractère*, et la tragédie apollinienne, *drame du geste imposant*.

Avec une fermeté croissante et, par extraordinaire, en partant de Sénèque[1], non d'Eschyle et de Sophocle, — pendant exact du rattachement de notre architecture non au temple de Poestum, mais aux constructions impériales — la période baroque a fait du caractère, substitué à l'épisode, le centre de gravité de l'ensemble, le milieu d'un certain système de coordonnées mentales qui impose une situation, un sens et une valeur à tous les actes du drame rapportés à lui; de là naît un *tragique du vouloir*, des forces agissantes, de l'émotion *intérieure*, qui ne se transforme pas nécessairement en émotion visible, tandis que Sophocle, surtout par le procédé technique du messager, fait dérouler derrière la scène le minimum inévitable d'action. Le tragique antique concerne des situations générales, non des personnalités individuelles; Aristote le nomme expressément μίμησις οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεως καὶ βίου. Ce que sa poétique nomme ethos et qui est fatal à coup sûr pour notre poésie, c'est-à-dire l'attitude idéale d'un homme hellénique idéal dans une situation douloureuse, n'a pas plus de rapport avec notre « caractère », propriété du moi qui détermine les événements, qu'un plan de la géométrie d'Euclide avec ce qu'on appelle à peu près du même nom dans la théorie des équations algébriques de Riemann. Le fait d'avoir rendu ἦθος par caractère au lieu de paraphraser par rôle, attitude, geste, ce terme à peine traduisible, et d'avoir traduit μῦθος, *épisode atemporel*, par action, a exercé pendant des siècles une influence aussi pernicieuse que d'avoir fait dériver le mot δρᾶμα d'action. Othello, Don Quichotte, le Misanthrope, Werther, Hedda Gabler sont des caractères. Chez des hommes ainsi constitués, l'élément tragique réside dans leur *existence toute pure* au sein de l'univers. Qu'ils luttent contre ce dernier, contre eux-mêmes ou contre d'autres, c'est toujours leur caractère qui leur impose ce combat, non un intermédiaire venant du dehors. C'est ce qu'on appelle *soumission*, intégration d'une âme dans un enchaînement de rapports opposés qui n'autorise pas de dissolution pure. Mais les personnages du théâtre antique sont des rôles, non des caractères. Les mêmes figures apparaissent toujours sur la scène : le vieillard, le héros, l'assassin, l'amoureux, toujours les mêmes corps masqués, à la démarche grave, marchant sur des cothurnes. C'est pourquoi, même dans la période tardive, le masque était pour le drame antique une *nécessité intérieure* profondément symbolique, tandis qu'au contraire, sans le jeu physionomique des acteurs, nos pièces seraient précisément impossibles à « jouer ». N'allez pas objecter les dimensions du théâtre grec : les mimes d'occasion même portaient des masques — même les *statues icones* — et s'il avait existé un besoin plus profond des espaces intérieurs, la forme architectonique se serait trouvée aussi d'elle-même.

Les épisodes tragiques relatifs à un caractère naissent d'une

1. Creizenach : *Geschichte des neueren Dramas*, II, 1918, p. 346 sq.

longue évolution intérieure. Mais dans le cas d'Ajax, Philoctète, Antigone, Electre, une préhistoire intérieure — si elle pouvait toutefois se rencontrer chez un homme antique — serait indifférente pour les suites tragiques. L'événement décisif les surprend brusquement, de manière toute fortuite et extérieure, et il aurait pu surprendre n'importe qui à leur place avec le même résultat. Il n'était pas même nécessaire que ce fût une personne de leur sexe.

Ce n'est pas encore assez de parler de l'action ou de l'épisode, pour marquer nettement l'antithèse du tragique antique et occidental. La tragédie faustienne est *biographique*, l'apollinienne *anecdotique*, c'est-à-dire que l'une embrasse la direction d'une vie entière, l'autre le moment indépendant en soi. Car quel rapport y a-t-il entre le passé *intérieur* tout entier d'Œdipe ou d'Oreste et l'événement destructeur qu'ils trouvent tout à coup sur leur chemin ? En regard de l'anecdote de style antique, nous connaissons — chez les maîtres de la *nouvelle :* Cervantès, Kleist, Hoffmann, Storm — le type d'anecdote *caractéristique*, personnelle, antimythique, d'autant plus significative qu'on aura mieux senti que le motif n'en était possible qu'une *seule* fois, chez *ces* hommes et en *ce* temps seulement, tandis que l'anecdote mythique — la *fable* — a sa place déterminée par la pureté de qualités opposées. Nous avons donc là un destin qui frappe comme la foudre n'importe qui, et un autre qui traverse comme un fil invisible une vie dont il est le tisserand et qui se distingue ainsi de toutes les autres. Il n'y a dans l'existence passée d'Othello, ce chef-d'œuvre d'analyse psychologique, pas le moindre trait absolument sans rapport avec la catastrophe. La haine de race, l'isolement du parvenu parmi les patriciens, le soldat maure, homme de la nature, isolé et plus vieux — — aucun de ces motifs n'est dépouvu de signification. Essayez donc de développer l'exposition dans Hamlet ou Lear, en la comparant aux pièces de Sophocle. Elle est absolument psychologique, non une somme de dates extérieures. De ce qu'on appelle aujourd'hui un psychologue, ce créateur expert d'époques intérieures, qui s'est à peu près identifié chez nous avec le concept du poète, les Grecs n'avaient pas le moindre soupçon. Non analystes en mathématique, ils ne le furent pas non plus en psychologie, et il ne pouvait sans doute pas en être autrement chez des âmes antiques. « Psychologie » est le terme spécifique, pour *l'espèce occidentale*, de création humaine. Il va tout aussi bien pour un portrait de Rembrandt que pour la musique de Tristan, pour Julien Sorel de Stendhal que pour la Vita Nuova de Dante. Aucune autre culture ne connaît quelque chose de semblable. Cela est précisément exclu avec rigueur du groupe des arts antiques. « Psychologie » est la forme dans laquelle *la volonté*, l'homme comme volonté incarnée et non l'homme comme *σῶμα*, parvient à la capacité artistique. Quiconque nomme ici Euripide n'entend rien à ce qu'est la psychologie. Quelle abondance de caractère ne recèle pas déjà la mythologie nordique avec ses nains rusés, ses géants maladroits, ses elfes malicieux, Loki, Baldr et autres personnages, et combien typique en regard l'Olympe

d'Homère ! Zeus, Apollon, Poseidon, Arès sont simplement des « hommes », Hermès « l'éphèbe », Athéné une Aphrodite plus mûre, les dieux inférieurs discernables seulement par leur nom — comme on le voit plus tard dans la plastique. Cela est vrai aussi dans toute son ampleur pour les personnages du théâtre attique. Chez Wolfram d'Eschenbach, Cervantès, Shakespeare, Gœthe, le tragique de la vie individuelle se développe du dedans au dehors, dynamiquement, fonctionnellement, et les courants vitaux ne sont à leur tour pleinement intelligibles que de l'arrière-plan historique du siècle; chez les trois grands tragiques d'Athènes, il vient du dehors, il est statique, euclidien. Disons, pour répéter un terme autrefois appliqué à l'histoire universelle, que l'événement de la catastrophe qui, là, fait *époque* provoque, ici, un *incident*. L'issue mortelle elle-même n'est que le dernier épisode d'une vie tout entière tissée de hasards.

Une tragédie baroque n'est, je le répète, rien d'autre que le caractère qui la conduit, avec cette seule différence que celui-ci est amené à se développer dans le monde lumineux de l'œil, courbe au lieu d'équation, énergie cynétique au lieu de potentielle; le personnage qu'on voit est le caractère possible, l'action le caractère qui se réalise. Tel est le sens intégral de notre esthétique du drame, encore obscurcie aujourd'hui par des réminiscences antiques et des malentendus. Le personnage tragique de l'antiquité est un corps euclidien placé dans une situation qu'il n'a ni choisie ni ne peut changer et où il est frappé par l'Heimarmene, tandis qu'à la lumière de ses plans il se montre impassible aux incidents extérieurs. C'est en ce sens que, dans les « Choéphores », on parle d'Agamemnon comme du « corps royal qui dirige les flots » et qu'Œdipe à Colonne dit en parlant de l'oracle, qu'il lui a coûté « son corps ». On trouvera une inflexibilité remarquable chez tous les grands hommes de l'histoire grecque jusqu'à Alexandre. Je ne sache pas qu'un seul ait accompli dans les luttes de la vie une évolution intérieure comme nous en connaissons chez Luther et Loyola. Ce que nous appelons sans trop d'insistance peinture des caractères chez les Grecs n'est que le réflexe des événements sur l'ethos du héros, jamais le réflexe d'un personnage sur les événements.

Et ainsi le drame est conçu par nous, hommes faustiens, avec une nécessité très intérieure comme un maximum d'activité, par les Grecs, avec la même nécessité comme un maximum de passivité[1]. La tragédie attique ne renferme en général pas d'« action ». Les mystères antiques — et Eschyle, originaire d'Eleusis, n'a créé le drame supérieur qu'en traduisant la forme de ces mystères avec leur péripétie — étaient tous, δράματα ou δρώμενα, des cérémonies

1. Cela fait pendant à la transformation sémantique des mots antiques *pathos* et *passio*. Ce dernier n'a été calqué sur le premier qu'à l'époque impériale, et il s'est conservé avec sa signification originelle dans la Passion du Christ. L'altération du sentiment sémantique s'est produite lors de la première période gothique et elle s'est effectuée dans le vocabulaire des *spirituales* de l'ordre franciscain et chez les disciples de Joachim de Flore. Expression d'une émotion intense qui cherche à se décharger, *passio* a fini par désigner la dynamique de l'âme en général et c'est dans cette acception de force de la volonté, énergie de la direction, qu'il a été en 1647 germanisé par Zesen, qui en a fait « leidenschaft. »

liturgiques. Aristote appelle la tragédie l'imitation d'un événement. Cette imitation est identique à la trop fameuse *profanation des mystères*, et on sait qu'Eschyle a été accusé d'avoir introduit l'habit sacerdotal des prêtres d'Eleusis comme costume définitif du théâtre attique [1]. Car le véritable δρᾶμα avec sa péripétie de la complainte à l'allégresse ne consistait pas du tout dans la fable qu'on y racontait, mais dans le rite symbolique qui s'y dissimule, qui est ressenti par le spectateur et compris par lui dans sa signification très profonde C'est à cet élément de la première religion antique, non homérique, que se combinait un élément paysan, les scènes burlesques — phalliques, dithyrambiques — des fêtes du printemps en l'honneur de Demeter et de Dionysos. Des danses d'animaux [2] et des accompagnements de chants est né le chœur tragique allant au-devant du joueur, du « répondant » de Thespis (534).

La véritable tragédie a pour origine l'imposante complainte funèbre du Threnos (naenia). Un jour quelconque, le divertissement allègre de la fête de Dionysos — qui était aussi une fête des âmes — s'est transformé en chœur de plaintifs et le jeu de satyres repoussé à la fin. En 494, Phrynicos fit représenter la « chute de Milet », non pas un drame historique, mais la complainte des Milésiennes, et cela lui valut une punition sévère, parce qu'on l'accusa d'avoir rappelé la douleur de cette ville. L'introduction par Eschyle du second personnage acteur acheva, la première, la constitution de la tragédie antique : à la complainte, qui est le thème *donné*, s'ajoute comme motif *présent* la représentation visible d'une grande douleur humaine. La fable du plan antérieur (μῦθος) n'est pas l'« action », mais l'occasion pour les chants du chœur qui restent, après comme avant, la *tragoidia* proprement dite. Il est tout à fait indifférent que l'épisode soit récité ou joué. Le spectateur, qui connaissait le sens du jour, se sentait, lui et son destin, visé dans les paroles pathétiques. En lui s'accomplit la péripétie, véritable but des scènes sacrées. La complainte liturgique sur la misère du genre humain, entourée de récits et de narrations, resta toujours le centre de gravité de toute la pièce. C'est ce qui se voit très nettement dans Prométhée, Agamemnon, Œdipe roi. Mais cette complainte est submergée maintenant [3] par la grandeur du patient, son attitude solennelle, son ἦθος représenté parmi les parties du chœur en des scènes vigoureuses. Le thème n'est pas le personnage héroïque, dont la volonté croît et se brise contre les obstacles des puissances étrangères ou des démons de son propre cœur, mais le patient avolontaire qui assiste — sans raison supérieure, devons-nous ajouter — à l'anéantissement de son existence somatique. La trilogie de Prométhée, par Eschyle, commence juste là où Gœthe l'aurait terminée. La démence

1. Les mystères d'Eleusis ne renfermaient absolument aucun secret. Chacun savait ce qui s'y passait; mais une émotion mystérieuse envahissait les croyants et on s'imaginait « trahir », c'est-à-dire profaner les formes sacrées en les imitant en dehors du temple. Cf. Dietrich : *Kl. Schrift.*, 1911, p. 414 sq.

2. Les satyres étaient des boucs; Silène dirigeant le bal portait une queue de cheval; mais les oiseaux, les grenouilles, les guêpes d'Aristophane faisaient allusion peut-être à d'autres masques encore.

3. Cela eut lieu à la même époque où la plastique de Polyclète supplanta la peinture à fresque.

du roi Lear est le *résultat* de l'action tragique. Au contraire, c'est Athéna qui, dans Sophocle, *rend* Ajax dément *avant* le commencement du drame. Il y a entre eux la même différence qu'entre un caractère et un personnage mû. En effet, comme dit Aristote, la peur et la compassion sont l'effet nécessaire de toute tragédie sur les spectateurs antiques, mais sur eux *seulement*. On s'en rend compte immédiatement en voyant quelles scènes il désigne comme les plus efficaces, notamment les caprices subits du sort et les scènes de reconnaissance. Aux premiers appartient avant tout l'impression du φόβος (la crainte), aux seconds celle de l'ἐλεός (la pitié). La Katharsis en vue ne peut être ressentie qu'en partant de l'idéal ontologique de l'ataraxie. « L'âme » antique est pur présent, pur σῶμα, être immobile et ponctiforme. Voir cet être mis en question par la jalousie des dieux, par la fatalité aveugle qui peut fondre, comme la foudre, sur chacun indistinctement, c'est la crainte suprême. Elle touche aux racines de l'existence antique, tandis que c'est elle qui donne d'abord la vie à l'homme faustien osant tout. Et maintenant — voir cette situation se *résoudre*, comme si des nuages amassés en bancs obscurs à l'horizon étaient traversés à nouveau par un rayon de soleil, goûter une joie profonde dans le grand geste favori, sentir battre l'âme mythique oppressée, éprouver le plaisir de l'équilibre reconquis — c'est la *Katharsis*. Mais elle suppose aussi un sentiment de la vie entièrement étranger à nous. Ce mot peut à peine se traduire dans nos langues et nos sensations. Il fallait tout l'effort esthétique et tout l'arbitraire du baroque et du classicisme avec, à l'arrière-plan, leur vénération indiscrète des livres antiques, pour nous persuader que ce fondement psychique est aussi celui de notre tragédie — motif pris de ce qu'elle produit précisément l'effet inverse; qu'elle n'affranchit pas des événements passifs, statiques, mais provoque, stimule et porte à l'extrême des événements actifs, dynamiques; qu'elle éveille les sentiments primaires d'un être humain énergique : cruauté, joie de la tension, du danger, de la violence, de la victoire, du crime, bonheur du vainqueur et du destructeur, tous sentiments qui dorment dans le tréfonds de chaque âme nordique depuis les exploits des Wikings, des Hohenstaufen et des Croisés. C'est l'effet que produit Shakespeare. Un Grec eût été incapable de supporter Macbeth jusqu'au bout; il n'aurait pas compris surtout la signification de ce puissant art biographique avec sa tendance à la direction. Que des personnages comme Richard III, Don Juan, Faust, Michel Kohlhaas, Golo, non-antiques de pied en cap, éveillent non la pitié, mais une étrange et profonde envie, non la peur, mais un énigmatique plaisir de la souffrance, un dissolvant désir d'une compassion toute différente, c'est ce que dénoncent, aujourd'hui que la tragédie faustienne, même sous sa forme allemande très tardive, est définitivement morte, les motifs constants de la littérature cosmopolite de l'Europe occidentale, à comparer avec les motifs correspondants de la littérature alexandrine. Dans les histoires à « tension nerveuse » d'aventures et de détectives et, tout à fait en dernier lieu, dans le drame cinématographique, représentant absolument la mime antique, on

sent encore un reste de la nostalgie indomptable des vainqueurs et des voyageurs faustiens.

Corrélation exacte avec l'image de la perfection de l'œuvre d'art, imaginée par le poète dramatique apollinien et faustien. Le drame antique est un fragment plastique, un groupe de scènes pathétiques à caractère de relief, une revue de marionnettes gigantesques qui défilent devant le mur postérieur fermant le plan du théâtre [1]. Il est tout entier en gestes grandement sentis, tandis que les incidents de la fable distribués avec parcimonie sont plutôt récités que joués avec emphase. C'est le contraire qu'exige la technique du drame occidental : de l'émotion ininterrompue et la suppression rigoureuse de motifs statiques pauvres en action. Les trois fameuses unités de temps, de lieu et d'action, qui n'ont pas été formulées, mais inconsciemment établies à Athènes, sont la *paraphrase du type antique de la statue de marbre*. Et elles définissent donc aussi, insensiblement, l'idéal de la vie de l'homme antique, lié à la polis, au pur présent, au geste. Ces unités signifient toutes des *négations :* on nie l'espace, on dément le passé et l'avenir, on conteste à l'âme toute relation au loin. Ataraxie... tel est le mot qui pourrait les résumer. N'allez pas confondre ces conditions du drame antique avec celui des peuples romans, qui ne lui ressemble que du dehors. Le théâtre espagnol du XVIe siècle s'est soumis à la contrainte des règles « antiques », mais on conçoit bien que la dignité castillane au temps de Philippe II s'en soit sentie touchée sans connaître, ni même vouloir connaître l'esprit originel de ces règles. Les grands Espagnols, avant tout Tirso da Molina, ont créé les « trois unités » du baroque non comme des négations métaphysiques, mais comme une simple expression d'une tradition courtoise distinguée, et Corneille, élève docile de la grandezza espagnole, les leur a empruntées avec cette même signification. C'est ainsi que commença la fatalité. L'imitation florentine de la plastique antique, admirée sans mesure, sans que personne n'en comprît les conditions dernières, ne pouvait pas être pernicieuse, parce qu'il n'existait plus alors de plastique nordique qui eût pu être gâtée. Mais il existait au contraire une puissante tragédie possible, spécifiquement faustienne, avec des audaces et des formes insoupçonnées. Si elle n'est *pas* apparue, si le drame germanique n'a jamais, en dépit de la grandeur de Shakespeare, brisé complètement le charme d'une convention mal comprise, c'est parce qu'on croyait aveuglément à l'autorité d'Aristote. Quelle tournure le drame n'aurait-il pas imprimée au baroque vivant sous les impressions de l'épopée chevaleresque, des séquences et des mystères gothiques et à proximité des oratorios et des passions du théâtre grec ! Une tragédie ayant pour berceau l'esprit de la musique contrepointique, sans les liens d'une chaîne plastique dépourvue de sens pour elle; une poésie dramatique se développant en une forme spécifique propre, avec une parfaite liberté, à partir d'Orlando Lasso et Palestrina et aux côtés de

1. L'image du théâtre qu'apercevaient intérieurement les trois grands tragiques grecs est peut-être comparable à celle de la succession historique du style dans les frises des temples d'Egine, d'Olympie et du Parthénon.

Heinrich Schütz, Bach, Hændel, Gluck, Beethoven — voilà qui aurait pu naître et qui a été maintenant manqué. Nous ne devons qu'à l'heureuse circonstance de la disparition totale de la peinture à fresque hellénique la liberté intérieure de notre peinture à l'huile.

6

Les trois unités ne suffisaient pas. Au lieu du jeu physionomique, le drame antique exigeait le masque fixe — interdisant ainsi la caractérisation psychique, comme on avait interdit l'exposition des statues icones. Il exigeait le cothurne et le personnage plus grand que nature, habillé de vêtements traînants, rembourré jusqu'à paralyser ses mouvements — et il écartait ainsi l'individualité du personnage. Enfin, il imposait à l'acteur qui chante l'usage d'un porte-voix rendant un son monotone.

Le texte tout nu que nous *lisons* aujourd'hui — non sans y introduire l'esprit de Gœthe et de Shakespeare et notre capacité de vision tout entière — ne peut rendre que très peu de chose de la signification plus profonde de ce drame. Toutes les œuvres d'art antiques ont été créées exclusivement pour l'œil antique et pour l'œil charnel. La forme sensible de la représentation ouvre la première la clé du mystère proprement dit. Et nous apercevons là un trait insupportable pour toute vraie tragédie de style faustien : la présence permanente du chœur. Le chœur est la tragédie primitive; car l'ethos sans lui serait impossible. Chacun a un caractère par soi, une attitude n'existe que par rapport aux autres.

Ce chœur comme foule, comme opposition idéale à l'homme solitaire, à l'homme intérieur, au monologue de la scène occidentale, ce chœur qui reste toujours présent, qui assiste à tous les « soliloques », qui chasse la peur de l'illimité et du vide même dans l'image scénique — ce chœur est apollinien. L'étude de soi comme activité *publique*, la complainte publique emphatique à la place de la douleur dans la chambre solitaire — (« quiconque n'a jamais passé les nuits douloureuses, assis et pleurant sur son lit ») — les cris de rage mouillés de larmes qui remplissent toute une série de drames, comme Philoctète et les Trachiniennes, l'impossibilité de rester seul, le sens de la polis, tout l'attrait féminin de cette culture révélé dans le type idéal de l'Apollon du Belvédère : sont dénoncés dans le symbole du chœur. En regard de cette espèce de drame, celui de Shakespeare est un monologue unique. Même les dialogues, même les scènes de groupes font sentir l'énorme distance *intérieure* de ces hommes qui, au fond, ne parlent chacun qu'avec soi-même. Rien ne peut rompre ce lointain psychique. On le sent dans Hamlet comme dans Tasso, dans Don Quichotte comme dans Werther; mais on le trouve déjà formé, avec tout l'infini qui le caractérise, dans le Parcifal de Wolfram von Eschenbach; il distingue la poésie occidentale tout entière de la poésie antique tout entière. Toute notre lyrique, de Walther von der Vogelweide à Gœthe et même à la lyrique des villes cosmopolites agonisantes, est

monologue; la lyrique antique est une lyrique pour chœurs, une lyrique par-devant témoins. L'une s'assimile intérieurement dans la lecture aphone comme musique non audible, l'autre se récite en public. La première appartient à l'espace muet — livre trouvant partout sa place — la seconde à la place exacte où elle retentit.

En conséquence et malgré la célébration nocturne des mystères d'Eleusis et des fêtes thraces de l'Epiphanie de Dionysos, l'art de Thespis s'est développé avec une nécessité très profonde en un théâtre du matin et de la pleine lumière solaire. Au contraire, les jeux populaires et les passions ecclésiastiques d'Occident, nés de prédications où les rôles sont distribués et récités, d'abord par les clercs à l'église, puis par les laïcs sur la place du marché, et pendant les matinées des grandes fêtes religieuses (kermesses), ont produit insensiblement un art vespéral et nocturne. Dès les temps de Shakespeare, on jouait à la tombée de la nuit, et ce trait mystique qui tend à rapprocher l'œuvre d'art de l'heure du jour qui lui appartient, avait atteint son maximum à l'époque de Gœthe. Chaque art, chaque culture en général a son heure significative de la journée. La musique du XVIIIe siècle est un art de l'obscurité, qui réveille l'œil intérieur; la plastique attique, un art de la lumière sans nuages. La portée profonde de cette relation est démontrée par la plastique gothique, avec l'éternel crépuscule qui l'enveloppe, et par la flûte ionienne, instrument du plein midi. La bougie affirme, la lumière solaire nie l'espace en regard des choses. Dans les nuits, l'espace cosmique triomphe de la matière; dans la lumière méridionale, l'objet proche conteste l'espace lointain. Ainsi Helios et Pan sont devenus des symboles antiques; le ciel étoilé et le crépuscule, des symboles faustiens. Même les âmes des morts se promènent à minuit, surtout dans les douze longues nuits suivant Noël; les âmes antiques appartenaient au jour. L'ancienne Église ne parlait-elle pas encore du δωδεκαήμερον, de douze jours sacrés ? la culture occidentale naissante en a tiré la période sacrée des douze jours allant de Noël à l'Épiphanie.

La fresque et la peinture céramique antiques — on n'a encore jamais fait cette remarque — ignorent le temps de la journée. Aucune ombre n'y indique la position du soleil, aucun ciel les étoiles; il n'y a ni matin ni soir, ni printemps ni automne; c'est le règne d'une pure *clarté atemporelle*[1]. Avec une évidence identique, le brun d'atelier de notre peinture à l'huile classique s'était développé en son contraire, en une obscurité imaginaire indépendante de l'heure, véritable atmosphère psychique de l'espace faustien. C'est d'autant plus significatif que, dès le début, les espaces imagés tendent à traduire le paysage à la lumière d'un moment de la journée ou de l'année, historiquement par conséquent. Mais toutes ces aurores, ces nuages crépusculaires, la dernière lueur sur la crête

1. Répétons-le encore : la peinture hellénistique du « clair-obscur », chez Zeuxis et Apollodore, modèle les corps individuels de manière à produire sur l'œil une impression plastique. Elle n'avait aucun souci de l'ombre comme reproduction d'un espace éclairé. Ses corps sont « ombrés », *mais ils ne projettent pas d'ombre.*

des cimes lointaines, les chambres éclairées par une bougie, les prairies vernales et les forêts automnales, les longues et les courtes ombres des buissons et des sillons baignent quand même dans une obscurité vaporeuse, qui ne vient pas du mouvement des astres. Une clarté constante et un crépuscule constant séparent, en effet, l'une de l'autre la peinture antique et l'occidentale, la scène apollinienne et la faustienne. Et n'a-t-on pas le droit aussi d'appeler la géométrie d'Euclide une mathématique du jour, l'analyse occidentale une mathématique de la nuit ?

Sorte de péché profanateur certes, pour les Grecs, le changement de scènes est pour nous presque un besoin religieux, une condition de notre sentiment cosmique. Il y a quelque chose de païen dans l'invariable scène du Tasso. Nous avons un besoin *intime* d'un drame qui supprime toutes les limites sensibles et attire en elle le monde entier. Né à la mort de Michel-Ange et ayant cessé d'écrire à la naissance de Rembrandt, Shakespeare a atteint le maximum d'infini, de victoire passionnée sur tous les obstacles statiques. Ses forêts, ses mers, ses ruelles, ses jardins, ses champs de bataille sont situés dans le lointain, dans l'illimité. Les années passent et se changent en minutes. Le dément Lear, placé entre le bouffon et le mendiant fou, en pleine tempête sur la lande nocturne, moi perdu dans la plus profonde solitude de l'espace — c'est du sentiment cosmique faustien. Shakespeare nous ouvre le pont donnant accès à ces paysages déjà intérieurement perçus et sentis par la musique vénitienne vers 1600, en sorte que le théâtre du temps d'Elisabeth *n'a qu'à enregistrer* tout cela, tandis que l'œil spirituel projette, des parcimonieuses allusions, une image de l'univers où se déroulent des scènes passant sans cesse à des événements lointains, qu'un théâtre antique n'aurait jamais pu représenter. La scène grecque n'est jamais paysage, elle n'est même rien du tout. A peine pourrait-on la nommer un socle de statue qui marche. Les personnages sont tout, dans le théâtre comme dans la fresque. Si le sentiment de la nature est contestable chez l'homme antique, chez le faustien il se cramponne à l'espace et, par conséquent, au paysage dans la mesure où il est l'espace. La nature antique, c'est le *corps*, et si l'on plonge une fois ses regards dans cette manière de sentir, on comprendra avec quels yeux un Grec suivait sur un relief le mouvement des muscles d'un corps nu. Sa nature vivante était là, non dans les nuages, les étoiles et l'horizon.

7

Mais tout ce qui est près des sens est intelligible à tous. C'est ainsi que, de toutes les cultures qui ont existé jusqu'à ce jour, l'antique est la plus populaire, l'occidentale la moins populaire dans l'extériorisation de leur sentiment de la vie. La commune intelligibilité est la marque de toute œuvre qui se livre avec tous ses mystères au premier coup d'œil du spectateur, œuvre dont le sens est incarné dans le côté extérieur et la surface. Est communé-

ment intelligible dans chaque culture ce qui n'a pas varié depuis les premières conditions et institutions humaines, ce que dès les jours de son enfance l'homme comprend peu à peu sans être obligé de *conquérir* une méthode toute nouvelle, en général ce qui n'a *pas* besoin d'être conquis, ce qui se donne de soi-même, ce qui est immédiatement en pleine lumière dans le donné sensible et qui n'est pas une simple allusion de ce donné, découvrable seulement... par quelques-uns, suivant les circonstances, par des individus tout à fait isolés. Il existe des opinions, des œuvres, des hommes, des paysages populaires. Chaque culture possède sa quantité entièrement déterminée d'ésotérisme et de popularité, qui est inhérente à ses œuvres pour autant que celles-ci ont un sens symbolique. Dans l'intelligible commun, la différence entre les hommes est effacée, soit quant à l'étendue, soit quant à la profondeur de leur psyché; dans l'ésotérique, elle est accentuée et renforcée. Si nous appliquons enfin ces notions à l'originelle expérience de la profondeur de l'homme, qui s'éveille à la conscience de soi, par conséquent au symbole primaire de son existence et au style de son monde ambiant, nous dirons que la relation, qui existe entre les *œuvres* d'une culture et les *hommes* membres de cette culture, est purement populaire et « *naïve* », si elle appartient au symbole primaire du corps; radicalement impopulaire, si elle appartient au symbole primaire de l'espace infini.

La géométrie antique est celle de l'enfant, de chaque profane. Les éléments de la géométrie d'Euclide sont encore utilisés aujourd'hui par les Anglais comme manuel de classe. L'intelligence vulgaire les considérera toujours comme les seuls exacts et les seuls vrais. Toutes les autres espèces de géométrie naturelle possibles que nous avons découvertes — par le plus acharné des combats contre l'apparence populaire — ne sont intelligibles qu'à un noyau de mathématiciens éprouvés. Les quatre fameux éléments d'Empédocle sont ceux de chaque homme naïf et de sa « physique innée ». La représentation des éléments isotopes issue des recherches sur la radioactivité est déjà à peine concevable pour les savants des sciences voisines.

Tout ce qui est antique peut être embrassé d'un *seul* coup d'œil, temple dorique ou statue, polis ou culte des dieux; ils n'ont ni arrière-plans ni secrets. Mais comparez ensuite une façade de cathédrale gothique avec les Propylées, une gravure avec un vase peint, la politique du peuple athénien avec la diplomatie moderne. N'oublions pas que chacune de nos œuvres poétiques, politiques, scientifiques ayant fait époque a provoqué toute une littérature de commentaires, avec des succès très douteux. Les sculptures du Parthénon existaient pour tous les Grecs, la musique de Bach et de ses contemporains était une musique pour musiciens. Nous avons le type du spécialiste de Rembrandt, du spécialiste de Dante, du spécialiste de la musique contrepointique et on objecte — non sans raisons — à Wagner que sa musique pouvait s'étendre à un trop grand cercle de Wagnériens et laisser trop peu de place aux *seuls* initiés. Mais où est le groupe des connaisseurs de Phidias ?

Des spécialistes d'Homère ? Ici deviennent intelligibles une série de phénomènes symptomatiques du sentiment cosmique occidental, qu'on avait tendance jusqu'à présent à concevoir comme des bornes humaines universelles, en philosophe moraliste, ou plus exactement mélodramatique. L'« artiste incompris », le « poète mort de faim », l'« inventeur honni », le penseur « qu'on ne comprend qu'après des siècles » — sont des types d'une culture ésotérique. *Le pathos de la distance*, dissimulant le penchant vers l'infini et donc la volonté de puissance, est à la base de ces destins. Dans le cercle de la mentalité faustienne du gothique à nos jours, ils sont aussi indispensables qu'inconcevables chez des hommes apolliniens.

Tous les grands créateurs d'Occident, du commencement à la fin, ne furent intelligibles dans leurs véritables intentions qu'à un milieu restreint de connaisseurs. Michel-Ange a dit que son style est appelé à éduquer les fous. Gauss a passé pendant trente ans sous silence sa découverte de la géométrie non euclidienne, parce qu'il avait peur des « aboiements des Béotiens ». On n'a *commencé* qu'aujourd'hui à tirer de la foule moyenne le nom des grands maîtres de la plastique des cathédrales gothiques. Mais cela est vrai de chaque peintre, de chaque homme d'État, de chaque philosophe. Comparons un peu les penseurs des deux cultures, Anaximandre, Héraclite, Protagoras, avec Giordano Bruno, Leibniz ou Kant. Rappelons qu'aucun poète allemand méritant une mention ne peut être compris de l'homme du commun, et qu'aucune langue occidentale ne possède d'œuvre ayant à la fois le rang et la simplicité de l'œuvre d'Homère. Le Nibelungenlied est un poème précieux et fermé, tandis que la prétention de comprendre Dante dépasse rarement, du moins en Allemagne, l'étendue d'une pose littéraire. Ce que l'antiquité n'a jamais connu a existé en Occident : la *forme exclusive*. Des périodes entières, comme celles de la culture provençale et du rococo, ont été choisies et on s'y est buté. Leurs idées, leur langage formel n'existent que pour une classe peu nombreuse d'hommes supérieurs. Le fait que la Renaissance, cette prétendue réincarnation de l'antiquité — dont le public n'était point si exclusif et si délicat — ne fait pas exception; qu'elle était de part en part l'œuvre d'*un milieu* et de *quelques* esprits d'élite, un goût rebutant d'abord la foule; que le peuple florentin la regardait au contraire avec indifférence, étonnement ou mépris et était heureux à l'occasion, comme dans le cas de Savonarole, de briser et de brûler ses chefs-d'œuvre : démontre la profondeur de cet horizon psychique lointain. Car la culture antique était le bien de *chaque* citoyen. Elle n'excluait personne et ignorait généralement, pour cette raison, la *différence entre la profondeur et la surface*, qui a pour nous une signification décisive. Les concepts interchangeables sont, pour nous, populaires et plats, dans l'art comme dans la science; ils ne le sont pas pour les hommes antiques. Nietzsche avait dit un jour des Grecs qu'ils étaient « superficiels par profondeur ».

Considérez ensuite nos sciences, qui ont toutes sans exception, à côté d'un fondement élémentaire initial, des domaines « supérieurs » inintelligibles au profane, autre symbole de l'infini et de

l'énergie de la direction. Il existe tout au plus sur la terre un millier d'hommes capables de lire aujourd'hui les derniers chapitres de la physique théorique. Certains problèmes de la mathématique moderne sont réservés à un milieu beaucoup plus restreint encore. Toutes les sciences populaires d'aujourd'hui sont *a priori* sans valeur, manquées, faussées. Nous n'avons pas seulement un art pour artistes, mais aussi une mathématique pour mathématiciens, une politique pour politiciens — dont le profanum vulgus lisant les journaux[1] n'a pas le moindre soupçon, alors que la politique antique ne dépassait jamais l'horizon spirituel de l'Agora, — une religion pour « génies religieux » et une poésie pour philosophes. Rien qu'au besoin d'une action en surface, on peut mesurer aujourd'hui le déclin commençant de la science occidentale que nous pouvons sentir distinctement; la sensation de lourdeur que donne l'ésotérisme rigoureux de la période baroque trahit le déclin de cette force et l'abaissement du sentiment de la distance, qui *reconnaît* cette limite avec respect. Les quelques sciences de nos jours ayant encore conservé toute leur finesse, leur profondeur, leur énergie d'induction et de déduction, sans tomber au pouvoir du feuilletonnisme — il n'en reste plus beaucoup : la physique théorique, la mathématique, la dogmatique catholique et, peut-être, la jurisprudence — s'adressent à un noyau de connaisseurs tout à fait restreints et choisis. *Mais le connaisseur est, avec son antithèse, le profane, ce qui manque à l'antiquité, où chacun connaît tout.* Cette *polarité* du connaisseur et du profane a pour nous la valeur d'un grand symbole, et quand la tension de cette distance commence à baisser, le sentiment faustien de la vie est éteint.

On peut conclure de cet enchaînement, en ce qui concerne les derniers progrès de la science occidentale (c'est-à-dire des deux siècles à venir, peut-être même pas deux siècles), que plus le néant et la trivialité des villes cosmopolites dans les arts et les sciences, devenus publics et « pratiques », monteront d'un degré, plus l'esprit posthume de la culture se réfugiera dans des milieux très restreints, où il agira, sans contact avec le public, en pensées et en formes qui ne pourront avoir de sens que pour un nombre de privilégiés extrêmement restreint.

8

Aucune œuvre d'art antique ne se propose de relation avec le spectateur. Ce serait affirmer l'espace infini, où l'œuvre individuelle s'égare par son langage formel et le faire intervenir dans l'effet produit. Une statue attique est un corps complètement euclidien, atemporel et afonctionnel, absolument fermé en soi. Elle se tait. Elle n'a pas de regard. *Elle ignore tout du spectateur.* Dressée pour elle-même, en opposition avec les figures plastiques de toutes les

1. La grande masse des socialistes cesseraient immédiatement de l'être s'ils pouvaient comprendre, même de loin, le socialisme des 9 ou 10 hommes qui le conçoivent aujourd'hui dans ses conséquences historiques extrêmes.

autres cultures, et ne s'intégrant dans aucun ordre architectonique qui la dépasse, elle est debout, indépendante, *à côté* de l'homme antique, corps à côté d'un corps. Celui-ci en sent seulement la proximité; non la puissance imminente, aucune activité débordant l'espace. C'est ainsi que s'exprime le sentiment cosmique apollinien.

L'art magique, en s'éveillant, renversa le sens de ces figures. L'œil grand ouvert et fixe des statues et des portraits de style constantinien est dirigé sur le spectateur. Il représente la plus élevée des deux substances de l'âme : le pneuma. L'antiquité avait formé l'œil aveugle; maintenant la pupille se creuse et l'œil plus grand que nature jette un regard dans l'espace, dont il n'avait pas reconnu l'existence dans l'art antique. Les têtes de la fresque antique étaient tournées l'une contre l'autre; maintenant, dans les mosaïques de Ravenne et déjà sur les sarcophages vieux-chrétiens et romains tardifs, elles se tournent toutes vers le spectateur, qu'elles fixent de leurs yeux pleins d'esprit. Une mystérieuse action à distance passe, pénétrante et absolument non-antique, du monde de l'œuvre d'art dans la sphère du spectateur. On trouve des traces de cette magie dans les anciennes peintures florentines et rhénanes sur fond doré.

Et considérons maintenant la peinture occidentale depuis Léonard chez qui elle est parvenue à la pleine conscience de sa vocation. Comment conçoit-elle l'*unique* espace infini dont relèvent à la fois l'œuvre d'art et le spectateur, tous deux centres de gravité d'une dynamique spatiale? Le sentiment faustien de la vie tout entier, passion de la troisième dimension, s'empare de la forme de l'« image », d'un plan converti en couleur, et lui fait subir des transformations inouïes. La toile ne subsiste pas pour elle-même, elle ne fixe pas le spectateur du regard, *elle l'admet dans sa sphère*. Le secteur limité par le cadre — plaque photographique et fidèle pendant à l'image du théâtre — représente l'espace cosmique lui-même. Le premier et l'arrière-plan perdent leur tendance matérielle et proche et étendent l'image au lieu de la limiter. Des horizons lointains l'approfondissent à l'infini; la coloration des parties proches dissout la cloison idéale du plan imagé et en élargit l'espace, de manière à permettre au spectateur d'y séjourner. Ce n'est pas à lui de choisir le lieu d'où il verra l'image sous l'aspect le plus favorable, c'est elle qui lui assigne ce lieu et la distance. Les striures du cadre, qui apparaissent depuis 1500 de plus en plus fréquentes et audacieuses, discréditent encore la limite latérale. Le spectateur hellénique d'une fresque de Polygnote se tenait debout *devant* elle. Nous « sondons » au contraire une image, c'est-à-dire que nous y sommes attirés par la puissance de la méthode spatiale. L'unité de l'espace cosmique est ainsi réalisée. Et maintenant cet infini, qui se développe en tous sens à travers l'image, est soumis au règne de la perspective occidentale, d'où une voie nous conduit à la compréhension de notre image astronomique du cosmos avec son croisement passionné de lointains spatiaux infinis.

L'homme apollinien n'avait jamais *voulu* remarquer le vaste

espace cosmique, aucun de ses systèmes philosophiques ne nous en parle. Ils ne connaissent que les problèmes des choses tangibles et réelles, et rien de positif et de significatif n'est inhérent à l'« intervalle entre ces choses ». Ils admettent la sphère terrestre, sur laquelle ils sont et qui est entourée, même chez Hipparque, par une couche fixe de la sphère céleste, comme étant l'univers entier absolument donné; rien de plus étrange, pour quiconque sait encore voir ici les motifs les plus profonds et les plus secrets des choses, que les tentatives sans cesse réitérées en vue d'aboutir à une coordination théorique de cette voûte céleste avec la terre, sans léser en aucune façon la primauté symbolique de celle-ci.

On y comparera l'émouvante véhémence avec laquelle la découverte de Copernic, ce « contemporain » de Pythagore, envahit l'âme occidentale, et la vénération profonde avec laquelle Képler découvrit les lois du mouvement planétaire apparaissant à ses yeux comme une révélation immédiate de Dieu; on sait qu'il n'osa pas douter de la forme circulaire des planètes, parce que toute autre forme lui paraissait indigne de représenter un symbole aussi grand. Ici rentrait dans ses droits le vieux sentiment nordique de la vie, cette nostalgie du Wiking pour l'illimité. Cela donne un sens profond à l'invention spécifiquement faustienne du télescope. En sondant des espaces, qui restent fermés à l'œil nu et où la volonté de puissance sur l'espace cosmique trouve une limite, le télescope *élargit* l'image de l'univers que nous « possédons ». Le sentiment véritablement religieux, qui s'empare de l'homme de nos jours quand il obtient pour la première fois de jeter ce regard dans l'espace sidéral, sentiment de puissance identique à celui que veulent éveiller les plus grandes tragédies de Shakespeare, eût apparu à un Sophocle comme le sacrilège des sacrilèges.

Voilà justement pourquoi il faut savoir que la négation de la « voûte céleste » est un *acte de courage*, non d'expérience sensible. Il n'y a absolument aucune représentation moderne concernant la nature de l'espace étoilé ou, pour parler plus prudemment, une spatialité pressentie par l'existence de rayons lumineux, qui soit fondée sur un savoir certain fourni par l'œil au moyen du télescope; car nous ne voyons dans le télescope que de petits disques éclairés de diverse grandeur. La photographie du ciel donne une image très différente, qui n'est pas plus nette, mais *autre*, et nous sommes obligés pour avoir une image achevée du monde, qui est un besoin pour nous, de combiner d'abord ensemble les deux images télescopique et photographique au moyen d'hypothèses nombreuses et téméraires, c'est-à-dire d'éléments que nous créons nous-mêmes, tels que la distance, la grandeur et le mouvement. Le style de cette image répond à celui de notre âme. En réalité, nous ne savons pas quelle est la différence d'intensité lumineuse des étoiles, ni si elle varie selon les diverses directions; nous ne savons pas si la lumière change, diminue ou s'éteint dans les immenses espaces. Nous ne savons pas si nos représentations terrestres sur la nature de la lumière, avec toutes les théories et les lois qui en dérivent, conservent encore une valeur en dehors de la proximité de la terre.

Ce que nous « voyons » n'est que *rayons lumineux ;* ce que nous « comprenons », symboles du moi.

Le pathos de la conscience cosmique copernicienne qui n'appartient qu'à notre culture exclusivement, et qui — je hasarde ici une hypothèse qui semblera encore paradoxale de nos jours — jetterait et jettera dans un *violent oubli la découverte* de Copernic, dès qu'elle paraîtra menacer l'âme d'une culture à venir; ce pathos repose sur la certitude d'avoir arraché désormais au cosmos le corporel statique, la prépondérance symbolique du *corps terrestre* plastique. Jusqu'alors, le ciel, qu'on pensait, ou tout au moins, croyait être également une grandeur substantielle, se trouvait en opposition d'équilibre avec la terre. Maintenant, il est l'espace qui domine le tout; « monde » signifie espace, et les étoiles ne sont plus guère que des points mathématiques, des sphères minuscules dans l'immensité et dont l'élément matériel ne trouble plus le sentiment cosmique. Démocrite, qui voulait et devait créer ici au nom de la culture apollinienne une limite pour les corps, avait pensé à une couche d'atomes crochus délimitant le cosmos comme une peau. C'est contre cette conception que s'attaque notre faim, jamais apaisée, des lointains cosmiques toujours nouveaux. Le système de Copernic a subi, d'abord chez Giordano Bruno, qui vit planer dans l'illimité des milliers de systèmes semblables, un élargissement extraordinaires dans les siècles du baroque. Nous « savons » aujourd'hui que la somme de tous les systèmes solaires — environ 35 milliards — forme un système stellaire clos enfin démontrable [1], qui a la forme d'un ellipsoïde rotatif dont l'équateur coïncide avec la ceinture de la voie lactée. Des nuées de systèmes solaires semblables à des bandes d'oiseaux migrateurs traversent cet espace dans une même direction et avec une même vitesse. C'est un troupeau semblable, dont l'apex est situé dans l'image stellaire d'Hercule, qui constitue notre soleil avec les étoiles lumineuses de Capella, Wega, Altaïr, Beteigeuze. On admet que l'axe de ce formidable système, dont le milieu n'est pas actuellement très loin de notre soleil, est 470 millions de fois plus grand que la distance du soleil à la terre. Le ciel étoilé de la nuit nous donne des impressions simultanées, dont l'intervalle temporel originaire atteint jusqu'à 3700 ans; c'est l'espace parcouru par la lumière entre la limite extrême et la terre. Dans l'image historique qui se déroule sous nos yeux, cela correspond à une durée s'étendant à travers toute la culture antique et arabe jusqu'à l'apogée de la culture égyptienne au temps de la XIIe dynastie. Cet aspect — *image* et non expérience, je le répète — est grandiose pour l'esprit faustien [2]; il eût été horrible pour l'apollinien, qui y aurait vu un complet anéantissement des plus profondes conditions de son existence. Statuer avec la bordure du corps stellaire une limite définitive du devenu et de

1. Dans la direction de la bordure, la force croissante du télescope diminue rapidement le nombre des étoiles qui apparaissent.

2. L'ivresse des grands nombres est une expérience vivante caractéristique qui n'est connue que de l'homme occidental. Ce symbole : la passion des sommes gigantesques, des mesures infiniment grandes et infiniment petites, des records et des statistiques, joue précisément dans la civilisation présente un rôle extraordinaire.

l'existant eût été pour lui une rédemption. Mais nous avons, nous, avec une nécessité très intérieure, soulevé cette autre question inéluctable : Y a-t-il quelque chose *derrière* ce système? Y a-t-il, dans les lointains, des *quantités* de systèmes semblables, en regard desquels les dimensions constatées ici sont extraordinairement minimes? Pour l'expérience sensible, une limite absolue semble être atteinte; à travers ces espaces non substantiels, qui sont pour nous une pure *nécessité de la pensée*, ni lumière ni gravitation ne pourra donner un signe d'existence. Mais la passion de l'âme occidentale, ce besoin de réaliser en symboles l'idée intégrale de notre existence, *souffre* de cette restriction de notre sensation sensible.

9

C'est pourquoi les vieilles tribus nordiques, dans l'âme primitive humaine desquelles le faustien commençait déjà à se débattre, ont inventé dès ces temps reculés une *navigation à voile*, qui les libérait du continent[1]. Les Égyptiens connaissaient la voile, mais ils n'en tirèrent que l'avantage d'une économie d'effort. Ils longèrent comme autrefois la côte sur leurs bateaux à roues vers le Pont et la Syrie, sans que ce cabotage leur donnât *l'idée* de la navigation au long cours avec ce qu'elle offre de libérateur et de symbolique. Car la navigation à voile triomphe du concept *euclidien* de continent. Au début du XIVe siècle, on inventa presque en même temps — et en même temps que se constituèrent la peinture à l'huile et le contrepoint — *la poudre à canon et la boussole, donc l'arme à feu et le commerce lointain*, qui avaient été tous deux découverts aussi avec une nécessité intérieure par la culture chinoise. Ce fut l'esprit des Wikings, de la Hanse, de ces peuples primitifs qui édifièrent les tombes des Huns comme des marques d'âmes solitaires sur la vaste plaine, — au lieu des urnes funéraires domestiques des Hellènes — qui faisaient porter leurs rois morts sur un bateau en flammes dans la haute mer, signe émouvant de cette nostalgie obscure de l'illimité qui poussait à atteindre les côtes d'Amérique sur de minuscules vaisseaux, vers 900, quand s'annonça la naissance de la culture occidentale; tandis que l'humanité antique resta complètement indifférente à la navigation déjà entreprise autour de l'Afrique par les Égyptiens et les Carthaginois. Que l'existence antique fut

1. Les navires nordiques au second millénaire préchrétien partaient d'Islande et de la mer du Nord et doublaient le cap Finistère jusqu'aux Canaries et en Afrique occidentale, dont les légendes grecques de l'Atlandide nous ont conservé le souvenir. Le royaume de Tartessos à l'embouchure du Guadalquivir semble avoir été un centre de ce commerce. Cf. L. Frobenius : *Das unbekannte Afrika*, p. 139. Il doit y avoir une relation quelconque entre ces peuples et les « peuples de la mer », cette bande de Wikings émigrant du Nord au Sud et qui, après de longues pérégrinations, construisirent de nouveaux bateaux sur la mer Noire ou la mer Egée et attaquèrent l'Égypte de Ramsès II (1292-1225). Le type de leurs bateaux sur les reliefs égyptiens diffère totalement des types indigène et phénicien, mais s'apparente sans doute à celui des bateaux que César trouvait encore chez les Venètes de Bretagne. Les Warèges de Russie et de Constantinople nous en donnent plus tard un exemple. On peut espérer peut-être sous peu l'explication de ces courants d'émigration.

statuaire même dans le commerce, nous en avons un témoignage dans ce fait que la première guerre punique, une des plus grandioses de l'histoire antique, ne fut apprise à Athènes que comme un bruit obscur venant de Sicile. Même les âmes des Grecs étaient rassemblées dans l'Hadès, sans se mouvoir, véritables fantômes (εἴδωλα) sans force, sans désir, sans émotion. Mais les âmes nordiques se mêlaient aux « cortèges furieux », qui erraient à travers les airs.

La colonisation hellénique du VIIIe siècle avant notre ère s'est produite au même stade culturel que les découvertes des Espagnols et des Portugais au XIVe siècle. Mais tandis que ces dernières étaient obsédées par l'aventureuse nostalgie des espaces immenses, de tout ce qu'il y a d'inconnu et de dangereux, le Grec suivait point par point les chemins battus par les Phéniciens, les Carthaginois, les Étrusques, et sa curiosité ne s'étendait pas le moins du monde à ce qui dépassait les colonnes d'Hercule ou le détroit de Suez, malgré la facilité de ces voyages pour lui. On entendait sans aucun doute, à Athènes, parler des routes de la mer du Nord, du Congo, du Zanzibar et de l'Inde; la position de la pointe méridionale de l'Inde et des îles de la Sonde était connue au temps d'Héron; mais on s'y montra réfractaire comme à la connaissance astronomique du vieil Orient. Même après la réduction du Maroc actuel et du Portugal en provinces romaines, aucun commerce nouveau ne se développa sur l'Atlantique, et les îles Canaries tombèrent dans l'oubli. La nostalgie de Colomb resta aussi étrangère à l'âme apollinienne que la nostalgie de Copernic. Ces marchands helléniques si âpres au gain avaient une crainte métaphysique profonde devant l'extension de leur horizon géographique. Là aussi, on s'en est tenu à la proximité et au plan antérieur. L'existence de la polis, ce remarquable idéal de l'État statufié, n'était pas autre chose, en effet, qu'une fuite de ces peuples maritimes devant le « vaste monde ». Et il y faut ajouter que, de toutes les cultures jusqu'alors apparues, l'antiquité fut la seule dont la mère-patrie s'étendait non sur la surface du continent, mais le long des côtes d'une mer insulaire, qu'elle entourait comme son véritable centre de gravité. N'empêche que l'hellénisme avec son penchant aux badinages techniques ne s'est même pas affranchi de l'usage des roues pour fixer les bateaux à la côte. Les chantiers navals construisaient alors — à Alexandrie — des bateaux gigantesques de 80 mètres de long et l'on avait trouvé encore le principe du bateau à vapeur. Mais il y a des découvertes qui révèlent quelque chose de très intime et ont le pathos d'un grand symbole *nécessaire*, et d'autres qui ne sont qu'un simple jeu de l'esprit. Le bateau à vapeur est le dernier de ces symboles pour l'homme apollinien, le premier pour l'homme faustien. Le rang qu'occupe une découverte dans l'ensemble du macrocosme est ce qui donne à son emploi la profondeur ou la superficialité.

Les découvertes de Colomb et de Vasco de Gama élargissaient l'horizon géographique à l'infini : on opposait la mer cosmique au continent comme l'espace cosmique à la terre. Désormais la tension politique de la conscience cosmique faustienne se décharge. Pour

un Grec, l'Hellade fut et resta le fragment essentiel de la surface du globe; la découverte de l'Amérique a fait de l'Occident la province d'un tout gigantesque. A partir de ce moment, l'histoire de la culture occidentale porte son caractère *planétaire*.

Chaque culture possède son concept *propre* de pays natal et de patrie, qui est difficile à saisir, à peine concevable par des mots, tout en rapports métaphysiques obscurs, et qui a cependant une tendance sans équivoque. Le sentiment antique du pays natal liant l'individu de façon toute corporelle et euclidienne à la polis s'oppose ici à cette nostalgie énigmatique de l'homme du Nord ayant quelque chose de musical, de flou, de non-terrestre. L'homme antique ne sent de pays natal que ce qu'il peut embrasser d'un coup d'œil, de la citadelle du bourg où il est né. Où l'horizon d'Athènes finit, l'étranger commence, l'ennemi, la « patrie » des autres. Même le Romain de la dernière période républicaine n'a jamais entendu, sous le nom de « patria », l'Italie, ni même le Latium, mais toujours l'Urbs Roma. Le monde antique se résolvait, à mesure qu'il mûrissait, en une foule de points patriotiques entre lesquels il y a un besoin corporel de séparation, qui prend la forme d'une haine jamais apparue avec cette même force à l'égard des Barbares; et rien ne peut à ce point de vue marquer l'extinction définitive de l'antique et le triomphe du sentiment cosmique magique avec plus de netteté que l'octroi à toutes les provinces du droit de cité romaine par Caracalla en 212.

L'édit de Caracalla a effacé le concept antique, statuaire, du citoyen. Il y avait un « Empire », il y avait donc aussi une espèce nouvelle de subordination. Significatif est le concept romain correspondant d'armée. Dans la période proprement antique, il n'y avait pas d'« armée » romaine, au sens où nous entendons l'armée prussienne; il y avait des armées, c'est-à-dire des parties déterminées de troupes comme telles, comme corps définis et présentement visibles par la désignation d'un légat (« corps de troupes »), *exercitus Scipionis*, *Crassi*, mais non *exercitus romanus*. Caracalla le premier, en supprimant en fait, par l'édit mentionné, le concept du *civis romanus*, éteignit la religion romaine d'État par l'équilibre des divinités citadines avec les divinités étrangères et créa ainsi le concept — non antique, mais *magique* — d'*armée impériale manifestée au jour* dans les légions particulières, tandis que les anciennes armées romaines ne *signifiaient* rien, mais *sont* quelque chose. A partir de ce moment, on change sur les inscriptions la mention *fides exercituum* en *fides exercitus ;* au lieu de divinités particulières, senties comme un corps (Fidélité, Bonheur de la légion) auxquelles le légat sacrifiait, on avait substitué un principe spirituel général. Changement sémantique accompli aussi dans le sentiment de patrie chez l'Oriental de l'époque impériale — *non pas seulement chez le Chrétien*. Tant qu'il conserva un reste de sentiment cosmique apollinien, le pays natal de l'homme antique fut, au sens propre entièrement corporel, le sol sur lequel était bâtie sa cité. On se rappellera ici l'« unité de lieu » des tragédies et des statues attiques. Rien dans le pays natal de l'homme magique, au contraire, n'a de

rapport quelconque avec les réalités géographiques, qu'il s'agisse du Chrétien, du Perse, du Juif, du « Grec [1]», du Manichéen, du Nestorien ou du Musulman. Pour *nous*, pays natal est une incoercible unité de nature, de langue, de climat, de mœurs, d'histoire, non la terre, mais le « pays », non le présent ponctiforme, mais le passé et l'avenir historiques, non une unité d'hommes, de dieux et de maisons, mais une *idée* conciliable avec les voyages sans trêve, avec la solitude la plus profonde, avec cette primitive nostalgie allemande pour le Midi qui a coûté la vie aux meilleurs hommes, depuis les empereurs saxons jusqu'à Hölderlin et Nietzsche.

Aussi la culture faustienne était-elle, dans une mesure très forte, orientée vers *l'expansion*, soit qu'on entende ce mot au sens politique, économique ou spirituel; elle a triomphé de toutes les limites géographiques sensibles; elle a cherché sans aucun but pratique, pour le seul amour du symbole, à atteindre le pôle Nord et le pôle Sud; elle a transformé enfin la surface de la terre en domaine colonial et système économique uniques. La volonté de tous ses penseurs, de maître Eckhart à Kant, de soumettre le monde « comme phénomène » au pouvoir du moi connaissant a été exécutée par tous ses chefs, d'Othon le Grand à Napoléon. L'illimité était le but propre de leur ambition : monarchie universelle des grands Saliens et des Staufen, plans de Grégoire VII et d'Innocent III, empire des Habsbourgs espagnols « où le soleil ne se couchait pas », impérialisme moderne pour lequel la guerre actuelle n'est encore point terminée. Une raison intérieure empêchait l'homme antique d'être conquérant, en dépit de la campagne d'Alexandre, exception romantique, et plus encore, confirmation de la règle par la résistance intérieure que lui opposaient ses compagnons. Dans les nains, les nixes, les coboldes, l'âme nordique a créé des êtres qui cherchent à s'affranchir avec une nostalgie insatiable des liens de leur élément, nostalgie du lointain et de la liberté totalement inconnue aux dryades et aux oréades grecques. Les Grecs fondèrent des centaines de colonies sur le littoral de la Méditerranée, mais on ne trouve pas chez eux la moindre tentative pour pénétrer en conquérants dans l'intérieur du pays. S'installer loin des côtes, c'était perdre de vue le pays natal; s'établir *seuls* comme les trappeurs des prairies américaines et, longtemps avant eux, comme les héros de la saga islandaise, était tout à fait en dehors des possibilités de la mentalité antique. Un événement comme l'émigration en Amérique — accompli par chacun de sa propre volonté, par un profond besoin de rester seul, — les conquistadors espagnols, la vague des chercheurs d'or en Californie, le désir sans frein de liberté, de solitude, d'indépendance sans mesure, cette négation gigantesque de tout sentiment du pays natal ayant une frontière quelconque : tout cela est uniquement faustien. Il n'est connu d'aucune autre culture, pas même de la culture chinoise.

L'émigrant hellénique ressemble à l'enfant qui se cramponne aux jupes de sa mère : quitter une vieille ville pour une nouvelle

1. C'est-à-dire partisan du culte syncrétiste.

où les concitoyens, les dieux, les coutumes donnent l'image exacte de l'ancienne, avec toujours sous les yeux la mer traversée en commun, continuer là-bas la même vie accoutumée du ζῶον πολιτικόν sur l'agora : le changement de scène d'une existence apollinienne ne pouvait pas aller plus loin. Nous, qui ne pouvons oublier la liberté du domicile, au moins en droit et comme idéal, cela nous eût semblé le pire des esclavages. Voilà le point de vue auquel on doit étudier l'expansion romaine facilement sujette à l'erreur et qui est aux antipodes d'une extension de la *patrie*. Elle s'en est tenue exactement aux limites du domaine déjà occupé par des hommes de culture et qui lui échoit maintenant comme butin. Il n'a jamais été question de plans dynastiques impérialistes dans le style des Hohenstaufen ou des Habsbourgs, ni d'impérialisme comparable à celui de nos jours. Les Romains n'ont fait aucune tentative pour pénétrer à l'intérieur de l'Afrique. Ils n'ont guerroyé plus tard que pour consolider leurs *possessions*, sans ambition, sans élan symbolique vers l'expansion, et ils ont rendu sans regret la Germanie et la Mésopotamie.

Résumons maintenant tout cela : l'aspect des espaces stellaires auquel a atteint en s'élargissant l'image cosmique de Copernic, la domination du globe par l'homme occidental à la suite des découvertes de Colomb, la perspective de la peinture à l'huile et de la scène tragique et le sentiment raffiné et spiritualisé du pays natal; ajoutons-y la passion du civilisé moderne pour les communications rapides, la domination de l'air, les expéditions au pôle Nord et l'ascension de montagnes à peine accessibles : il se dégagera pour nous le *symbole primaire de l'âme faustienne, l'espace sans borne*, dont la « volonté », la « force », l'« action », images particulières du mythe psychique, purement occidentales sous cette forme, doivent être conçues comme des dérivées.

II. — Bouddhisme, Stoïcisme, Socialisme.

10

Ainsi le *phénomène de la morale* [1] — entendue au sens d'une interprétation spirituelle de la vie par elle-même — devient intelligible. On atteint ici le sommet, d'où un libre coup d'œil peut être jeté sur ce domaine, un des plus vastes et des plus graves de la réflexion humaine. Mais c'est justement ici que se fait sentir un défaut d'objectivité, dont personne n'a mesuré jusqu'à ce jour les conséquences sérieuses. D'abord, quelle que puisse être la morale, son

1. Il s'agit exclusivement de la morale consciente, philosophico-religieuse, qui est connue, enseignée, pratiquée, et non du tact racial de la vie, des « mœurs », dont l'existence est inconsciente. La première s'occupe des concepts *spirituels* de la vertu et du péché, du bien et du mal; la seconde, des idéals du *sang* : honneur, fidélité, courage, et des décisions du *sentiment du tact* sur ce qui est relevé ou vulgaire.

analyse elle-même n'a pas le droit d'être la partie d'une morale. Ce ne sont pas nos actions, nos ambitions, notre mode d'appréciation *morale* qui nous conduisent au centre du problème, mais de savoir que cette position de la question est déjà, par sa forme, symptomatique du sentiment cosmique occidental exclusivement.

L'homme occidental est ici sous l'influence d'une illlusion d'optique extraordinaire dont personne n'est exempt. Tous *exigent* des autres quelque chose. En disant : « *tu dois* », on est convaincu qu'on peut et doit changer, transformer, ordonner réellement dans un sens unitaire. Impossible d'ébranler la foi en cet ordre et au droit qu'on a de le donner. Ici l'on commande et l'on exige l'obéissance. C'est ce que nous appelons d'abord la morale. Dans l'éthique d'Occident, tout n'est que direction, volonté de puissance, action à distance de la volonté. Il y a unanimité complète sur ce point entre Luther et Nietzsche, les papes et les darwinistes, les socialistes et les jésuites. Leur morale à tous se manifeste en exigeant une valeur générale et durable. Cela fait partie des nécessités de l'être faustien. Quiconque pense, enseigne, ou veut différemment est déclaré pécheur, schismatique, *ennemi*. On le combat sans répit. L'homme doit. L'État doit. La société doit. Cette forme de la morale est évidente pour nous; elle représente le sens propre unique de toute morale pour nous. Mais ce n'a été le cas ni dans l'Inde ni en Chine, ni dans l'antiquité. Bouddha donnait un libre exemple, Épicure un bon conseil. Ce qui représente aussi deux formes de morale supérieure — autonome.

Nous n'avons point noté le caractère spécifique d'une *morale dynamique*. Si l'on admet que le socialisme, entendu au sens éthique, non économique, est le sentiment cosmique qui poursuit au nom de tous son opinion propre, nous sommes tous socialistes sans exception, que nous le sachions et le voulions ou non. Même Nietzsche, le plus passionné des adversaires de toute « morale grégaire », est tout à fait incapable de restreindre à soi-même son zèle au sens antique. Il ne pense qu'à « l'humanité ». Il attaque tous ceux qui pensent différemment. Épicure, au contraire, restait froidement indifférent aux pensées et aux actions des autres. Il n'a pas dépensé la moindre réflexion à une réforme de l'humanité. Il était, comme ses amis, satisfait d'être ce qu'il était et non autre chose. L'idéal de la vie antique était le désintéressement (ἀπάθεια) à ce qui se passe dans le monde, c'est-à-dire précisément à ce dont la domination fait pour l'homme faustien le contenu intégral de la vie. Le concept essentiel de la ἀδιάφορα fait partie de cette catégorie. Il y a aussi un polythéisme moral en Hellade. A preuve l'insouciante coordination des Épicuriens, des Stoïciens et des Cyniques. Mais le Zarathoustra tout entier — qui prétend s'établir « au delà du bien et du mal » — respire la douleur de voir les hommes tels qu'on ne veut pas les voir, la passion profonde, si absolument non-antique, d'utiliser naturellement la vie à les transformer selon sa propre et unique direction. Et c'est là précisément, dans cette générale *transvaluation*, qu'est le *monothéisme éthique*, qui est le

socialisme au sens nouveau et plus profond. Tous les réformateurs du monde sont socialistes. Il n'y a donc pas de réformateurs dans le monde antique.

L'impératif moral en tant que forme de la morale est faustien et rien d'autre. Il est sans importance aucune que Schopenhauer ait en théorie voulu nier le vouloir-vivre et Nietzsche l'affirmer. Ces oppositions sont superficielles. Elles marquent un goût personnel, un tempérament. L'essentiel, c'est que Schopenhauer aussi sente dans le monde entier une volonté, un mouvement, une force, une direction; c'est par là qu'il est le père de toute la modernité éthique. Ce sentiment fondamental contient déjà notre éthique tout entière. Tout le reste n'est que spécialités secondaires. Ce que nous nommons *action* [1], non seulement *activité*, est un concept historique absolu, saturé d'énergie de la direction. Il est la confirmation de l'existence, la consécration existentielle d'une espèce humaine qui a un moi tendu vers l'avenir et qui sent dans le présent, non point une sorte d'être saturé, mais toujours une *époque* au sein d'un grand enchaînement du devenir; et cela est aussi vrai de la vie personnelle que de l'histoire tout entière. Le rang d'un homme faustien est déterminé par la force et l'évidence de cette conscience en lui, mais le dernier des faustiens en possède quelque chose qui distingue ses moindres actes vivants, quant à leur mode et quant à leur contenu, des actes de *tout* homme antique. C'est ce qui différencie un caractère d'une attitude, un devenir conscient d'un devenu statufié accepté purement et simplement, une volonté tragique d'une souffrance tragique.

Aux yeux d'un homme faustien, dans son monde, tout se meut vers un but. Lui-même ne *vit* qu'à cette condition. Pour lui, vivre c'est combattre, vaincre, s'imposer. La lutte pour l'existence en tant que forme idéale de l'existence fait déjà partie de l'époque gothique et apparaît avec une netteté suffisante à la base de son architecture. Le XIXe siècle n'a fait que lui donner une conception mécaniste utilitaire. Dans le monde de l'homme apollinien, il n'y a aucun « mouvement » pleinement directif — le devenir d'Héraclite, jeu dépourvu d'intention et de but, ἡ ὁδός ἄνω κάτω, n'entre pas ici en question; aucun « protestantisme », aucun « Sturm und Drang », aucune « transvaluation » éthique, spirituelle, esthétique, qui veuille combattre et annihiler ce qui existe. Les styles ionique et corinthien s'introduisent *à côté* du dorique sans prétendre à une valeur exclusive. Mais la Renaissance a rejeté le gothique, le classicisme, le baroque, et toutes les histoires occidentales de la littérature abondent en luttes acharnées pour les problèmes de la forme. Le monachisme même, tel que le représentent les ordres de chevaliers, de franciscains et de dominicains, se manifeste sous la forme d'un *mouvement* de l'ordre, tout à fait opposé à la forme ascétique des vieux anachorètes chrétiens.

1. Après ce que nous avons dit du manque de termes caractéristiques pour traduire « Volonté » et « Espace » dans les langues antiques, et après la signification plus profonde que nous avons attribuée à cette lacune, on ne s'étonnera pas que la différence entre l'acte et l'activité soit à son tour intraduisible en grec et en latin.

Il est impossible au faustien de nier cette forme fondamentale de son existence, à plus forte raison de la changer. Chaque révolte contre elle la présuppose déjà. Tous ceux qui s'insurgent contre le « progrès » n'en considèrent pas moins leur activité même comme un progrès. Tout agitateur en faveur d'un « retour » pense par là-même à un développement continu. « Immoral » n'est qu'une nouvelle espèce de morale, d'ailleurs avec la même prétention à la suprématie sur les autres. La volonté de puissance est intolérante. Tout ce qui est faustien prétend à une domination exclusive. Pour le sentiment cosmique apollinien — coordination de nombreux objets individuels — la tolérance est une chose évidente. Elle fait partie du style de l'ataraxie, qui est étrangère à la volonté. Pour le monde occidental — espace psychique *unique* et sans limite, espace considéré comme tension — elle est, au contraire, ou une illusion d'optique, ou un signe de déclin. Le rationalisme du XVIIIe siècle était tolérant, c'est-à-dire que les *distinctions* entre confessions chrétiennes lui étaient indifférentes; il était tolérant pour soi par rapport à l'Église en général; dès qu'il eut atteint la puissance, il ne le fut plus absolument. L'instinct faustien actif, avec sa volonté forte, ses cathédrales gothiques à tendance verticale, son changement symbolique du *feci* en *ego habeo factum*, sa direction vers le lointain et l'avenir, cet instinct réclame la souffrance, c'est-à-dire *l'espace* pour sa propre activité, mais *seulement* pour elle. Songez par exemple aux grandes cités démocratiques et à la mesure des pouvoirs religieux dont elles veulent user à l'égard de l'Église, tandis qu'elles revendiquent pour elles-mêmes l'exercice illimité de leurs propres pouvoirs et, quand elles le peuvent, orientent la législation « générale » dans ce sens. Tout « mouvement » veut la domination; toute « attitude » antique n'a d'autre volonté que d'exister et se soucie peu de l'éthos des autres. Lutter pour ou contre le cours du temps, viser aux réformes ou aux retours, édifier, transvaluer ou détruire — voilà qui est non-antique et non indou également. Et c'est justement ce qui fait la différence entre le tragique sophocléen et shakespearien, entre le tragique de l'homme aspirant à l'existence seule et de l'homme aspirant à la domination.

Il est faux de vouloir lier « le » christianisme avec l'impératif moral. Ce n'est pas le christianisme qui a transformé l'homme faustien, mais lui, le christianisme, et d'ailleurs non seulement en une religion nouvelle, mais dans le sens d'une morale nouvelle. Il a changé en « moi » le « il » avec tout le pathos d'un point cosmique central, comme en constitue le fondement du sacrement de la pénitence *personnelle*. La volonté de puissance, même en morale, la passion d'ériger sa morale personnelle en vérité générale, de vouloir l'imposer à l'humanité, de paraphraser, dominer, détruire tout ce qui est différemment constitué, sont notre bien le plus propre. C'est en ce sens que la morale de Jésus — phénomène profond qu'on n'a encore jamais compris — qui est une attitude de calme spirituel inhérente au sentiment cosmique magique, qui est recommandée par lui comme ayant une vertu salvatrice, dont la connaissance est acquise comme une grâce spéciale, a été *intérieurement*

transformée dans la première période gothique en morale de commandement[1].

Chaque système éthique, soit d'origine religieuse ou philosophique, fait donc partie du voisinage des grands arts, avant tout de l'architecture. C'est un échafaudage de propositions portant une marque causale. Chaque vérité destinée à l'exercice pratique est imposée avec un « parce que » ou avec un « afin que ». Il y a une logique mathématique dans les quatre vérités de Bouddha, aussi bien que dans la critique de la raison pratique et dans chaque catéchisme populaire. Rien ne s'éloigne plus de ces doctrines reçues pour vraies que la logique sans critique du sang, qui s'exprime dans chaque coutume mûre, dont on ne parvient à prendre conscience qu'en la violant, coutume d'ordres sociaux et d'hommes d'affaires comme en témoigne de façon très claire la discipline chevaleresque à l'époque des croisades. Une morale systématique est une sorte d'ornement, elle ne se manifeste pas que dans des impératifs, mais aussi dans le style tragique et même dans le motif artistique. Le méandre, par exemple, est un motif stoïque; dans la colonne dorique l'idéal de la vie antique est franchement incarné. C'est *pourquoi* elle est la seule forme de colonne antique que le style baroque a été absolument obligé de proscrire. On trouvera que, même dans l'art Renaissance, elle a été évitée pour une raison psychique très intérieure. La transposition de la coupole magique en coupole russe avec le symbole du toit aplati, l'architecture du paysage chinois avec ses allées enchevêtrées, la tour des cathédrales gothiques sont autant de symboles de la morale, fille de l'être éveillé d'une culture et de cette culture seulement.

II

Des énigmes et des difficultés séculaires pourront maintenant être résolues. *Il y a autant de morales que de cultures, ni plus ni moins.* Personne n'est ici libre de choisir. La même certitude qu'ont le peintre et le musicien dans la présence de quelque chose, qui les écrase sous le poids d'une nécessité intérieure et par là-même les empêche d'en prendre conscience, domine de prime abord le langage formel de leurs œuvres et distingue celles-ci des créations artistiques de *toutes* les autres cultures, cette même certitude existe aussi pour *chaque* homme de culture dans sa conception de la vie, qui a de prime abord, *a priori* au sens kantien le plus rigou-

1. « Que celui qui a des oreilles entende! » — cette maxime ne prétend point gouverner. Mais ce *n'est point* ainsi que l'Église occidentale a compris sa mission. Les « messages de salut » apportés par Jésus, Zoroastre, Mani, Mohammed, les néoplatoniciens et toutes les religions magiques voisines sont des bienfaits mystérieux qu'on *accorde*, mais qu'on n'impose pas. Le jeune Christianisme, en pénétrant dans le monde antique, imita simplement la mission de la Stoa postérieure, également devenue magique. On peut trouver Paul indiscret, et les prédicateurs stoïciens ambulants l'ont été, à en croire la littérature de ce temps, mais ils ne furent pas *catégoriques*. On peut ajouter cet autre exemple comparatif lointain : les médecins arabes recommandent leur mystérieux arcane, les médecins occidentaux veulent *donner force de loi* à leur science : vaccination obligatoire, déclaration des bêtes atteintes de trichine, etc...

reux, une structure à base beaucoup plus profonde que toute appréciation et aspiration momentanées et qui fait de son *style* celui d'une culture déterminée. L'individu partant du sentiment fondamental de sa culture peut accomplir des actions morales ou immorales, « bonnes » ou « mauvaises », mais la théorie de ces actions est donnée absolument. Chaque culture a pour cela une mesure propre, dont la valabilité commence et finit avec elle. *Il n'y a pas de morale humaine universelle.*

Au sens très profond du mot, il n'y a donc pas non plus de conversion et il ne peut y en avoir une. Chaque comportement basé sur des convictions est un phénomène primaire, la direction fondamentale d'une existence devenue « vérité atemporelle ». Les mots et les métaphores exprimant cette vérité, soit comme code divin ou résultat de la réflexion philosophique, soit sous forme de loi ou de symbole, soit comme proclamation d'une certitude personnelle ou comme réfutation d'une certitude étrangère, n'y ajoutent que peu de chose; il suffit qu'elle existe. On peut l'éveiller et l'enfermer dans une doctrine théorique, on en peut modifier et éclaircir l'expression spirituelle, on ne peut pas la produire. Nous ne sommes pas plus capables de changer notre sentiment cosmique — un tel changement est d'autant moins probable qu'il a lieu déjà dans le style et le confirme au lieu de l'infirmer — que d'exercer un pouvoir sur la forme éthique fondamentale de notre être éveillé. On a établi dans les mots une certaine distinction en appelant l'éthique une science et la morale un devoir, mais il n'y a dans ce sens aucun devoir. De même que la Renaissance fut si peu apte à restaurer l'antiquité et que chaque motif antique employé par elle ne réussit qu'à rendre le contraire du sentiment cosmique apollinien, notamment un « gothique antigothique » et méridionalisé, de même il est aussi improbable de convertir un homme à une morale qui est étrangère à sa nature. Nos contemporains ont beau discourir sur un bouleversement de toutes les valeurs; le citadin cosmopolite moderne a beau « retourner » au bouddhisme, au paganisme, au catholicisme romantique; l'anarchiste a beau vanter l'éthique individualiste et le socialiste l'éthique sociale : tous font, veulent et sentent de même. La conversion à la théosophie ou à la libre pensée, les transitions modernes d'un prétendu christianisme à un prétendu paganisme ou *vice versa*, sont un changement dans les termes et les concepts de la superficie religieuse ou intellectuelle, pas davantage. Aucun de nos « mouvements » n'a changé *l'homme*.

Une sérieuse morphologie de toutes les morales sera la tâche de l'avenir. Ici encore, c'est Nietzsche qui a accompli l'essentiel, le pas décisif pour une vue nouvelle. Mais il n'a pas exécuté lui-même l'injonction qu'il fait au penseur de se placer au delà du bien et du mal. Il voulut être sceptique et prophète à la fois, critique et annonciateur d'une morale. Cela ne va pas ensemble. On n'est pas psychologue de premier rang tant qu'on est encore romantique. C'est ainsi qu'il toucha ici, comme dans ses autres aperçus décisifs, au seuil de la question sans pouvoir y entrer. En attendant, personne n'a encore mieux fait. Jusqu'à ce jour, nous sommes restés aveugles

devant l'immense richesse du langage formel moral. Nous ne l'avons ni aperçu ni compris. Le sceptique même n'a pas compris sa tâche, il a érigé quant au fond sa propre conception de la morale en norme, déterminée par ses qualités personnelles, par ses goûts privés, et il a jugé les autres à cette mesure. Les révolutionnaires les plus récents, Stirner, Ibsen, Strindberg, Shaw n'ont pas fait autre chose. Ils ont su simplement cacher — même à leurs propres yeux — ces réalités derrière des formules et de nouveaux mots d'ordre.

Mais une morale est, comme une plastique, une musique ou une peinture, un monde formel achevé en soi, qui exprime le sentiment de la vie, qui est donné absolument, qui est invariable en son fond et intérieurement nécessaire. Dans le cadre de son milieu historique elle est toujours vraie, hors de ce cadre toujours fausse. J'ai montré que pour les grands individus des cultures, comme pour le poète, le peintre ou le musicien en particulier, dans chacune de leurs œuvres particulières, les *genres* d'arts en tant qu'unités organiques, peinture à l'huile tout entière, plastique de l'acte, musique du contrepoint, poésie lyrique avec rime, font époque et prennent rang de grands symboles vivants. Dans les deux cas, dans l'histoire d'une culture comme dans l'existence d'un individu, ce dont il s'agit, c'est la réalisation du possible. C'est la psyché intérieure qui devient le *style d'un monde*. A côté de ces grandes unités formelles, dont le devenir, la réalisation et la perfection embrassent une série prédéterminée de générations humaines et tombent irrémédiablement au pouvoir de la mort au bout d'un certain nombre de siècles, il y a le groupe des morales faustiennes et la somme des morales apolliniennes, toutes deux également conçues comme unité d'ordre supérieur. Leur existence est un *destin* qu'il faut accepter sans plus, leur conception consciente seule résulte d'une révélation ou d'un savoir scientifique.

Il y a quelque chose de difficile à décrire qui, d'Hésiode à Sophocle, à Platon et à la Stoa, résume toutes les doctrines et les oppose à *tout* ce qui a été enseigné depuis François d'Assise et Abélard jusqu'à Ibsen et à Nietzsche. De même, la morale de Jésus n'est qu'une expression, la plus noble, d'une morale générale dont on trouve d'autres conceptions chez Marcion et Mani, Philon et Plotin, Epictète, Augustin et Proclus. Chaque éthique antique est une éthique de position, chaque occidentale une éthique d'action. Et enfin, la somme de tous les systèmes chinois et indous forment chacun à leur tour un monde pour soi.

12

Chaque éthique antique imaginable en général forme l'*individu au repos*, considéré comme un corps parmi des corps. Toutes les valuations occidentales se rapportent à l'individu, considéré comme *centre actif* d'une généralité sans fin. Le socialisme éthique — c'est le sentiment de l'action à distance qui se projette à travers l'espace, pathos moral de la troisième dimension dont le signe, planant

au-dessus de cette culture tout entière, pour les contemporains et leur postérité, est le sentiment primaire du souci. C'est pourquoi la vue de la culture égyptienne nous y fait découvrir quelque chose de socialiste. D'un autre côté, la tendance à l'attitude sereine, à l'absolue satisfaction, à la perfection statique de l'individu pour soi, nous rappelle l'éthique indoue et l'homme formé par elle. Songez aux statues du Bouddha assis, « contemplant son nombril », et auxquelles l'ataraxie de Zénon n'est pas tout à fait étrangère. L'idéal éthique de l'homme antique était l'aboutissement de sa tragédie. La *Katharsis*, cette décharge de l'âme apollinienne se débarrassant de ce qui n'était ni apollinien, ni exempt de « lointain » et de direction, révèle ici sa signification très profonde. On ne la comprendra pas, si l'on ne sait que le stoïcisme en est la forme mûre. Ce que le drame provoquait dans un instant solennel, la Stoa désirait le répandre sur la vie tout entière : c'est le calme statufié, l'éthos exempt de volonté. Et ensuite, cet idéal bouddhiste du Nirvâna, dont la formule très tardive, mais tout à fait indoue, peut être suivie déjà jusqu'à l'époque védique, n'est-il pas précisément un proche parent de la Katharsis ? Devant ce concept, l'homme idéal antique et l'homme idéal indou ne se rapprochent-ils pas étroitement dès qu'on les compare à l'homme faustien, dont on conçoit non moins clairement l'éthique en partant de la tragédie de Shakespeare avec ses développements et ses catastrophes dynamiques ? On pourrait fort bien, en effet, imaginer sur les bords du Gange un Socrate ou un Épicure, et surtout un Diogène. Mais dans une cité cosmopolite d'Occident, Diogène ferait figure d'un bouffon dépourvu de sens. Inversement, Frédéric Guillaume Ier, prototype du socialiste au sens plein, reste quand même concevable dans le régime politique des rives du Nil. Mais il ne l'est point dans l'Athènes de Périclès.

Si, avec moins de préjugés et d'exaltation romantique pour certaines œuvres éthiques, Nietzsche avait bien observé son temps, il aurait remarqué qu'une morale de la compassion, prétendument spécifique du christianisme, n'existe point sur le territoire de l'Europe occidentale au sens qu'il lui donnait. Il ne faut pas que la teneur des formules humanitaires nous en fasse accroire sur leur véritable signification. Le rapport est très incertain et très difficile à découvrir entre la morale que l'on a et celle qu'on croit avoir. Précisément à cet endroit, une psychologie impeccable eût été à sa place. *Compassion* est un terme dangereux. Malgré tous les disciples précisément de Nietzsche, une analyse fait encore défaut de tout ce qu'on a entendu et *vécu* sous ce mot aux différentes époques. La morale chrétienne du temps d'Origène est quelque chose de tout à fait différent de celle du temps de François d'Assise. Il n'y a pas lieu de rechercher ici ce que la compassion *faustienne* signifie, comme sacrifice ou comme inconsistance et, de nouveau, comme sentiment racial d'une société chevaleresque, à la différence de la compassion magico-chrétienne fataliste; dans quelle mesure elle peut se concevoir comme action à distance, comme *dynamique pratique* et, d'autre part, comme domination de soi-

même par une âme orgueilleuse, ou expression d'un sentiment supérieur de la distance. Le vocabulaire invariable du langage éthique, tel qu'en possède l'Occident depuis la Renaissance, doit couvrir une abondance incommensurable de sentiments divers d'un contenu très différent. Pour des hommes doués d'un mode de penser historique et rétrospectif comme nous le sommes, la morale commune à laquelle on croit et qui est une simple connaissance des idéals est une expression de respect pour le passé, spécialement pour la tradition religieuse. Mais la teneur des convictions ne donne jamais la mesure d'une conviction réelle. Il est rare qu'un homme sache ce qu'il croit réellement. Les grands mots et les doctrines sont toujours quelque chose de populaire, qui est dépassé de beaucoup par la profondeur de chaque réalité spirituelle. En fait, le respect théorique pour les propositions du Nouveau Testament se situe sur le même plan que l'admiration théorique de l'art antique par la Renaissance et le classicisme. Le premier n'a pas plus changé les hommes que la seconde l'esprit des œuvres. Les exemples toujours ressassés d'ordres mendiants, de Herrenhuter, de l'armée du salut, prouvent déjà par leur nombre restreint, et plus encore par leur poids restreint, qu'ils représentent le cas exceptionnel de quelque chose de tout à fait autre : la morale *chrétienne proprement faustienne*. Il est vrai que la formule pourra être cherchée en vain chez Luther et au Concile de Trente, mais tous les Chrétiens de grand style, Innocent III et Calvin, Loyola et Savonarole, Pascal et Sainte Thérèse la portaient en eux-mêmes en contradiction avec leurs enseignements, sans jamais s'en être rendu compte.

Il n'est besoin que de comparer le concept purement occidental de cette mâle vertu, appelée par Nietzsche « vertu amorale », par le baroque espagnol « grandezza » et par le baroque français « grandeur d'âme », avec cette très féminine ἀρετή de l'idéal hellénique se manifestant toujours dans la pratique par le pouvoir de jouissance (ἡδονή), la sérénité (γαλήνη, ἀπάθεια) la satisfaction parfaite et, surtout et toujours, l'ἀταραξία. Ce que Nietzsche appelait « bête blonde » et trouvait incarné dans le type, exagéré par lui, de l'homme Renaissance (qui n'est qu'une caricature des grands Allemands de l'époque des Staufen) est très rigoureusement l'opposé du type désiré par toutes les éthiques antiques sans exception et incarné par tous les grands hommes de l'antiquité. En font partie ces hommes de granit que la culture faustienne a vus défiler en grandes séries et que la culture antique n'a jamais connus. Car Périclès et Thémistocle étaient des natures molles au sens de la καλοκάγαθία attique, Alexandre un rêveur qui ne s'est jamais réveillé, César un adroit diplomate; Hannibal seul, cet Étranger, était un « homme » parmi eux. Les hommes de la première période, dont Homère nous permet d'inférer l'existence, Ulysse et Ajax, auraient un air étrange à côté des chevaliers des croisades. Il existe aussi une brutalité qui est la réaction des natures très féminines, et la cruauté hellénique en fait partie. Ici, dans le Nord, au contraire,

au seuil de la première période, apparaissent les grands empereurs saxons, franconiens et Staufen, entourés d'une troupe d'hommes gigantesques comme Henri le Lion et Grégoire VII. Suivent ensuite les hommes de la Renaissance, les combats de la Rose blanche et de la Rose rouge, les luttes des Huguenots, les conquistadors espagnols, les princes électeurs et les rois de Prusse, Napoléon, Bismarck et Cecil Rhodes. Où exista-t-il une autre culture pouvant mettre quelque chose en parallèle ? Où l'histoire hellénique tout entière nous offre-t-elle une scène ayant l'envergure de Legnano, lorsque éclata la discorde entre les Gibelins et les Guelfes ? Les géants germaniques des invasions, l'esprit des chevaliers espagnols, la discipline prussienne, l'énergie de Napoléon — qu'il y a peu d'antique dans tout cela ! Et où voit-on aux sommets de l'humanité faustienne, des Croisades à la guerre mondiale, cette « morale des esclaves », ce lâche renoncement, cette Caritas selon les sœurs suppliantes ? Dans le culte des mots, nulle part ailleurs. Je pense aussi aux types de clergé faustien, à ces évêques superbes du Saint Empire, qui montaient fièrement sur leur destrier et menaient leurs hommes à la bataille acharnée; aux papes dont furent victimes Henri IV et Frédéric II; aux ordres de chevaliers teutoniques dans les marches de l'Est; à l'entêtement luthérien, où le paganisme du *Nord se cabra contre le paganisme de Rome; aux grands cardinaux* Richelieu, Mazarin, Fleury, qui ont forgé la France. Voilà la morale faustienne. Il faut être aveugle pour ne pas voir dans le tableau complet de l'histoire d'Occident l'action de cette force vitale indomptable. Et ce n'est qu'en partant de ces grands exemples de passion mondaine, révélant la conscience d'une *mission*, que l'on comprendra les cas d'une passion spirituelle de grand style, cette *sublime* caritas à laquelle rien ne résiste et dont la dynamique apparaît si entièrement distincte de la mesure antique et de la vieille douceur chrétienne. Il y a de la *dureté* dans l'espèce de compassion pratiquée par les mystiques allemands, les chevaliers de l'ordre d'Espagne, les calvinistes franco-anglais. Dans une compassion russe, comme celle d'un Raskolnikow, un esprit disparaît parmi la multitude des frères; dans une compassion faustienne, il se dégage. *Ego habeo factum* — c'est encore la formule de cette caritas personnelle justifiant *l'individu* devant Dieu.

Telle est la raison pourquoi la « morale de la compassion » au sens vulgaire a toujours été parmi nous prononcée avec respect, parfois combattue par des penseurs, parfois désirée, *mais jamais réalisée.* Kant l'a résolument rejetée. En effet, elle est en contradiction très profonde avec l'impératif catégorique, qui voit le sens de la vie dans l'action, non dans la déférence aux dispositions passives. La « morale des esclaves » chez Nietzsche est un fantôme. *Sa morale des maîtres est une réalité.* Elle n'avait pas besoin d'être ébauchée pour la première fois, elle existait de longue date. Dépouillée du masque romantique de Borgia et des visions nébuleuses du surhomme, elle montre l'homme faustien même, tel qu'il est de nos jours et tel qu'il fut dès l'époque de la saga islandaise, type d'une culture énergique, impérative, dynamique. Quels

qu'aient pu être les bienfaiteurs de l'antiquité, les *nôtres* sont les grands *acteurs* dont la sollicitude et la prévoyance concernent des millions d'hommes : les grands hommes d'État et les grands organisateurs. « Espèce d'hommes supérieurs qui, grâce à la prépondérance de leur volonté, de leur science, de leur richesse et de leur puissance, se servent de l'Europe démocratique comme de leur instrument le plus malléable et le plus souple pour prendre en main les rênes de la terre, pour modeler en artistes « l'homme » même. Le jour viendra où il nous faudra désapprendre en politique. » Ainsi parlait Nietzsche dans des fragments posthumes bien plus concrets que les ouvrages publiés par lui. Et Shaw a dit dans « Homme et Surhomme » : « Il faut discipliner les pouvoirs politiques ou mourir par la démocratie que nous a imposée l'échec des tentatives antérieures. » Shaw, qui a sur Nietzsche l'avantage d'une éducation pratique et d'un moindre coefficient d'idéologie, malgré d'ailleurs les bornes de son horizon philosophique, a, dans son « Major Barbara » et sous les traits du milliardaire Undershaft, fait passer l'idéal du surhomme dans le langage non romantique moderne, dont il est sorti aussi chez Nietzsche à travers le chemin détourné de Malthus et de Darwin. Ces hommes d'affaires de grand style représentent aujourd'hui la volonté de puissance sur le sort des autres, par suite l'éthique faustienne en général. Les hommes de cette sorte ne jettent pas leurs millions pour satisfaire une caritas illimitée en faveur des paresseux, des « artistes », des faibles, des dévoyés; ils les dépensent pour ceux qui comptent dans le matériel d'avenir. Ils s'en servent pour poursuivre un but. Ils créent un centre de force pour l'existence de générations survivant aux limites des existences individuelles. L'argent aussi peut développer des idées et faire l'histoire. Rhodes, en qui s'annonça un type d'homme très symptomatique du XXIe siècle, en a ainsi disposé par testament. C'est vouloir être superficiel et prouver ainsi son incapacité intérieure à comprendre l'histoire, que de ne savoir pas distinguer entre le bavardage littéraire des apôtres de l'humanité et de l'éthique sociale populaire, et les instincts éthiques profonds de la civilisation occidentale.

Le socialisme — dans sa signification la plus haute, non au sens de la rue — est, comme tout ce qui est faustien, un idéal exclusif qui ne doit sa popularité qu'à une incompréhension totale même chez ses représentants pour qui il est, en effet, la quintessence des droits et non des devoirs, la suppression et non le renforcement de l'impératif kantien, le relâchement et non la tension accrue de l'énergie de direction. Cette triviale tendance superficielle au bien public, à la « liberté », à l'humanité, au bonheur du plus grand nombre n'est que le côté négatif de l'éthique faustienne, tout à fait à l'opposé de l'épicurisme antique, pour qui la position bienheureuse était réellement le cœur et la somme de tous les éléments éthiques. Ici nous sommes précisément en face de mentalités extérieurement très proches qui, dans un cas, ne signifient rien et dans l'autre tout. On peut, de ce point de vue, désigner le contenu de l'éthique antique également comme une philanthropie que

l'individu fait prospérer pour lui-même, pour son *soma*. On a ici de son côté l'autorité d'Aristote qui emploie exactement dans ce sens le mot φιλάνθρωπος, auquel se sont usés les meilleurs esprits classiques, surtout Lessing. Aristote appelle philanthropique l'action de la tragédie attique sur le spectateur attique. Une sorte de théorie de la morale des maîtres et de la morale des esclaves exista aussi dans la première période hellénistique, par exemple chez Kalliklès, naturellement au sens euclidien strictement corporel. L'idéal de la première est Alcibiade, qui faisait exactement ce qui lui semblait pour l'instant opportun à sa personne. On a senti et admiré en lui le type de l'antique Kalokagathie. Protagoras est encore plus clair dans sa fameuse proposition, d'intention entièrement éthique, selon laquelle l'homme — chaque individu pour soi — serait la mesure des choses. Telle est la morale des maîtres pour une âme statufiée.

13

Le jour où, pour la première fois, Nietzsche a écrit le mot de « bouleversement de toutes les valeurs », le mouvement psychique de ces siècles, au milieu desquels nous vivons, avait enfin trouvé sa formule. Bouleversement de toutes les valeurs — c'est le caractère très intime de *chaque* civilisation. Elle commence à donner ainsi à toutes les formes de sa culture passée une autre marque, un autre sens, une autre application. Elle ne produit plus, elle ne fait qu'interpréter. C'est là le côté négatif de toutes les périodes de cette espèce. Elles supposent accompli l'acte de création proprement dite. Elles ne font que prendre possession d'un héritage de grandes réalités. Voyons l'antiquité tardive et tâchons d'y trouver l'événement correspondant; il s'est donc produit au sein du stoïcisme hellénistico-romain, au milieu de cette longue lutte à mort de l'âme apollinienne. Allons d'Épictète et de Marc Aurèle à Socrate, père spirituel de la Stoa, en qui se manifesta au jour pour la première fois l'appauvrissement intérieur de la vie antique cosmopolitisée et intellectualisée : entre eux s'étend le bouleversement de tous les idéals de l'être antique. Voyons l'Inde. Au temps du roi Asoka, vers 250 avant notre ère, le bouleversement de la vie brahmanique était accompli; on n'a qu'à comparer les parties du Vêdanta écrites avant et après Bouddha. Et nous? Au sein du socialisme éthique, dans le sens qui lui est donné ici, c'est-à-dire comme disposition fondamentale de l'âme faustienne clouée dans les masses de pierre des grandes villes, ce bouleversement est en train de commencer aujourd'hui. *Rousseau est l'aïeul de ce socialisme. Rousseau se place entre Socrate et Bouddha, autres représentants éthiques de grandes civilisations.* Sa négation de toutes les grandes formes de culture, de toutes les conventions significatives, son fameux « retour à la nature », son rationalisme pratique ne laissent subsister là-dessus aucun doute. Chacun d'eux a enterré une intériorité millénaire. Ils prêchent l'Évangile de l'humanité, mais de l'humanité du citadin

intelligent qui est saturé de la ville tardive, et, par conséquent, de sa culture; dont la raison « pure », c'est-à-dire apsychologique, cherche à se libérer de cette culture et de sa forme impérieuse, de ses duretés, de sa symbolique qui n'est plus vécue intérieurement et qui est donc détestée. La culture est annihilée par la dialectique. Passons en revue les grands noms du XIXe siècle auxquels se rattache pour nous ce puissant drame. Schopenhauer, Hebbel, Wagner, Nietzsche, Ibsen, Strindberg; nous aurons une vue d'ensemble de ce que Nietzsche appelait, dans un fragment de préface à son chef-d'œuvre inachevé : *la naissance du nihilisme*. Elle n'est étrangère à aucune des grandes cultures. Elle appartient avec une nécessité très profonde au terme de ces puissants organismes. Socrate était nihiliste, Bouddha aussi. Il existe un suicide de l'âme humaine égyptienne, arabe, chinoise, aussi bien qu'européenne d'Occident. Il ne s'agit pas de transmutations politiques et économiques, ni même en réalité religieuses ou artistiques. En général, il ne s'agit pas de contingences, de faits, mais de la nature d'une âme ayant réalisé ses dernières possibilités. Qu'on n'aille pas objecter les créations grandioses précisément de l'hellénisme et de la modernité occidentale. L'esclavage et le machinisme dans l'industrie, le « progrès » et l'ataraxie, l'alexandrinisme et la science moderne, Pergame et Bayreuth, les positions sociales supposées par la Politique d'Aristote et le Capital de Marx sont de simples symptômes dans le tableau de la superficie historique. Il ne s'agit pas de la vie extérieure, du *standard of life*, des institutions, des coutumes, mais de ce qu'il y a d'ultime et de plus profond : *l'achèvement* intérieur du citadin de la capitale — et de la province. Dans l'antiquité, cet épuisement eut lieu à l'époque romaine. Chez nous, il appartient au lendemain de l'an 2000.

Culture et Civilisation — c'est le corps vivant d'une psyché et sa momie. Telle est la différence entre l'existence européenne occidentale avant et après 1800, vie d'abondance et d'évidence, d'une part, dont la forme s'est développée et est devenue du dedans, et d'ailleurs en un trait grandiose *unique* allant de la jeunesse du gothique jusqu'à Gœthe et Napoléon, et d'autre part, cette vie tardive, artificielle, déracinée, de nos grandes villes, dont les formes sont des ébauches de l'intellect. Culture et Civilisation — c'est l'organisme né du paysage et le mécanisme résultant de son corps figé. L'homme de culture a sa vie dirigée vers le dedans, celle du civilisé se dirige vers le dehors, dans l'espace, parmi les corps et les « faits ». Ce que l'un sent comme destin, l'autre le comprend comme enchaînement de causes et d'effets. On est dès lors matérialiste, en un sens valable seulement à l'intérieur d'une civilisation, qu'on le veuille ou non, et que les doctrines bouddhistes, stoïciennes, socialistes se donnent ou non sous forme religieuse.

Pour l'homme gothique et dorique, pour l'homme de l'ionique et du baroque, l'immense monde formel tout entier de l'art, de la religion, des mœurs, de la politique, de la science, de la société n'offre pas de difficulté. Ils le représentent et le réalisent sans le « connaître ». Ils possèdent en face des symboles de la culture

la même maîtrise spontanée que Mozart dans son art. La culture, c'est l'évidence. Le sentiment d'un élément étranger parmi ces formes, d'un poids paralysant la liberté de création, l'obligation d'un examen rationnel de l'existant en vue d'une application consciente, la nécessité d'une réflexion fatale sur tout élément créateur mystérieux sont les premiers symptômes d'une âme qui s'éteint. Il n'y a que le malade qui tâte ses membres. Construire une religion amétaphysique et s'insurger contre les cultes et les dogmes, opposer un droit naturel aux droits historiques, « ébaucher » *des* styles dans l'art parce qu'on n'est plus capable de supporter et de maîtriser *le* style, concevoir l'État comme un « ordre social » qu'on peut changer et qu'il faut changer (et à côté du contrat social de Rousseau il y a des produits tout à fait identiques du temps d'Aristote) : tout cela prouve que quelque chose est brisé définitivement. La ville cosmopolite elle-même se dresse, comme point extrême anorganique au milieu du paysage de culture, dont elle déracine les hommes, les attire à elle et les suce.

Les mondes scientifiques sont des mondes superficiels, des mondes pratiques, sans âme, purement extensifs. Ils sont à la base du bouddhisme, du stoïcisme et du socialisme également [1]. Ne plus vivre la vie avec une évidence spontanée, à peine consciente, ne plus l'admettre comme un destin voulu par Dieu, mais la considérer comme un problème, la mettre en scène en prenant pour base des connaissances intellectuelles, « pragmatiquement », « rationnellement », — tel est l'arrière-plan dans les trois cas. Le cerveau règne, parce que l'âme a démissionné. Les hommes de culture vivent inconscients, les civilisés conscients. La paysannerie prenant racine dans le sol aux portes des grandes villes qui maintenant — sceptiques, pratiques, artificielles — représentent *seules* la civilisation, ne compte plus parmi le « peuple » — lequel est maintenant peuple de la ville, masse anorganique, en fluctuation. Le paysan n'est *pas* démocrate — car ce mot aussi fait partie de l'existence mécanique et citadine, — aussi est-il oublié, ridiculisé, honni, haï. Il est, après la disparition des anciens ordres, la noblesse et le clergé, le seul homme *organique*, un reste de l'ancienne culture. Ni la pensée stoïcienne, ni la socialiste ne lui réservent une place.

C'est ainsi que le Faust de la première partie de la tragédie, ce chercheur passionné dans les nuits solitaires, appela logiquement celui de la deuxième partie et du nouveau siècle, type d'une activité purement pratique, à la vision lointaine, dirigée vers l'extérieur. Gœthe a anticipé ici en psychologue sur l'avenir tout entier de l'Europe occidentale. C'est la civilisation prenant la place de la culture, le mécanisme extérieur substitué à l'organisme intérieur; l'intellect, considéré comme pétrification psychique, remplace l'âme éteinte elle-même. Tel Faust au début et à la fin du poème, tels dans l'antiquité l'Hellène du temps de Périclès et le Romain du temps de César.

1. Le premier repose sur le système athéiste des Sankhyas; le second, par l'entremise de Socrate, sur la sophistique; le troisième, sur le sensualisme anglais.

14

Tant que l'homme d'une culture en voie d'accomplissement vit simplement pour vivre, naturellement et évidemment, sa vie a une contenance sans alternative. C'est sa morale *instinctive*, qui peut se revêtir de mille formes discutées, mais qui est elle-même hors de discussion, parce qu'on l'a. Dès que la vie est fatiguée, dès qu'on a besoin — sur le sol artificiel des grandes villes, qui sont aujourd'hui des mondes spirituels pour soi — d'une théorie pour la mettre en scène pragmatiquement, dès que la vie est devenue objet d'étude, la morale se mue en *problème*. La morale de culture est celle que l'on a, la morale civilisée est celle que l'on cherche. La première est trop profonde pour être épuisée par la voie logique, la seconde est une *fonction* de la logique. Encore chez Kant et Platon, l'éthique était une simple dialectique, un jeu au moyen de concepts, l'arrondissement d'un système métaphysique. Au fond, on aurait pu s'en passer. L'impératif catégorique est, pour Kant, la simple formule abstraite de ce qui pour lui ne fait pas l'ombre d'un doute. A partir de Zénon et de Schopenhauer, ce n'est déjà plus cela. Chez eux, il fallait trouver, inventer, conquérir comme règle de l'être ce qui n'était plus assuré d'instinct. A cet endroit commence l'éthique civilisée, qui n'est point le réflexe de la vie sur la connaissance, mais celui de la connaissance sur la vie. On sent quelque chose d'artificiel, d'apsychologique, de demi-vrai dans tous ces systèmes *intellectuels* qui remplissent les premiers siècles de toutes les civilisations. Ce ne sont plus des créations très intimes, presque supraterrestres, dignes de trouver leur place à côté des grands arts. Maintenant disparaît toute métaphysique de grand style, toute intuition pure, et elles s'effacent devant un besoin subit unique, le fondement d'une morale *pratique* destinée à régler la vie, parce que celle-ci ne peut plus se régler elle-même. Jusqu'à Kant, Aristote et aux doctrines du Yoga et du Vêdânta, la philosophie était une suite de systèmes cosmiques grandioses, où l'éthique *formelle* prenait une place modeste. Elle devient maintenant une philosophie morale avec une métaphysique à l'arrière-plan. La passion épistémologique cède le pas au besoin pratique : socialisme, stoïcisme, bouddhisme sont des philosophies de ce style.

Considérer le monde, au lieu d'en haut comme Eschyle, Platon, Dante, Gœthe, sous l'angle du besoin journalier et de la réalité pressante, c'est ce que j'appelle *échanger la perspective de l'aigle contre celle de la grenouille*. Et c'est précisément ce qui fait la chute d'une culture dans la civilisation. Chaque éthique formule la vue de l'âme sur son destin : héroïque ou pratique, grand ou vulgaire, mâle ou grisonnant. Et c'est ainsi que je distinguerai donc une morale *tragique* et une *morale plébéienne*. La morale tragique d'une culture connaît et comprend le poids de l'être, mais elle en tire le sentiment d'orgueil pour le supporter. Ainsi sentaient Eschyle,

Shakespeare et les penseurs de la philosophie brahmanique, ainsi Dante et le catholicisme germanique. Ce sentiment se retrouve dans le rude cantique luthérien : « Un château fort est notre Dieu », et on en peut poursuivre encore les échos même dans la Marseillaise. La morale plébéienne d'Épicure et de la Stoa, des sectes bouddhistes, du XIXe siècle en Occident, prépare un plan de bataille pour esquiver le destin. Ce qu'Eschyle a fait en grand, la Stoa l'a rapetissé. Ce n'était plus enrichir, mais appauvrir, refroidir, vider la vie, et les Romains n'ont fait qu'accroître jusqu'au colossal ce refroidissement et ce tarissement intellectuels. Et la même relation se retrouve entre le pathos éthique des grands maîtres baroques : Shakespeare, Bach, Kant, Gœthe, avec la mâle volonté de maîtriser *intérieurement* les choses de la nature, parce qu'ils se savaient profondément au-dessus d'elles, et la volonté des modernistes européens de faire disparaître ces mêmes choses *extérieurement* — par la prévoyance, l'humanité, la paix universelle, le bonheur du plus grand nombre — parce qu'ils se sentent sur le même plan qu'*elles*. Cela aussi est volonté de puissance par opposition à l'endurance antique de l'inévitable; là aussi il y a passion et tendance à l'infini; mais entre la grandeur métaphysique et la grandeur matérielle de la domination, il y a une différence. Il manque à celle-ci la profondeur, ce que l'homme de l'époque précédente nommait Dieu. L'intuition cosmique de l'action faustienne, manifestée par tous les grands hommes, depuis les Guelfes et les Gibelins jusqu'à Frédéric le Grand, Gœthe et Napoléon, s'est dégradée en philosophie du *travail*, dans laquelle le mérite reste également indifférent à l'accusation et à la défense. Le concept culturel de l'action et le concept civilisé du travail sont dans le même rapport que la contenance du Prométhée d'Eschyle et celle de Diogène. Le premier est endurant, le second est paresseux. Galilée, Képler et Newton sont arrivés à des *actes de savant*, le physicien moderne fait du *travail de savant*. C'est la morale plébéienne, fondée sur l'existence journalière et la « saine raison humaine », qui fait la base des sciences de la vie, malgré tous les mots ronflants prononcés de Schopenhauer à Shaw.

15

Chaque culture a donc son *propre mode d'extinction psychique*, et elle n'en a qu'*un seul*, résultant avec une nécessité très profonde de sa vie tout entière. C'est ce qui donne au bouddhisme, comme au stoïcisme et au socialisme la même valeur morphologique de phénomène final.

Le bouddhisme ne fait point exception à la règle, lui dont on a jusqu'à ce jour si mal compris le sens suprême. Il n'est point un mouvement puritain, par exemple comme l'islam et le jansénisme, ni une réformation comme le mouvement dionysien en regard de l'apollinisme, ni une religion nouvelle ou, en général, une religion,

comme celles des Vêdas et de l'apôtre Paul[1], mais une dernière mentalité laïque, purement pratique, de grands-citadins épuisés, qui n'ont plus derrière eux qu'une culture achevée et devant eux aucun avenir. Il est le sentiment fondamental de la civilisation indoue et, par conséquent, « contemporain » et équivalent du stoïcisme et du socialisme. La nature de ce sentiment absolument laïque, amétaphysique, nous est donnée dans le fameux sermon de Benarès sur les « quatre vérités de la souffrance », par lesquelles le prince philosophe conquit son premier partisan. Ses racines plongent dans la philosophie rationalistico-athéiste des Shankhyas et il la suppose implicitement, tout comme l'éthique sociale du XIXe siècle suppose le sensualisme et le matérialisme du XVIIIe, ou comme la Stoa a pour origines Protagoras et les sophistes, malgré l'emprunt superficiel qu'elle fait à Héraclite. Dans l'un et l'autre cas, la toute-puissance de la raison est le point de départ de toute réflexion morale. Il n'est point parlé de religion, si l'on entend par là la croyance au métaphysique. Rien de plus étranger à la religion que la forme originelle de ces systèmes. Quant au résidu qu'en ont tiré plus tard les villes civilisées, il n'est pas ici en question.

Le bouddhisme nie toute réflexion sur Dieu et sur les problèmes cosmiques. Seul le Soi lui importe, l'institution de la vie réelle. Il ne connaît pas non plus d'âme. De même que le psychologue moderne d'Occident — et le « socialiste » avec lui — réduit l'homme intérieur à un faisceau de sensations et à une somme d'énergies électro-chimiques, ainsi en est-il de l'Indou au temps de Bouddha. Le professeur Nagasena démontre au roi Milinda que les parties de la voiture sur laquelle il voyage ne sont pas cette voiture même et que « voiture » n'est qu'un mot — et il en serait de même pour l'âme. Il appelle les éléments psychiques des skandahs, des agrégats passagers. Cela correspond exactement aux représentations de la psychologie associationniste. Que de matérialisme dans la doctrine de Bouddha[2] ! Comme le stoïcien qui nivelle matériellement le concept emprunté par lui au Logos d'Héraclite, ou le socialiste qui extériorise mécaniquement le concept gœthéen d'évolution en le prenant aux sources darwinistes — par l'intermédiaire de Hegel, — ainsi procède le bouddhiste pour le concept brahmanique du *Karma*, représentation quasi impossible pour nous d'un être qui se perfectionne en agissant et qu'on trouve assez souvent traité par lui, de manière toute matérialiste, comme une matière cosmique en transformation.

Nous sommes en présence de trois formes de nihilisme, au sens nietzschéen du mot. Les idéals de la veille, les formes religieuses, esthétiques, politiques, qui croissent depuis des siècles, sont abandonnés, sauf que cet abandon même, dernier acte de la culture, exprime une fois encore le symbole primaire de son existence tout

1. Ce n'est qu'après plusieurs siècles, grâce à un regard rétrospectif sur la théologie brahmanique depuis longtemps figée et, par delà celle-ci, sur les plus anciens cultes populaires, que la philosophie bouddhiste de la vie, qui n'admet ni un Dieu ni une métaphysique, a donné naissance à une religion de fellahs. Cf. t. II.

2. Il est évident que chaque culture a aussi son espèce de matérialisme propre conditionné dans tous les détails par son sentiment cosmique tout entier.

entière. Le nihiliste faustien, Ibsen ou Nietzsche, Marx ou Wagner, brise les idéals de sa propre main; le nihiliste apollinien, Épicure, Antisthènes, ou Zénon, les fait briser sous ses yeux; le nihiliste indou les fuit et rentre en lui-même. Le stoïcisme s'oriente sur une *attitude individuelle*, sur un être statufié purement présent et sans rapport avec le passé, l'avenir ou les autres êtres. Le socialisme est le traitement dynamique du même thème : on y trouve même plaidoyer, mais accompli en faveur d'une conquête, non du contenu de la vie, et étendu d'un bond puissant dans le lointain à tout l'avenir et à tous les hommes, qui *doivent* désormais se soumettre à une méthode unique. Le bouddhisme, qu'un dilettante des sciences religieuses[1] peut seul comparer au Christianisme, est à peine traduisible dans le vocabulaire des langues occidentales. Mais il est permis de parler d'un Nirvâna stoïque en se référant au personnage de Diogène. On peut justifier aussi la notion d'un Nirvâna socialiste, à condition d'envisager la fuite devant la lutte pour l'existence que l'Europe épuisée revêt des grands mots de paix universelle, d'humanité et de fraternité de tous les hommes. Mais rien de tout cela ne suffit à mettre le doigt sur le concept terriblement profond du Nirvâna bouddhiste. On dirait que l'âme des vieilles cultures gît dans ces derniers raffinements et qu'elle meurt comme envieuse de son bien le plus personnel, de sa richesse formelle, du symbole primaire né avec elle. Il n'y a rien dans le bouddhisme susceptible d'être « chrétien », rien dans le stoïcisme qui apparaisse dans l'Islam de 1000 après J.-C., rien de commun à Confucius et au socialisme moderne. La proposition : *si duo faciunt idem, non est idem*, qu'on devrait mettre en tête de chaque étude historique, qui est une recherche du devenir vivant irréitérable, jamais du devenu concevable logiquement par la causalité et le nombre; cette proposition a une valeur toute particulière pour ces expressions ultimes d'un mouvement cultural. Dans toute civilisation a lieu une *relève de l'être psychique par le spirituel*, mais ce spirituel a dans chaque cas sa structure différente et est soumis au langage formel d'une symbolique différente. L'unicité de l'être, dont l'action inconsciente crée ces formes tardives de la superficie historique est justement ce qui donne à leur parenté *selon le degré historique* une importance capitale. Ce qu'elles expriment est différent, mais le fait qu'elles l'expriment de *cette* manière leur donne le caractère de « contemporaines ». Sur la vie pleinement résolue, l'action du renoncement de Bouddha est stoïque, celle du renoncement stoïcien est bouddhique. J'ai déjà signalé plus haut le rapport existant entre la Katharsis du drame attique et l'idée du Nirvâna. Bien que le socialisme ait déjà consacré tout un siècle à son développement, il semble que la conception claire, dure, résignée, qui sera la sienne définitive, n'est pas encore atteinte aujourd'hui. Les décades à venir lui donneront peut-être sa forme mûre, comme

1. Et il faudrait dire tout d'abord si on parle du christianisme des Pères de l'Église ou de celui des croisades, car ce sont deux religions tout à fait différentes sous le même manteau dogmatique et cultuel. Le même manque de tact psychologique se rencontre aussi dans la comparaison favorite qu'on fait entre le socialisme d'aujourd'hui et le christianisme primitif.

Chrysippe à la Stoa. Mais stoïque est déjà de nos jours — dans les milieux supérieurs très peu nombreux — la tendance socialiste à la discipline et au renoncement, tendance issue de sa conscience d'une grande mission, qui est l'élément romano-prussien tout à fait impopulaire en lui; et bouddhique sa tendance à dédaigner une satisfaction momentanée, le *carpe diem*. Épicurien apparaîtra certainement l'idéal populaire auquel il doit son action exclusivement vers le bas et en surface, ce culte de la ἡδονή, non de chacun pour soi, mais de l'individu au nom de l'ensemble.

Toute âme a de la religion. Ce n'est qu'un autre nom de son existence. Chaque forme vivante qui l'exprime : arts, doctrines, usages, mondes formels métaphysiques et mathématiques, chaque motif d'ornement, chaque colonne, chaque vers, chaque idée, est en son fond très profondément religieuse, et il est nécessaire qu'elle le soit. Maintenant, elle ne *peut* plus l'être. La religion étant l'essence de chaque culture, *l'irréligion est celle de toute civilisation*. Deux noms, là aussi, pour un seul et même phénomène. Celui qui ne sent pas cela dans l'œuvre de Manet contre Velasquez, de Wagner contre Haydn, de Lysippe contre Phidias, de Théocrite contre Pindare, ignore tout de la fleur de l'art. Religieuse est encore l'architecture rococo, même dans les plus laïques de ses œuvres. Irréligieux les édifices romains, même les temples des dieux; le fragment unique d'architecture purement religieuse de Rome fut le Panthéon, cette mosquée impressionnante par le sentiment divin magique de ses espaces intérieurs. Irréligieuses même — à condition de ne pas confondre avec antireligieux — et dans tous leurs détails, y compris le tracé des rues, le langage et les traits intelligents et froids des visages[1], les villes mondiales cosmopolites comparées aux anciennes villes de culture : Alexandrie contre Athènes, Paris contre Brugge, Berlin contre Nuremberg. Et irréligieux, sans âme, sont donc aussi ces courants de morale laïque faisant absolument partie du langage formel des cités cosmopolites. Le socialisme est le sentiment de la vie faustienne devenue irréligieuse; c'est le sens du prétendu « vrai » christianisme prononcé avec tant d'emphase par les socialistes anglais, qui y entendent une sorte de « morale sans dogme ». Irréligieux enfin le stoïcisme et le bouddhisme comparés aux religions d'Orphée et des Vêdas, et c'est une question tout à fait secondaire que de savoir si le Stoïcien à Rome pratique et admet le culte de l'Empereur, si le bouddhiste tardif est sincère dans sa contestation de l'athéisme, et si le socialiste actuel se dit libre-penseur ou « continue à croire en Dieu ».

Cette extinction de la religiosité intérieure vivante forme et pénètre peu à peu jusqu'au moindre trait de l'existence et elle se manifeste dans l'image historique du monde comme la transition de la culture à la civilisation, comme le *climacterium de la culture*, selon le nom que je lui ai déjà donné, tournant de son histoire où

1. On notera la ressemblance frappante entre des quantités de têtes romaines avec celles d'hommes d'affaires américains d'aujourd'hui et, quoique la similitude ne soit pas aussi prononcée, avec celles de maints portraits égyptiens du Nouvel Empire. Cf. t. II.

la fécondité psychique d'une espèce humaine s'éteint pour toujours et où la génération fait place à la construction. Si l'on rend tout son poids originel au mot de stérilité, il désignera le destin complet de l'homme-cerveau des villes cosmopolites, et l'un des traits les plus significatifs de ce tournant symbolique est qu'il exprime non seulement l'extinction du grand art, des grandes formes sociales, des grands systèmes philosophiques, du grand style en général, mais aussi de manière tout à fait physiologique, la non-prolificité et la mort raciale des couches sociales civilisées, déracinées du pays, phénomène très remarqué et très déploré déjà aux époques impériales de Rome et de la Chine, mais nécessairement impossible à atténuer.

16

Étant données ces formations purement spirituelles d'un nouveau genre, il n'est plus permis de douter sur leur représentant vivant, « l'homme nouveau » espéré et senti de toutes les périodes de décadence. Il est la plèbe informe circulant au lieu du peuple dans toutes les grandes villes, la masse citadine déracinée, qu'on appelait à Athènes οἱ πολλοί et qui supplante sur un paysage de culture l'humanité née avec ce paysage et restée encore paysanne même dans le territoire des villes. Il est l'hôte de l'agora à Alexandrie et à Rome et son « contemporain » d'aujourd'hui, le liseur de journaux; il est l'« homme-instruit », qui rend un culte à la médiocrité spirituelle et à l'opinion, considérée par lui comme un lieu de culte, autrefois et aujourd'hui; il est l'habitué, antique et occidental, des théâtres, des lieux de plaisir, des sports, de la littérature du jour. C'est cette masse d'apparition tardive, et *non* « l'humanité », qui est l'objet de la propagande stoïcienne et socialiste et qu'on pourrait mettre en parallèle avec des phénomènes analogues sous le Nouvel Empire égyptien, l'Inde bouddhiste et la Chine de Confucius.

A cette masse correspond une forme d'activité publique caractéristique : *la diatribe*[1]. D'abord considérée comme phénomène hellénistique, elle appartient aux formes d'activité de toutes les civilisations. Dialectique, pratique, plébéienne d'un bout à l'autre, elle substitue à la forme des grands hommes, significative et toute d'action, l'agitation d'hommes bornés et mesquins, mais adroits; elle remplace les idées par les objectifs, les symboles par les programmes. L'élément expansif de toute civilisation, substitution impérialiste de l'espace extérieur à l'espace psychique intérieur, est également le sien : la qualité fait place à la quantité, la profondeur à la largeur. Ne confondons pas cette activité hâtive et superficielle avec la volonté de puissance faustienne. Elle dénote seulement qu'une vie créatrice intérieure touche à sa fin et qu'une existence spirituelle ne subsiste que vers le dehors, dans l'espace des villes,

1. P. Wendland : *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1912 p. 75 sq.

matériellement. La diatribe est, nécessairement, partie intégrante de la « religion de l'irréligieux », il en fait son propre *souci de l'âme*. Elle apparaît sous la forme du sermon indou, de la rhétorique antique, du journalisme occidental. Elle vise la *majorité*, non l'élite. Elle estime sa force selon le *nombre* de ses succès. A la pensée des hommes d'autrefois, elle substitue la *prostitution intellectuelle*, étalée dans les discours et les écrits qui remplissent et dominent toutes les salles publiques et les places des villes mondiales. Rhétorique toute la philosophie hellénistique, journaliste le système éthico-social de Spencer, comme le roman de Zola et le drame d'Ibsen. Ne confondons point cette prostitution spirituelle avec le phénomène originel du Christianisme. La mission chrétienne dans son fond essentiel a presque toujours été mal comprise. Mais le christianisme primitif, cette religion *magique* du Maître dont l'âme était incapable de cette activité brutale sans profondeur ni tact, n'a dû son incorporation dans la société bruyante, citadine, démagogique de l'Imperium romanum, qu'à la pratique hellénistique de Paul — on sait avec quelle violence l'Église primitive s'y était opposée. Si restreinte qu'ait été l'éducation hellénistique de Paul, c'est elle qui a fait de lui au dehors un membre de la civilisation antique. Jésus avait attiré à lui des pêcheurs et des paysans;Paul s'arrêtait à l'agora des grandes villes, par conséquent à la grande forme de la propagande cosmopolite. Le mot païen (paganus) trahit encore ceux sur qui cette propagande avait produit ses *derniers* résultats. Quelle différence entre Paul et Boniface ! La passion faustienne de ce dernier dans la solitude des forêts et des plaines a une signification rigoureusement opposée à celle de Paul, et il en est de même des doux laboureurs cisterciens et des chevaliers teutoniques de l'Est slave. Jeunesse, floraison et nostalgie nouvelles au sein d'un paysage rural. Ce n'est qu'au XIXe siècle qu'apparaît, sur ce sol vieilli depuis, la diatribe avec tous ses caractères : avec la grande ville pour base et pour public la masse. Le véritable régime rural ne tombe pas plus dans la spéculation socialiste que dans celle de Bouddha ou de la Stoa. Dans les villes actuelles de l'Occident européen, le type paulinien a trouvé pour la première fois son semblable, soit qu'il s'agisse de mouvements chrétiens ou anticléricaux, d'intérêts sociaux ou théosophiques, de la libre-pensée ou des fondements de l'industrie d'art religieux.

Rien n'est plus significatif, pour ce tournant décisif vers la vie extérieure seule subsistante et vers le fait biologique voyant le destin sous la forme quasi exclusive de la relation de causalité, que le pathos éthique qui sert à traiter désormais des philosophies de la digestion, de la nutrition, de l'hygiène. L'alcoolisme et le végétarisme sont traités avec une gravité religieuse comme s'ils étaient, apparemment, les problèmes capitaux auxquels l'« homme nouveau » soit capable de s'élever. Ce qui répond bien, par conséquent, à la perspective de la grenouille chez ces générations. Les religions, telles qu'on les trouve au seuil des grandes cultures : orphisme, védisme, christianisme magique de Jésus et faustien des chevaliers germaniques, eussent trouvé indigne d'elles de

descendre, même pour un temps, à des questions de cette sorte. Maintenant on y monte. Le bouddhisme est inconcevable sans une diète physiologique à côté de sa diète spirituelle. Dans les milieux sophistes, chez Antisthènes, les Stoïciens et les Sceptiques, on attache à cette même question une importance de plus en plus grande. Aristote avait déjà écrit sur l'alcoolisme, et toute une suite de philosophes a disserté sur le végétarisme; la seule différence entre les méthodes apollinienne et faustienne, c'est que la théorie des Cyniques ne s'intéresse qu'à leur propre digestion et celle de Bernard Shaw à la digestion de « l'humanité ». On sait combien Nietzsche se complaît à ces sortes de choses dans son Ecce homo.

17

Jetons encore un coup d'œil d'ensemble sur le socialisme en tant qu'exemple faustien d'une éthique civilisée, indépendamment du mouvement économique de ce nom. Ce qu'en disent les amis et les détracteurs, afin de le concevoir comme la forme de l'avenir ou comme un signe de décadence, est également exact. Nous sommes tous socialistes, que nous le sachions et le voulions ou non. Même la résistance au socialisme porte la forme socialiste.

Avec la même nécessité intérieure, tous les hommes antiques de la période tardive furent stoïciens sans le savoir. Tout le peuple romain, comme corps, a une âme stoïque. Le Romain authentique, celui-là précisément qui aurait élevé la protestation la plus résolue, est stoïque à un degré bien plus rigoureux que jamais Grec n'eût pu l'être. La langue latine du dernier siècle préchrétien est demeurée l'œuvre la plus vigoureuse du stoïcisme.

Le socialisme éthique est le maximum, accessible en général, d'un sentiment de la vie vue sous l'aspect de la finalité[1]. Car la direction de l'existence en mouvement, qu'on peut sentir dans les concepts de temps et de destin, se mue, dès qu'elle est figée, consciente, connue, en mécanisme spirituel des moyens et des fins. La direction c'est le vivant, et ses fins la mort. Est faustienne en général la progression passionnée, est socialiste en particulier le reste mécanique de cette progression, le « progrès ». L'une et l'autre sont entre eux comme le corps au squelette. C'est ce qui distingue en même temps le socialisme du bouddhisme et du stoïcisme, dont les idéals du Nirvâna et de l'ataraxie ont un rythme également mécanique, mais ignorent la passion dynamique de l'étendue, la volonté de l'infini, le pathos de la troisième dimension.

Le socialisme éthique n'est — en dépit de ses illusions de premier plan — *pas* un système de la compassion, de l'humanité, de la paix et de la sollicitude, mais de la volonté de puissance. Tout le reste est illusion. Le but poursuivi est absolument impérialiste : salut, au sens expansif, non des malades, mais des vigoureux, auxquels on veut donner la liberté d'agir, et d'ailleurs par force,

1. Pour les développements qui suivent, voir mon « Preussentum und Sozialismus », p. 22 sq.

sans être gênés par les entraves de la fortune, de la naissance et de la tradition. La morale sentimentale, celle qui vise au « bonheur » et à l'utilité, n'est *jamais* chez nous le dernier instinct, quoi qu'en disent les représentants de ces instincts. A la tête du modernisme moral, on sera toujours obligé d'en revenir à Kant, en ce cas élève de Rousseau, et dont l'éthique rejette le motif de la compassion en lui substituant la formule : « *Agis de telle sorte que...* » Toute éthique de ce style voudra être une expression de la volonté de l'infini et cette volonté nécessite une domination du moment, du présent, des plans antérieurs de la vie. A la formule socratique : « Savoir est vertu », Bacon a déjà substitué l'aphorisme : « Savoir est puissance. » Le stoïcien prend le monde comme il est. Le socialiste veut en modifier la forme et le contenu en leur donnant l'organisation, l'empreinte et le contenu de *son* esprit. Le stoïcien s'adapte, le socialiste commande. Le monde entier doit représenter la forme de *sa* sensibilité — ainsi peut-on paraphraser en morale l'idée de la « Critique de la raison pure ». C'est le sens suprême de l'impératif catégorique qu'il applique à la vie politique, sociale, économique : Agis comme si la maxime de ton action devait *par ta volonté être érigée en loi générale.* Et cette tendance tyrannique n'est pas étrangère même aux phénomènes les plus superficiels du temps.

Ce n'est pas l'attitude et le geste, c'est l'activité qu'il s'agit de former. Comme en Chine et en Égypte, on ne considère la vie que dans la mesure où elle est action. Et ce n'est qu'ainsi, par la mécanisation de l'image organique de l'action, que naît *le travail au sens moderne de ce mot*, *en tant que forme civilisée d'activité faustienne.* Cette morale, besoin impérieux de donner à la vie la forme la plus active imaginable, est plus forte que la raison, dont les programmes moraux, quelles que soient leur consécration, la foi ardente qu'on a en eux, la passion avec laquelle on les défend, n'ont *d'effet* que dans la mesure où ils se situent dans la direction de ce besoin ou y sont mal compris. Pour le reste, ils demeurent des mots. Il faut bien distinguer dans toute modernité, d'une part, le côté populaire, la douce inaction, le souci de sa santé, le bonheur, l'insouciance, la paix générale, en un mot le prétendu christianisme; d'autre part, l'éthos supérieur qui n'évalue que l'action, qui n'est — comme tout faustien — ni compréhensible à la masse ni désiré par elle, la grandiose *idéalisation du but et donc du travail.* Veut-on mettre en parallèle avec le « panem et circences » romain, symbole suprême de la vie épicuréo-stoïcienne et, au fond, également indoue, le symbole correspondant du Nord et, de nouveau, aussi de la Chine et de l'Égypte, il faudra prendre le *droit au travail*, qui forme la base du socialisme d'État chez Fichte, socialisme de sentiment absolument prussien, aujourd'hui devenu européen, et qui aux derniers stades les plus terribles de cette évolution culminera dans le *devoir du travail.* Enfin l'élément napoléonien de ce droit, l'*aere perennius*, la volonté de durée. L'homme apollinien jetait un regard *en arrière* sur un âge d'or; cela le dispensait de réfléchir à l'avenir. Le socialiste — le Faust mourant de la 2e partie de la tragédie de Gœthe — est l'homme du souci historique, de l'avenir éprouvé par lui comme un

devoir et un but, en face duquel le bonheur du moment lui devient méprisable. L'esprit antique bornait sa science des oracles et du vol des oiseaux à un *savoir* sur l'avenir, l'Occidental veut *créer* cet avenir. *L'idéal germanique est le troisième royaume*, cette aube éternelle, à laquelle tous les grands hommes, depuis Joachim de Flore jusqu'à Nietzsche et à Ibsen — flèches de la nostalgie tirant sur l'autre rive, comme disait Zarathoustra — attachèrent leur vie. La vie d'Alexandre fut une admirable ivresse, un rêve où l'époque d'Homère fut évoquée pour la seconde fois; la vie de Napoléon est un gigantesque travail accompli non pour lui, ni pour la France, mais pour l'avenir en général.

A cet endroit, je ferai un pas en arrière pour rappeler la diversité avec laquelle les grandes cultures se sont représenté *l'histoire universelle* : l'homme antique ne voyait que soi, ses destinées en tant que proximité statique, et il ne se demandait point d'où il venait ni où il allait. Pour lui, histoire universelle est une notion impossible. Conception statique de l'histoire. L'homme magique voit l'histoire comme le grand drame cosmique se déroulant entre la création et la destruction, comme la lutte entre l'âme et l'esprit, le bien et le mal, Dieu et le diable, comme un événement strictement défini ayant pour apogée une *péripétie unique* : l'apparition du Sauveur. L'homme faustien voit dans l'histoire un développement tendu vers un *but*. La série : antiquité, moyen âge, temps modernes, est une image *dynamique*. Il ne *peut* se représenter l'histoire autrement, et, si cette représentation n'est pas l'histoire universelle en soi et en général, mais simplement l'image d'une histoire générale de style faustien, qui commence et cesse d'exister et d'être vraie avec l'existence éveillée de la culture d'Europe occidentale, le socialisme au sens suprême est le couronnement logique et pratique de cette représentation. En lui, l'image reçoit le contour final préparé depuis le gothique.

Et c'est ici que le socialisme — à l'opposé du stoïcisme et du bouddhisme — devient tragique. Il y a une signification très profonde dans le fait que Nietzsche reste parfaitement clair et sûr, tant qu'il s'agit de savoir ce qui doit être détruit, transvalué; mais qu'il se perd en de nuageuses généralités, dès que se pose le pourquoi, la question du but. Sa critique de la décadence est irréfutable, sa doctrine du surhomme est un château de cartes. Et c'est également le cas chez Ibsen — dans Brand et Rosmersholm, dans Julien l'Apostat et l'architecte Solness — chez Hebbel, chez Wagner, chez tous. Et il y a en cela une profonde nécessité, car il n'y a pour l'homme faustien, depuis Rousseau, plus rien à espérer en ce qui concerne le grand style de la vie. Il y a ici quelque chose d'achevé. L'âme du Nord a épuisé ses possibilités dernières et il ne restait plus encore que le bouleversement dynamique, tel qu'il s'exprime dans des visions futures de l'histoire universelle ayant le millénaire pour unité de temps : pur instinct, passion qui aspire à la création, forme sans contenu. Cette âme fut volonté et rien d'autre, elle avait besoin d'un but pour sa nostalgie colombienne; il *fallait* à son activité un sens et un but au moins illusoires, et l'observateur moins super-

ficiel trouve un trait de Hjalmar Ekdal dans toute modernité, même dans ses phénomènes suprêmes. Ibsen l'a nommée mensonge de la vie. Or, il y en a un peu dans toute la spiritualité de la civilisation européenne d'Occident, dans la mesure où celle-ci vise un avenir religieux, esthétique, philosophique, un but socialo-éthique, un troisième royaume, tandis qu'en son tréfonds un sentiment qui gronde ne peut s'empêcher d'affirmer que cette ardeur effrénée est l'illusion désespérée d'une âme, qui n'a ni le droit ni le pouvoir de se reposer. De cette situation tragique — motif du Hamlet renversé — naquit chez Nietzsche la violente conception du retour éternel à laquelle il n'a jamais cru en conscience, mais qu'il conserva tout de même afin de sauver en soi le sentiment d'une mission. C'est sur ce mensonge de la vie que se fonda *Bayreuth*, il *voulait* être quelque chose par opposition à Pergame qui *fut* quelque chose. Et il y a un trait de ce mensonge dans tout le socialisme politique, économique, éthique, qui garde violemment le silence sur l'austérité destructrice de ses ultimes théories afin de sauver l'illusion de la nécessité historique de son existence.

18

Il reste à dire un mot sur la *morphologie de l'histoire de la philosophie.*

Il n'y a pas de philosophie en général : chaque culture a la sienne propre, qui est une partie de son expression totale symbolique et qui forme, par ses *positions de problèmes et ses méthodes de pensée*, une ornementique spirituelle étroitement apparentée à celle de l'architecture et des arts pastiques. A regarder les choses de haut et de loin, il est tout à fait secondaire de savoir à quelles « vérités » linguistiquement formulées ont abouti ces penseurs au sein de leurs écoles en général — car école, convention et richesse formelle sont ici, comme dans tous les grands arts, les éléments fondamentaux. Infiniment plus importantes que les réponses sont les questions posées, et d'ailleurs quant à leur choix et à leur forme intérieure, car la *manière particulière* dont un macrocosme est perçu par l'œil intelligent d'un homme de culture déterminée préforme la nécessité complète et la manière d'interroger.

Les cultures antique et faustienne n'ont pas moins que les cultures indoue et chinoise leur manière propre de poser des questions d'importance, et celles-ci sont d'ailleurs *toutes* posées au début. Il n'y a pas un problème moderne que le gothique n'ait déjà vu et mis en forme. Il n'y en a pas un hellénistique qui ne doive avoir émergé pour la première fois des vieilles doctrines des temples orphiques.

Peu importe si cette habitude de la pensée spéculative s'exprime dans une tradition orale ou dans des livres; si ces livres sont des créations d'un moi *personnel*, comme dans notre littérature, ou une masse de textes anonymes constamment incertains, comme dans la littérature indoue; si on est en présence d'une série de systèmes

conceptuels, ou si les connaissances dernières restent enveloppées dans l'expression d'un art ou d'une religion, comme en Égypte. Mais la marche de ces courants vivants des modes de la pensée est partout la même. Au début de chaque période primitive, la philosophie est sœur de la grande architecture et de la religion, et elle est l'écho spirituel d'une vigoureuse expérience métaphysique qui la destine à confirmer par la critique la sainte causalité de l'image cosmique aperçue par la foi. Non seulement les distinctions fondamentales des sciences naturelles, mais déjà celles de la philosophie sont dépendantes et abstraites des éléments de la religion correspondante. En cette période, les philosophes sont des *prêtres* non seulement par esprit, mais par état. C'est le cas pour la scolastique et la mystique des siècles gothiques et vêdiques aussi bien que pour celles des siècles homériques [1] et magiques. Ce n'est qu'au commencement de la période tardive que la philosophie devient citadine et laïque. Elle se libère de la tutelle de la religion et ose faire de celle-ci même l'objet de ses méthodes de connaissance critique. Car le grand thème de la philosophie brahmanique, ionique et baroque, c'est le problème de la connaissance. L'esprit citadin se tourne vers sa propre image pour constater qu'il n'y a pas, pour savoir, de plus haute instance que lui. C'est pourquoi la pensée rentre désormais dans le voisinage de la mathématique supérieure, et, au lieu de prêtres, on trouve des gens du monde, des hommes d'État, des marchands, des inventeurs, éprouvés dans les hautes situations et les grandes tâches, et dont la « pensée sur la pensée » se fonde sur une profonde expérience de la vie. Ils forment la série des grandes personnalités allant de Thalès à Protagoras, de Bacon à Hume, celle des penseurs préconfuciens et prébouddhistes dont nous ne connaissons guère plus que leur existence effective.

A leur suite arrivent Kant et Aristote [2], après lesquels commence la philosophie de la civilisation. Il y a dans chaque grande culture une pensée ascendante qui pose les questions premières au début et, avec une puissance croissante d'expression spirituelle, les épuise par des réponses toujours nouvelles — qui ont, comme on l'a dit, une *signification ornemaniste* — et, d'autre part, une pensée descendante pour laquelle les problèmes de la connaissance sont en quelque manière achevés, dépassés, devenus sans signification. Il y a une période métaphysique, de conception d'abord religieuse, puis rationaliste, où la pensée et la vie impliquent encore un chaos et tirent de cette surabondance l'activité qui modèle le monde; et une période éthique dans laquelle la vie cosmopolitisée s'apparaît à elle-même problématique et se voit contrainte d'appliquer ce qui lui reste d'énergie plastique philosophique à la conservation de son

1. Peut-être le style étrange d'Héraclite, originaire d'une famille sacerdotale du temple d'Éphèse, est-il un échantillon de la forme dans laquelle nous est parvenue la vieille sagesse orphique par la tradition orale.

2. Ceci est le côté *scolastique* de la période tardive; le côté mystique, dont Pythagore et Leibniz n'étaient pas éloignés, atteint son sommet dans Platon et Gœthe, et il s'est transmis de Gœthe aux Romantiques, Hegel et Nietzsche, tandis que la scolastique, qui avait achevé sa tâche, tomba par delà Kant — et Aristote — au rang d'une philosophie de la chaire avec apparat scientifique et spécialiste.

propre être. Dans la première de ces périodes, la vie *se révèle ;* la seconde a la vie pour *objet*. L'une est « théorique », contemplative au sens noble; l'autre est forcément pratique. Dans ses traits les plus profonds, le système kantien était encore *contemplé* et ce n'est qu'*ensuite* qu'il fut logiquement et systématiquement formulé et arrangé.

A preuve le rapport de Kant avec la mathématique. Ceux qui n'ont pas pénétré dans le monde formel des nombres et ne les ont pas sentis comme symboles en eux-mêmes ne sont pas de vrais métaphysiciens. Ce sont, en effet, les grands penseurs du baroque qui ont créé l'analyse, et le phénomène correspondant se trouve chez les présocratiques et chez Platon. Descartes et Leibniz sont, à côté de Newton et de Gauss, Pythagore et Platon, à côté d'Archytas et d'Archimède, les sommets du développement mathématique. Mais déjà Kant était insignifiant comme mathématicien. Il est aussi peu familier avec les derniers raffinements du calcul infinitésimal d'alors qu'il ne s'est approprié l'axiomatique de Leibniz. Il ressemble en cela à son « contemporain » Aristote, et aucun philosophe désormais ne comptera en mathématique. Fichte, Hegel, Schelling et les romantiques sont totalement amathématiciens, tout comme Zénon et Épicure. Schopenhauer est, en ce domaine, d'une faiblesse qui frise la bêtise, pour ne rien dire de Nietzsche. Avec la perte du monde formel des nombres se perdit aussi une grande convention. Depuis lors, on ne manque pas seulement d'une tectonique des systèmes, mais encore de ce qu'on peut appeler le *grand style* de la pensée.

L'éthique a dépassé son rang de partie d'une théorie abstraite. A partir de ce moment, elle est *la philosophie* qui s'intègre les autres domaines; la vie pratique passe au centre de la spéculation. La passion de la pensée pure sombre. Maîtresse hier, la métaphysique devient serve aujourd'hui. Elle n'a plus qu'à fournir encore la base qui étaiera l'opinion pratique. Et cette base devient chaque jour plus superflue. On néglige, on raille le métaphysique, le non-pratique, les « cailloux à la place du pain ». Schopenhauer n'a écrit ses trois premiers livres que pour le quatrième. Kant *croyait* seulement être ce qu'il disait. Pour lui, en effet, c'est encore la raison pure, non la raison pratique, qui est le centre de la création. Exactement de même se divise la philosophie antique en pré- et en post-aristotélicienne : là un cosmos grandement conçu, à peine enrichi par une éthique *formelle*, ici l'éthique même comme programme, comme nécessité, à base d'une métaphysique conçue subsidiairement et en passant. Et on sent que l'inconscience logique avec laquelle Nietzsche, par exemple, ébauche rapidement de telles théories, est tout à fait incapable de déprécier la valeur de sa philosophie pure.

On sait que Schopenhauer[1] n'a pas été amené au pessimisme par sa métaphysique, mais que le pessimisme qui l'envahit à 17 ans l'a conduit au développement de son système. Shaw, son témoin

1. Neue Paralipomena, § 656.

remarquable, fait observer, dans son bréviaire d'Ibsen, qu'on peut très bien chez Schopenhauer — ce sont ses propres expressions — admettre le philosophe en rejetant le métaphysicien. Il sépare ainsi très exactement ce qui faisait de Schopenhauer le premier penseur des temps présents et ce qui, pour une tradition alors vieillie, appartenait encore à une philosophie complète. Nul ne pourrait entreprendre cette séparation chez Kant. Elle ne réussirait pas non plus. Mais chez Nietzsche il n'est pas difficile de constater que sa « philosophie » était une très ancienne expérience, absolument intérieure, tandis qu'il pourvoyait rapidement et souvent de manière assez défectueuse, au moyen de quelques livres, à son besoin de métaphysique et qu'il a même été incapable de représenter sa doctrine éthique exactement. C'est exactement la même superposition d'une couche d'idées vivantes, opportunes, éthiques, à une autre d'idées métaphysiques, indispensables, nécessitées par l'habitude, que l'on retrouvera chez Épicure et les stoïciens. Ce phénomène n'autorise aucun doute sur la nature des philosophies civilisées.

La métaphysique stricte a épuisé ses possibilités. La ville cosmopolitique a définitivement vaincu la campagne et son esprit se constitue aujourd'hui une théorie propre, nécessairement dirigée vers le dehors, mécaniste, sans âme. Ce n'est pas tout à fait à tort qu'on parle désormais de cerveau à la place de l'âme. Et comme dans le « cerveau » européen d'Occident la volonté de puissance, direction tyrannique vers l'avenir et l'organisation de l'ensemble, cherche une expression pratique, c'est l'éthique qui prend, à mesure qu'elle perd de vue son passé métaphysique, un caractère d'*éthique sociale et d'économie politique*. La philosophie moderne issue de Hegel et de Schopenhauer est, dans la mesure où elle représente l'esprit du temps — ce qui n'est pas le cas de Lotze et de Herbart, par exemple — une *critique de la société*.

L'attention consacrée par le stoïcien à son propre corps, le penseur d'Occident la consacre au corps social. Ce n'est pas par hasard que l'école de Hegel a fait naître le socialisme de Marx et d'Engels, l'anarchisme de Stirner et le problème du drame social chez Hebbel. Le socialisme est l'économie politique qui tourne à la morale, et à la morale *impérative*. Tant qu'existait une métaphysique de grand style, jusqu'à Kant, l'économie politique était une *science*. Dès que la « philosophie » s'identifia à l'éthique pratique, elle prit la place des mathématiques comme *base de la pensée cosmique*. Là est la signification de Cousin, Bentham, Comte, Mill et Spencer.

Le philosophe n'est pas plus libre de choisir ses thèmes, que la philosophie d'avoir partout et toujours les mêmes thèmes. *Il n'y a pas de problèmes éternels*, il n'y a que des problèmes posés et sentis en partant d'une existence déterminée. « Tout ce qui est passager n'est que parabole » vaut pour chaque philosophie authentique en tant qu'expression spirituelle de cette existence, réalisation des possibilités psychiques dans un monde formel de concepts, de jugements, de constructions de la pensée, résumés dans le phénomène vivant de leur auteur. Chacune de ces réalisations est du

premier au dernier mot, du thème le plus abstrait au trait de caractère le plus personnel, un devenu qui a passé par reflet de l'âme dans le monde, du royaume de la liberté dans celui de la nécessité, de l'immédiatement vivant au spatialement logique, et qui est donc passager, d'un temps déterminé, d'une durée déterminée. Aussi y a-t-il *dans le choix d'un thème* une rigoureuse nécessité. Chaque époque a le sien, qui a un sens pour elle et pour aucune autre. Ne pas s'y tromper est la marque d'un philosophe-né. Le reste de la production philosophique est sans importance, simple spécialité et fastidieuse accumulation de subtilités systématiques et conceptuelles.

Et c'est pourquoi la philosophie caractéristique du XIXe siècle n'*est qu'*une éthique, n'*est qu'*une critique de la société au sens productif, et *rien* en dehors. C'est pourquoi, abstraction faite des praticiens, les *dramaturges* — cela cadre avec l'activité faustienne — sont ses plus grands représentants, près desquels aucun des philosophes de la chaire avec leur logique, leur psychologie ou leur systématique, ne vient en considération. Et si personne ne sait aujourd'hui ce qu'est et ce que pourrait être une histoire de la philosophie, c'est uniquement parce que ce sont ces philosophes insignifiants, ces savants tout nus, qui ont toujours écrit aussi l'histoire de la philosophie — et Dieu sait quelle histoire ! Une collection de dates et de « résultats » !

Et c'est pour cette raison que la profonde unité organique dans la pensée de cette époque n'a jamais encore été perçue. On en peut réduire la quintessence philosophique à une formule, en se demandant dans quelle mesure Shaw est le disciple et le couronnement de Nietzsche. Je n'entends nullement ironiser sur cette relation. Shaw est l'unique penseur de rang qui ait progressé avec conséquence dans la direction du Nietzsche authentique, notamment comme critique productif de la morale occidentale, de même que, d'autre part, comme poète, il a tiré les dernières conséquences d'Ibsen et renoncé au reste de forme artistique, dans ses pièces de théâtre, en faveur des discussions pratiques.

Nietzsche a été en tout et pour tout, dans la mesure où son romantisme attardé n'a pas été déterminant pour le style, le ton et la tenue de sa philosophie, un élève des décades matérialistes. Ce qui l'attirait passionnément vers Schopenhauer, sans que lui ni personne d'autre en aient eu conscience, c'est cet élément de sa doctrine par lequel il a détruit la métaphysique de grand style et involontairement parodié son maître, Kant : tourner à l'évident et au mécanique tous les concepts profonds du baroque. Kant parle du monde phénoménal en termes insuffisants qui cachent une intuition grandiose, difficilement accessible; Schopenhauer appelle cela le monde comme phénomène du cerveau. En lui s'accomplit le passage de la philosophie tragique au plébéianisme philosophique. Il suffira d'une citation. Dans le « Monde comme volonté et représentation », ch. II, 19, on lit : « La volonté comme chose en soi constitue la nature intérieure, vraie et indestructible de l'homme : en elle-même, elle est pourtant inconsciente. Car la conscience est condi-

tionnée par l'intellect et celui-ci est un simple accident de notre nature; car il est une fonction du cerveau qui est, avec les nerfs et la moelle épinière qui s'y rattachent, un simple fruit, un produit, voire un parasite du reste de l'organisme, dans la mesure où il n'intervient pas directement dans le mécanisme intérieur de celui-ci, mais contribue simplement à servir le but de l'instinct de conservation en réglant les rapports de celui-ci avec le monde extérieur. » C'est exactement l'opinion fondamentale du matérialisme le plus superficiel. Ce n'est pas en vain que Schopenhauer, comme jadis Rousseau, a embrassé la doctrine des sensualistes anglais. Il a appris d'eux à se méprendre sur Kant conformément à l'esprit du modernisme grand-citadin du vouloir-vivre [1], comme arme dans la lutte pour l'existence, à laquelle Shaw a donné une forme dramatique grotesque [2], c'est cette conception du monde qui, à la parution du livre fondamental de Darwin (1859) fit de Schopenhauer d'un seul coup le philosophe à la mode. Il fut le seul contre Schelling, Hegel et Fichte, qui put faire entrer sans peine ses formules métaphysiques dans la tête des simples d'esprit. Sa clarté dont il était fier risque à tout instant le danger de se révéler comme une trivialité. On pouvait ici, sans renoncer aux formules qui répandaient autour d'elles une atmosphère de profondeur et d'exclusivité, s'approprier toute la conception du monde civilisé. Son système est un ***darwinisme avant la lettre***, auquel la langue de Kant et les concepts des Indous ne servaient que de manteau. Dans son livre de 1835, « Sur la volonté dans la nature », nous trouvons déjà les notions de la lutte naturelle pour l'affirmation de soi-même, de l'intellect humain considéré comme arme agissante dans cette lutte, enfin de l'amour sexuel en tant que sélection [3] inconsciente par intérêt biologique.

C'est l'opinion que Darwin a introduite dans l'image du monde animal avec un succès irrésistible, en suivant le détour de Malthus. L'origine économique du darwinisme est démontrée par le fait que ce système partant de la ressemblance à l'homme des animaux supérieurs ne convient déjà plus au monde végétal et qu'il dégénère en sottises quand on veut l'appliquer sérieusement avec ses tendances volontaristes (sélection, mimicry), également aux formes primitives organiques. La preuve consiste pour le darwiniste à classer une collection de faits choisis et à les expliquer métaphoriquement de manière à les faire correspondre avec son sentiment historico-dynamique fondamental, dit « évolution ». Le « darwinisme », c'est-à-dire cette somme d'opinions très divergentes et contradictoires entre elles, dont l'élément commun est simplement l'application du principe de causalité au vivant, par conséquent, ***une méthode et non un résultat***, était déjà connu dans tous ses détails au XVIIIe siècle. Dès 1754, la théorie du singe est défendue par

1. On trouve même, chez lui (vol. II, chap. 30), cette conception moderne, selon laquelle les actes inconscients et instinctifs de la vie produisent la perfection, tandis que l'intelligence n'aboutit qu'à des créations manquées.
2. Dans « Homme et Surhomme ».
3. Dans le chapitre sur « La métaphysique de l'amour sexuel » (II, 44), on trouve dans toute son étendue l'idée anticipée de la sélection comme moyen de la conservation des genres.

Rousseau. Le seul apport de Darwin est le système manchestérien, *dont la popularité s'explique par son contenu politique latent.*

C'est ici que se révèle l'unité spirituelle du siècle. De Schopenhauer à Shaw, tous ont formulé, sans s'en douter, le même principe. Tous sont guidés par l'idée de l'évolution, même ceux qui, comme Hebbel, ne savaient rien de Darwin, et d'ailleurs non sous sa forme profonde gœthéenne, mais sous sa forme plate civilisée, soit qu'elle revête une empreinte économique ou biologique. Même dans cette idée d'évolution, qui est faustienne d'un bout à l'autre; qui révèle, en opposition la plus rigoureuse avec l'entéléchie atemporelle d'Aristote, un élan passionné vers l'avenir infini, *une volonté, un but ;* qui représente *a priori la forme* de notre intuition de la nature et n'a nullement besoin d'être découverte d'abord comme principe, parce qu'elle est immanente à l'esprit faustien — et à lui seul : même dans cette idée s'accomplit le passage de la culture à la civilisation. Chez Gœthe elle est sublime, chez Darwin plate; chez Gœthe organique, chez Darwin mécanique; chez l'un expérience vivante et symbole, chez l'autre connaissance et loi. Là elle s'appelle perfectionnement intérieur, ici « progrès ». La lutte pour l'existence, de Darwin, transportée par lui dans la nature et non empruntée à elle, n'est que la conception plébéienne de ce sentiment primaire qui agite l'une contre l'autre les grandes réalités dans les tragédies de Shakespeare. Le destin tragique, contemplé là intérieurement, senti et réalisé en formes concrètes, est conçu ici comme un nexus causal et réduit en système superficiel d'opportunités. Et c'est ce système, non ce sentiment primaire, qui est au fond des discours de Zarathoustra, de la tragédie des fantômes et de la problématique de l'anneau des Nibelungen. Sauf que Schopenhauer, à qui Wagner s'est arrêté, fut le premier de la série qui perçut avec épouvante sa propre connaissance — ce fut la source de son pessimisme, qui trouva une expression suprême dans la musique de Tristan — tandis que la postérité, Nietzsche en tête, s'exalta à son contact, parfois non sans violence.

Dans la rupture de Nietzsche avec Wagner, ce dernier événement de l'esprit allemand, non dépourvu de grandeur, il y a un changement dissimulé du maître : le pas, fait inconsciemment par lui, de Schopenhauer vers Darwin, de la formule métaphysique à la formule physiologique du même sentiment cosmique, de la négation à l'affirmation du point de vue admis par *eux deux*, savoir : du vouloir-vivre qui est identique à la lutte pour l'existence. Dans « Schopenhauer éducateur », évolution signifie encore maturation intérieure; le Surhomme, au contraire, est le produit d'une « évolution » mécanique. Ainsi, le Zarathoustra est défini *éthiquement* par une protestation inconsciente contre le Parcifal, *esthétiquement* par celui-ci tout entier, il est le fils de la jalousie d'un prophète pour son concurrent.

Mais Nietzsche était aussi socialiste sans le savoir. Ce ne sont pas ses formules, mais ses instincts, qui avaient une direction socialiste, pratique, visant au « salut de l'humanité », salut physiologique auquel Gœthe et Kant n'avaient jamais pensé. Matéria-

lisme, socialisme, darwinisme ne sont séparables qu'artificiellement et à la surface. Ainsi Shaw a trouvé moyen de ne donner qu'une tournure modeste et même logique aux tendances de la morale des maîtres et de la discipline du surhomme, afin d'obtenir dans son 3ᵉ acte de l'« Homme et Surhomme », une des œuvres les plus importantes et les plus caractéristiques de la fin du siècle, la maxime proprement dite de *son* socialisme. Shaw n'a fait là qu'exprimer, mais sans ambages, clairement, avec la pleine conscience d'une trivialité, ce qui aurait dû être dit à l'origine, avec tout le théâtral wagnérien et tout le vague romantique, dans les parties inachevées du Zarathoustra. Il faut seulement savoir découvrir chez Nietzsche les conditions et les conséquences nécessaires et *pratiques* de ses idées résultant de la structure de la vie publique contemporaine. Il se sert de tournures vagues, comme « valeurs nouvelles », « surhomme », « sens de la terre », qu'il se garde et craint de préciser davantage. Shaw donne ces précisions. Nietzsche remarque que l'idée darwiniste du surhomme évoque la notion de discipline, mais il s'en tient à ce mot retentissant. Shaw va plus loin et se demande — car il est inutile d'en parler si on ne veut rien *faire* — comment on y arrivera, ce qui le conduit à exiger la transformation de l'humanité en haras. Mais c'est la simple conséquence du Zarathoustra et que celui-ci n'avait pu tirer par manque de courage, fût-ce le courage de la platitude. Quand on parle de discipline organisée, notion entièrement matérialiste et utilitaire, on a le devoir de donner une réponse à ces questions : quels seront le sujet, l'objet, le lieu, le mode de cette discipline ? Mais le dégoût romantique de Nietzsche à tirer des conséquences sociales très prosaïques, sa peur d'exposer, à une épreuve de la force, des idées poétiques en les mettant en parallèle avec des faits brutaux, l'empêchèrent d'avouer que sa doctrine tout entière, de même qu'elle est née du darwinisme, suppose aussi le socialisme, et même la *contrainte* socialiste comme moyen; que toute éducation systématique d'une classe d'hommes supérieurs est nécessairement précédée d'un ordre social strictement socialiste et que cette idée « dionysienne », puisqu'il s'agit d'une action *commune* et non d'une chose privée de philosophe vivant à l'écart, est démocratique quelle que soit la tournure qu'on lui donne. Par là, la dynamique éthique du « tu dois » atteint son apogée : pour imposer au monde la forme de sa volonté, le faustien sa sacrifie.

L'éducation du surhomme résulte du concept de la *sélection*. Nietzsche fut, depuis qu'il a écrit des aphorismes, un disciple inconscient de Darwin, mais Darwin lui-même avait transformé l'idée d'évolution du XVIIIᵉ siècle en lui imprimant les tendances économiques empruntées à son maître Malthus et projetées dans l'empire des animaux supérieurs. Malthus avait étudié l'industrie des usines de Lancaster et l'on retrouve le sytème entier, appliqué aux hommes au lieu d'animaux, dans l'histoire de la civilisation anglaise par Buckle (1857).

Et c'est ainsi que la « morale des seigneurs » de ce dernier romantique, en suivant une voie remarquable, mais caractéristique de

l'esprit du temps, a pour origine la source de tout le modernisme intellectuel, l'atmosphère des usines anglaises. Le machiavélisme considéré par Nietzsche comme un phénomène Renaissance, et dont on ne devrait pas oublier la parenté avec le concept darwinien du mimicry, était positivement celui que Marx — autre disciple célèbre de Malthus — avait étudié dans son « Capital », et l'ancêtre de ce livre cadastral paraissant depuis 1867 sur le socialisme politique (et non éthique), le volume intitulé « Pour la critique de l'économie politique », parut simultanément avec le livre principal de Darwin. C'est la généalogie de la morale des maîtres. Traduite en réalités politiques et économiques, la « volonté de puissance » trouve son expression la plus vigoureuse dans le « major Barbara » de Shaw. Assurément Nietzsche, en tant que personnalité, est au sommet de cette série de moralistes, mais Shaw, politicien de parti, l'atteint ici comme penseur. La volonté de puissance est représentée aujourd'hui par les deux pôles de la vie publique, la classe ouvrière et les grands hommes d'argent et de cerveau, beaucoup plus résolument qu'elle ne l'a jamais été par un Borgia. Le milliardaire Undershaft dans cette comédie, la meilleure de Shaw, *est* un surhomme. Ajoutons seulement que Nietzsche romantique n'eût pas reconnu son idéal. Il a toujours parlé d'une transvaluation de toutes les valeurs, d'une philosophie de l'avenir, par conséquent bien de l'avenir européen occidental et non chinois ou africain; mais quand ses idées, qui s'estompaient toujours dans un lointain dionysien, venaient à se cristalliser réellement un jour en formes concrètes, la volonté de puissance lui apparaissait sous l'image d'un poignard et d'un poison et non des grèves et de l'énergie de l'argent. Tout de même, il a raconté que l'idée lui en était venue pour la première fois pendant la guerre de 1870 en voyant les régiments prussiens marcher au combat.

Le drame de cette époque n'est plus de la poésie au sens ancien culturel, mais une forme de l'agitation, du débat et de la démonstration : le théâtre était absolument « considéré comme lieu moral ». Même Nietzsche inclina à plusieurs reprises à donner une forme dramatique à ses pensées. R. Wagner a écrit ses idées de révolutionnaire social dans son poème des Nibelungen, surtout dans leur forme première vers 1850, et Siegfried, après avoir parcouru la voie des influences esthétiques et extra-esthétiques, est encore resté dans « L'Anneau » achevé un symbole du prolétariat, le trésor de Fafnir un symbole du capitalisme, Brünhilde un symbole de la « femme affranchie ». La musique de la sélection sexuelle, dont la théorie, « l'Origine des espèces », parut en 1859, se trouve alors précisément au 3e acte de Siegfried et dans Tristan. Ce n'est point par hasard que Wagner, Hebbel et Ibsen entreprirent, presque en même temps, de dramatiser le thème des Nibelungen. Hebbel, en lisant à Paris les œuvres de Fr. Engels, s'étonne (dans une lettre du 2 avril 1844) d'avoir conçu le principe social de l'époque, qu'il voulait représenter dans un drame sous le titre : « Zu irgend einer Zeit », d'une manière identique à celle de l'auteur du manifeste communiste; et lorsqu'il connut pour la première fois Schopen-

hauer (lettre du 29 mars 1857), il fut également surpris par la parenté du « Monde comme volonté et représentation » avec les tendances essentielles dont il avait pourvu son « Holoferne » et son « Hérode et Marianne ». Le journal de Hebbel, dont la partie la plus importante fut composée entre 1835 et 1845, est une des œuvres philosophiques les plus profondes du siècle, sans qu'il en ait eu conscience. On ne s'étonnerait pas de trouver des phrases entières de lui rendues mot pour mot par Nietzsche, qui ne l'avait jamais connu et qui ne l'a pas toujours atteint.

Je voudrais donner ici un tableau synoptique de la *véritable* philosophie du XIXe siècle, dont le thème unique et spécifique est la volonté de puissance sous une forme civilisée intellectuelle, éthique ou sociale, comme vouloir-vivre, comme force vitale, comme principe pratique dynamique, comme concept ou comme figure dramatique. La période *close* avec Shaw correspond à la période antique de 350 à 250. Le reste est, selon le mot de Schopenhauer, une philosophie professorale des professeurs de philosophie.

1819 Schopenhauer, « Le monde comme volonté et représentation » : pour la première fois, le vouloir-vivre passe au centre de la spéculation, comme réalité unique (« force première »); mais sous l'influence de l'idéalisme précédent, on en recommande encore la négation.

1836 Schopenhauer, « Sur la Volonté dans la nature » : anticipation du darwinisme, mais sous un revêtement métaphysique.

1840 Proud'hon, « Qu'est-ce que la propriété? » : Fondement de l'anarchisme.

Comte, « Cours de philosophie positive « : la formule de l' « ordre et progrès ».

1841 Hebbel, « Judith » : Première conception dramatique de la « femme nouvelle » et du surhomme (Holoferne).

Feuerbach, « La nature du Christianisme ».

1844 Engels, « Ébauche d'une critique de l'économie politique » : Fondement de la conception matérialiste de l'histoire.

Hebbel, « Marie Madeleine » : le premier drame social.

1847 Marx, « Misère de la philosophie » (Synthèse de Hegel et de Malthus). Ces années sont l'époque décisive où l'économie politique commence à dominer l'éthique sociale et la biologie.

1848 Wagner, « La mort de Siegfried » : Siegfried révolutionnaire éthico-social, le trésor de Fafnir, symbole du capitalisme.

1850 Wagner, « Art et climat » : le problème sexuel.

1850-1858 : Poèmes des Nibelungen par Wagner, Hebbel, Ibsen.

1859 Rencontre symbolique entre : Darwin, « Génération des espèces par la sélection naturelle » (Application de l'économie politique à la biologie) et « Tristan et Yseult » de Wagner; Marx, « Pour la critique de l'économie politique ».

1863 Stuart Mill, « L'Utilitarisme ».

1865 Dühring, « La Valeur de la vie » : rarement nommé, mais d'une influence capitale sur la génération suivante.

1867 Ibsen, « L'Incendie » et Marx, « Le Capital ».

1878 Wagner, « Parcifal » : première dissolution du matérialisme dans le mysticisme.

1879 Ibsen, « Nora ».

1881 Nietzsche, « L'aube » : transition de Schopenhauer à Darwin, la Morale, phénomène biologique.
1883 « Ainsi parlait Zarathoustra » : la volonté de puissance sous un manteau romantique.
1886 « Rosmersholm » (les « nobles ») et « Au delà du bien et du mal ».
1887-1888 : Strindberg, « Papa » et « Mlle Julie ».
1890 la fin du siècle approche : œuvres religieuses de Strindberg et symbolistes d'Ibsen.
1896 Ibsen, « John Gabriel Borkman » : le surhomme.
1898 Strindberg, « Le Chemin de Damas ».
Depuis 1900, les dernières apparitions :
1903 Weininger, « Race et caractère » : unique tentative sérieuse pour faire revivre Kant en le rapportant à Wagner et Ibsen au sein de cette époque.
1903 Shaw, « Homme et surhomme » : dernière synthèse de Darwin et de Nietzsche.
1905 Shaw, « Major Barbara » : type du surhomme ramené à ses origines politico-économiques.

Ainsi s'est épuisée, après la période métaphysique, également la période éthique. Le socialisme éthique, préparé par Fichte, Hegel, Humboldt, avait son temps de grandeur passionnée vers le milieu du XIXe siècle. A sa fin, il était déjà parvenu au stade des répétitions, et le XXe siècle a, tout en conservant le *mot* socialisme, substitué à une philosophie éthique, que seules les épigones trouvaient inachevée, une pratique des questions économiques du jour. L'atmosphère éthique du monde occidental restera une atmosphère « socialiste », mais sa théorie a cessé d'être un problème. Il reste la possibilité d'une troisième et dernière philosophie de l'Europe occidentale : celle d'un scepticisme physionomique. Le mystère du monde apparaît successivement comme problème de la connaissance, problème de la valeur et problème de la forme. Kant a vu l'éthique comme objet de connaissance, le XIXe siècle vit la connaissance comme un objet d'évaluation. Le sceptique considérera *les deux* comme simple expression historique d'*une* culture.

VI

SCIENCE FAUSTIENNE ET SCIENCE APOLLINIENNE

I

Dans un discours devenu célèbre, Helmholtz disait en 1869 : « Le but final des sciences cosmologiques est de découvrir les mouvements et les moteurs inhérents à tout changement, par conséquent de se résoudre en mécanique ». En mécanique, cela veut dire la réduction de toutes les impressions qualitatives à des valeurs fondamentales quantitatives invariables, donc à *l'étendu* et à son *changement local*; cela veut dire encore, si on se rappelle l'antithèse du devenir et du devenu, du vécu et du connu, de la forme et de la formule, de l'image et du concept, la réduction de l'*image naturelle* vue à l'image représentée d'un ordre numérique unitaire ayant une structure mesurable. La tendance propre à toute mécanique occidentale revient à une *prise de possession* spirituelle *au moyen de la mesure*. Elle est donc obligée de chercher la nature du phénomène dans un système d'éléments constants, tous susceptibles de mesure, dont le point essentiel est, selon la définition de Helmholtz, désigné par le *mot de mouvement* — qui est emprunté à l'expérience *de la vie* quotidienne.

Au physicien cette définition apparaît évidente et définitive; au sceptique qui poursuit la psychologie de cette conviction scientifique, elle n'a rien de cela. Le premier voit dans la mécanique actuelle un système logique de concepts clairs et nets et aussi un système de rapports simples et nécessaires; le second y voit une *image* caractérisant la structure de l'esprit européen d'Occident, et sans doute d'une extrême conséquence architectonique et de la plus vigoureuse force de conviction. Que tous les succès *pratiques* et toutes les découvertes ne prouvent rien en faveur de la « vérité » de la *théorie*, de *l'image*, on le comprend sans peine [1]. Pour la plupart des gens, sans doute, « la » mécanique apparaît comme la conception évidente des impressions naturelles, mais elle apparaît seulement. Car qu'est-ce que le mouvement ? Le fait de ramener tout qualitatif

1. T. II. Cf. Lenard : *Relativitätsprinzip, Äther, Gravitation*, 1920, p. 20 sq.

à des mouvements de points invariants de même espèce — n'est-il pas déjà un postulat purement faustien et non général et humain ? Archimède, par exemple, ne sentait pas du tout le besoin de repenser les connaissances mécaniques en représentations de mouvements. Le mouvement en général est-il une pure grandeur mécanique ? Est-ce un mot pour une expérience de l'œil ou un concept tiré de celle-ci ? Désigne-t-il le nombre obtenu par la mesure des faits provoqués expérimentalement, ou bien l'image qu'on y introduit ? Et si la physique réussissait vraiment un jour à atteindre son but prétendu et à constituer tout le concevable sensible en un système parfait de « mouvements » légalement fixés et de forces représentées comme agissant derrière ces mouvements, aurait-elle fait pour cela dans la « connaissance » de ce qui arrive un simple pas en avant ? Le langage formel de la mécanique sera-t-il moins dogmatique pour cela ? Ne renfermera-t-il pas au contraire le mythe des mots originels, qui forment l'expérience au lieu d'en dériver, précisément dans sa conception la plus rigoureuse ? Qu'est-ce que la force ? Qu'est-ce qu'une cause ? Qu'est-ce qu'un processus ? Oui — la physique en général, même basée sur ses propres définitions, a-t-elle un rôle propre ? A-t-elle un but final valable pour tous les siècles ? A-t-elle seulement, pour exprimer ses résultats, une grandeur de pensée inattaquable ?

Nous pouvons anticiper sur la réponse. La physique d'aujourd'hui, cette science qui est un système inouï de *signes* sous forme de noms et de nombres permettant de travailler avec la nature comme avec une machine, peut avoir un but final exactement définissable; en tant que fragment d'*histoire* avec tous les destins et les hasards survenant dans la vie des *personnes qui y participent* et dans le cours de la recherche elle-même, la physique est, par son rôle, sa méthode, ses résultats, l'expression et la réalisation d'une culture; un trait de la nature de celle-ci se développant organiquement et dont chaque résultat est un symbole. Ce que la physique, existante seulement dans l'être éveillé des hommes de cultures vivantes, prétend découvrir au moyen de ces hommes était déjà à la base de leur mode de recherche. Ses découvertes sont, par leur contenu figuré, en dehors des formules, même dans la tête de savants aussi prudents que J. R. Mayer, Faraday et Hertz, de nature purement mythique. Vu l'exactitude de la physique, on distinguera sans doute dans chaque loi naturelle entre ses nombres innommés et leur nomination, entre une simple limitation et son interprétation théorique. Les formules décrivent des valeurs logiques générales, des nombres purs, des éléments d'espace et de limite, par conséquent, mais les formules sont muettes. L'expression $S = 1/2\, gt^2$ ne signifie rien du tout, tant qu'on est incapable de penser dans ces lettres à des mots déterminés et à leur sens figuré. Mais quand j'habille de tels mots ces signes morts, que je leur donne de la chair, un corps, la vie, une signification générale cosmique et sensible, j'ai dépassé les bornes d'un *simple arrangement*. Θεωρία signifie image, vision. C'est elle la première qui fait d'une formule mathématique une loi de la nature réelle. Tout ce qui est exact est en soi

dépourvu de sens; chaque observation du physicien est constituée de telle sorte que son résultat n'est une *preuve* qu'à condition d'admettre un certain nombre d'hypothèses qui donnent désormais plus de conviction. Indépendamment de quoi le résultat ne consiste que dans des chiffres vides. Mais nous ne pouvons pas du tout faire abstraction de ces hypothèses. Même si un savant écartait comme telles toutes les hypothèses dont il a conscience, dès qu'il se mettra à cette tâche en *pensant*, il lui sera impossible de dominer — c'est elle qui le domine ! — la forme inconsciente de cette pensée; car il est toujours, comme vivant actif, homme d'une certaine culture, d'un certain temps, d'une certaine école pleine de tradition. Foi et « Connaissance » ne sont que deux sortes de certitude intérieure, mais la foi est plus ancienne et régit toutes les conditions d'un savoir si exact soit-il. Et ce sont précisément les théories, non les nombres purs, qui soutiennent toute connaissance de la nature. L'inconsciente nostalgie de chaque science authentique qui — il faut le répéter — n'existe que dans l'esprit de l'homme de culture, se propose de comprendre, de pénétrer, d'embrasser l'image cosmique de la nature, non de mesurer pour mesurer, cette activité n'ayant jamais fait que la joie des têtes insignifiantes. Les nombres ne devraient jamais être que la clé du mystère. Pour le nombre en soi, aucun homme d'importance ne s'est jamais donné en sacrifice.

Kant dit, il est vrai, dans un passage connu : « J'affirme que, dans chaque doctrine particulière de la nature, on ne pourra atteindre qu'autant de science véritable qu'on y pourra rencontrer de mathématique. » Il fait allusion à la limitation pure dans la sphère du devenu, dans la mesure où elle apparaît comme loi, formule, nombre, système; mais une loi sans mot, une série de nombres comme énumération pure des indications fournies par les instruments de mesure, ne sont même pas des représentations possibles, au sens d'une action spirituelle dans sa complète pureté. Chaque expérimentation, méthode ou observation naît d'une intuition totale qui dépasse l'intuition mathématique. Quelle qu'elle puisse être par ailleurs, une expérience savante est aussi un témoignage des *espèces* de représentation symbolique. Toutes les lois écrites dans des mots sont des ordres vivifiés, animés, remplis de la substance très intime d'une culture et d'elle seule. Si l'on veut parler de nécessité, puisqu'elle est une exigence de toute recherche exacte, il faudra en distinguer deux sortes : une nécessité dans le psychique et le vivant, car la question de savoir si, quand et comment l'histoire d'une recherche particulière se déroule est un destin; et une nécessité au sein du connu, que nous appelons couramment en Europe occidentale du nom de *causalité*. Les nombres purs d'une formule de physicien peuvent décrire une nécessité causale; l'existence, la genèse, la durée vivante d'une théorie est un destin.

Chaque fait, même le plus simple, contient déjà une théorie. Un fait est une impression unique sur un être éveillé, et tout dépend de savoir si c'est pour un homme de l'antiquité ou de l'Occident, du gothique ou du baroque, que cette impression existe ou a existé.

Qu'on réfléchisse à l'action exercée par un éclair sur un moineau ou sur un physicien précisément occupé à l'observer, et qu'on se demande ce que le « fait » de celui-ci contient de plus que le « fait » de celui-là. Le physicien d'aujourd'hui oublie trop facilement que les mots, comme ceux de grandeur, position, processus, changement d'état, corps, représentent déjà des images spécifiquement occidentales, pourvues d'un sentiment sémantique qui n'est plus possible à rendre par des mots et qui est totalement étranger à la pensée et à la vie affective antiques ou arabes, mais qui domine complètement le caractère des faits scientifiques comme tels et leur manière d'être connus, sans parler des notions aussi compliquées que celles de travail, tension, quantité d'énergie, quantité de chaleur, probabilité[1], qui renferment chacune pour soi un véritable *mythe* naturel. Nous sentons dans des notions intellectuelles de cette espèce le résultat d'une recherche exempte de préjugés, et, selon les circonstances, des notions définitives. Un homme intelligent du temps d'Archimède aurait affirmé, après une étude approfondie de la physique moderne, qu'il ne concevrait pas que l'on puisse nommer science des représentations aussi arbitraires, grotesques et confuses et qu'on les déclare par-dessus le marché comme les conséquences nécessaires des faits existants. On dirait que les conséquences scientifiquement autorisées sont toutes à l'opposé — et il aurait à son tour, en partant des mêmes « faits », notamment de ceux qu'il aura vus de ses propres yeux et formés dans son esprit, développé des théories que nos physiciens eussent écoutées avec un sourire d'étonnement.

Quelles sont donc les représentations fondamentales qui se sont développées avec une conséquence intérieure dans notre physique d'aujourd'hui ? Les rayons polarisés de la lumière, les éons qui voyagent, les corpuscules gazeux que la théorie cinétique des gaz fait fuir et lancer, les champs de force magnétique, les courants et ondes électriques — ne sont-ils pas tous des visions faustiennes, des symboles faustiens très étroitement apparentés à l'ornementique romane, à l'ascension des édifices gothiques, aux explorations des Wikings dans les mers inconnues et à la nostalgie de Colomb et de Copernic ? Ce monde de formes et d'images n'a-t-il pas grandi en parfaite harmonie avec les arts contemporains, la peinture à l'huile perspective et la musique instrumentale ? N'est-il pas notre désir passionné de la direction, le pathos de la troisième dimension parvenu à l'expression symbolique dans l'image représentée de la nature, tout comme dans l'image mentale ?

1. Par exemple dans le second principe de la thermodynamique formulé ainsi par Boltzmann : « Le logarithme de probabilité d'un état est proportionnel à l'entropie de cet état. » Chaque mot ici renferme une intuition de la nature complète qu'on ne peut que *sentir*, mais non décrire.

2

Il en résulte que tout « savoir » sur la nature, même le plus exact, se fonde sur une foi religieuse. La mécanique pure, à laquelle la physique occidentale donne pour but final la réduction de la nature, but servi par ce langage figuré, suppose un *dogme*, qui est notamment l'image cosmique religieuse de l'époque gothique, et par lequel elle est la propriété spirituelle de l'humanité cultivée occidentale et de celle-ci seulement. Il n'y a pas de science sans hypothèses inconscientes de cette sorte, hypothèses sur lesquelles le savant ne dispose d'aucune puissance et dont on peut d'ailleurs poursuivre l'origine jusqu'aux jours les plus reculés de la culture qui s'éveille. *Il n'y a pas de science naturelle sans religion antérieure.* Sur ce point, il n'y a aucune différence entre la conception catholique et la conception matérialiste de la nature : toutes deux disent la même chose avec des mots différents. Même la science naturelle de l'athée a une religion; la mécanique moderne est pièce par pièce une reproduction de l'intuition croyante.

Le préjugé du *citadin*, parvenu avec Thalès et Bacon au sommet de l'ionique et du baroque, porte la science critique à entrer en conflit d'orgueil avec la religion précédente du pays encore sans cités, à revendiquer la supériorité sur les choses, la vérité exclusive des vraies méthodes de connaissance et, par conséquent, la légitimité d'expliquer la religion elle-même empiriquement et psychologiquement, de la « dominer ». Mais l'histoire des hautes cultures montre que la « science » est un drame tardif et passager, appartenant à l'automne et à l'hiver de ces grands courants de vie, ayant dans la pensée antique comme dans l'indoue, la chinoise et l'arabe, une durée vivante de quelques siècles seulement qui suffisent à épuiser ses possibilités. La science antique s'est éteinte entre les batailles de Cannes et d'Actium et a cédé la place à nouveau à l'image cosmique de la « seconde religiosité ». D'après elle, on peut prévoir quand la pensée naturaliste d'Occident atteindra la limite de son développement.

Rien n'autorise à donner à ce monde formel spirituel la primauté sur d'autres. Toute science critique repose, comme chaque mythe, chaque foi religieuse en général, sur une certitude intérieure; ses notions ont une structure et une sonorité différentes, sans être elles-mêmes différentes en principe. Toutes les objections faites par la science naturelle à la religion l'atteignent elle-même. C'est un grand préjugé de pouvoir substituer jamais « la vérité » aux représentations « anthropomorphes ». D'autres représentations que celles-ci sont inexistantes en général. Toute représentation possible en général reflète l'existence de son auteur. « L'homme créa Dieu à son image » — cette proposition est aussi certaine pour chaque religion historique que pour chaque théorie de physicien, si bien fondée qu'elle se prétende. La nature de la lumière a été représentée de telle sorte par les savants antiques qu'elle se composait

de reproductions corporelles allant de la source de lumière à l'œil. Pour la pensée arabe, déjà sans doute dans les universités judéo-persanes d'Edesse, de Resain et de Pumbadita, et pour Porphyre attestée directement, les couleurs et les formes des choses se ramènent d'une manière magique (« spirituelle ») à la faculté visuelle substantiellement représentée, qui réside dans le globe de l'œil. C'est ainsi que l'ont enseigné Ibn al Haitam, Avicennes et les « frères intègres ». Que la lumière est une force — « impetus » — telle se la représentaient déjà vers 1300 les milieux occamistes parisiens réunis autour de Buridan, Albert de Saxe et l'inventeur de la géométrie des coordonnées, Nicolas d'Oresme[1]. Chaque culture s'est créé un groupe propre d'images phénoménales qui ne sont vraies que pour elle et qui ne le resteront qu'aussi longtemps que cette culture est vivante et en train de réaliser ses possibilités intérieures. Une culture est-elle à sa fin, et l'élément créateur en elle, la faculté de figuration, la symbolique, sont-ils par conséquent éteints, il reste des formules « vides », des squelettes de systèmes défunts que les hommes des cultures étrangères sentiront, tout à fait à la lettre, comme des non-sens et des non-valeurs, qu'ils conserveront mécaniquement ou qu'ils mépriseront et oublieront. *Les nombres, les formules, les lois ne signifient rien et ne sont rien. Il leur faut un corps que peut seule leur donner une humanité vivante* en vivant en eux et par eux, en s'y exprimant elle-même et les prenant intérieurement en sa possession. Aussi n'existe-t-il *pas de physique absolue*, mais seulement des physiques particulières, qui apparaissent et disparaissent au sein de cultures particulières.

La « nature » de l'homme antique trouva son suprême symbole esthétique dans la statue nue; de cette statue sortit logiquement une *statique des corps*, une *physique de la proximité*. A la culture arabe appartiennent l'arabesque et la voûte caverneuse de la mosquée; de ce sentiment cosmique est née l'*alchimie* avec la représentation de substances qui exercent une action mystérieuse, comme le « mercure des philosophes », lequel n'est ni matière, ni propriété, mais quelque chose de magique formant la base de l'existence colorée des métaux et pouvant occasionner leur combinaison[2]. Enfin, la « nature » de l'homme faustien a produit une *dynamique de l'espace illimité*, une *physique du lointain*. A la première de ces natures appartiennent les représentations de *la forme et de la matière ;* à la seconde, qui est bien spinoziste, celles des *substances et de leurs attributs* visibles ou cachés[3]; à la troisième celles de la *force et de la masse*. La théorie apollinienne est faite de calme observation; la magique, de savoir caché sur le « saint sacrement » de l'alchimie — on peut reconnaître là encore l'origine religieuse de la mécanique); la faustienne est, dès le début, une hypothèse de travail[4]. Le Grec cherchait la nature de l'être visible, nous

1. E. Wiedemann : *Uber die Naturwissenschaft bei den Arabern* (1890). F. Strunz : *Geschichte der Naturwiss, im Mittelalter*, 1910, p. 58 sq.
2. P. Duhem : *Études sur Léonard de Vinci*, 3e série, 1913.
3. M. Berthelot : *Die Chemie Altertum und Mittelalter*, 1909, p. 64 sq.
4. Dans les métaux, « mercure » est le principe de leur substantialité (éclat, extensibilité et fusibilité), tandis que « sulfure » est celui de leurs produits attri-

cherchons la possibilité de nous rendre maîtres des moteurs invisibles du devenir. Ce qui est pour l'un contemplation érotique de la forme visible est pour l'autre interrogation passionnée de la nature, expérimentation méthodique.

Et de même que les positions de problèmes et leurs méthodes, les concepts fondamentaux sont aussi chacun un symbole de cette culture et de celle-ci seulement. Les mots primaires de l'antiquité ἄπειρον, ἀρχή, μορφή, ὕλη sont intraduisibles dans nos langues; rendre ἀρχή par substance première, c'est écarter le contenu apollinien et faire résonner ce qui reste, le mot tout nu, avec un sentiment sémantique étranger. Ce qu'un homme antique considérait comme « mouvement » dans l'espace se rendait par ἀλλοίωσις, changement de position des corps. Pour traduire notre modalité visuelle de sentir le mouvement, nous avons tiré de *procedere*, marcher en avant, le concept « processus », par lequel nous exprimons l'énergie de la direction tout entière, sans laquelle aucune réflexion n'est possible pour nous sur les phénomènes de la nature. La critique antique de la nature a postulé les états agrégatifs visibles comme une différenciation originelle, les quatre fameux éléments d'Empédocle, savoir : le corporel figé, le corporel non figé et le non-corporel[1]. Les « éléments » arabes sont contenus dans les représentations des constitutions et constellations mystérieuses, qui déterminent l'apparition des choses pour l'œil. Essayez de poursuivre cette manière de sentir et vous trouverez que l'antithèse du solide et du liquide a une signification tout autre pour un élève d'Aristote que pour un Syrien, qu'elle est notamment pour l'un le degré de corporéité, pour l'autre l'attribut magique. Ainsi naît l'*image de l'élément chimique*, ces sortes de substances magiques qu'une causalité mystérieuse fait apparaître dans les choses et qui disparaissent ensuite en elle, ou même qui subissent des influences stellaires. L'alchimie contient le profond doute scientifique en la réalité plastique des choses, en ces *somata* qui, chez les mathématiciens, physiciens et poètes grecs, dissolvent et anéantissent les choses pour découvrir le mystère de leur nature. Elle est un véritable iconoclasme, comme celui de l'Islam et des Bogumiles byzantins. Une incrédulité profonde en la forme concrète, dans laquelle apparaît la nature et qui était sacrée chez les Grecs, se révèle. La controverse sur la personne du Christ dans tous les anciens conciles, qui a donné lieu aux schismes nestoriens et monophysites, est un problème d'alchimie. Aucun physicien antique n'aurait imaginé une étude des choses, qui en nierait ou anéantirait la forme concrète. C'est pourquoi il n'exista pas de chimie antique, pas plus qu'il n'exista une théorie antique sur la substance d'Apollon au lieu de ses modalités d'apparition.

La méthode chimique de style arabe est le signe d'une nouvelle

butifs, comme la combustion et la transformation. Cf. Strunz : *Gesch. d. Naturwiss, im Mittelalter*, 1910, p. 73 sq.

1. Terre, eau, air. Le feu s'y ajoute comme quatrième élément pour l'œil antique. Il est la plus forte impression optique qui existe, et c'est pourquoi l'esprit antique n'avait aucun doute sur sa corporéité.

conscience cosmique. Son invention se rattache au nom de cet énigmatique Hermes Trismegistos, qui doit avoir vécu à Alexandrie *en même temps que Plotin et Diophante*, l'inventeur de l'algèbre. Tout d'un coup, la statique mécanique, science naturelle apollinienne, touche à sa fin. Et à son tour, en même temps que l'émancipation définitive de la mathématique faustienne par Newton et Leibniz, la chimie occidentale [1] s'affranchit aussi de sa forme arabe, grâce à Stahl (1660-1734) et à sa théorie phlogistique. L'une et l'autre devinrent pure analyse. Déjà Paracelse (1493-1541) avait transformé en science médicale la tendance magique à fabriquer de l'or. On sent dans cette transformation qu'un sentiment cosmique a changé. Robert Boyle (1626-1691) a ensuite créé la *méthode analytique* et par là le *concept occidental de l'élément*. Ne nous y trompons pas cependant : ce qu'on appelle le fondement de la chimie moderne, en en désignant les époques par les noms de Stahl et de Lavoisier, n'est rien de moins qu'une constitution de pensées « chimiques », si l'on entend par là les conceptions alchimiques de la nature. *Elle est la fin de la chimie proprement dite*, sa dissolution dans le vaste système de la pure dynamique, son incorporation dans cette conception mécanique de la nature qu'avait fondée la période baroque grâce à Newton et Galilée. Les éléments d'Empédocle désignent une relation corporelle, ceux de la théorie de la combustion chez Lavoisier (1777), succédant à la découverte de l'oxygène (1771), un système d'énergie *accessible à la volonté humaine*. Solide et liquide deviennent des mots pour exprimer les rapports de la tension entre les molécules. Par nos analyses et nos synthèses, la nature n'est pas seulement interrogée et convaincue, mais contrainte. La chimie moderne est un chapitre de la moderne *physique de l'action*.

Ce que nous appelons statique, chimie, dynamique, désignations historiques où la science naturelle d'aujourd'hui ne voit pas de signification plus profonde, ce sont les *trois systèmes physiques de l'âme apollinienne, magique et faustienne*, chacun ayant grandi dans sa culture, chacun ayant sa valeur restreinte à cette seule culture. A ces systèmes correspondent les mathématiques de la géométrie euclidienne, de l'algèbre, de l'analyse supérieure, et les arts de la statue, de l'arabesque, de la fugue. Si l'on veut distinguer ces trois espèces de physique — auxquelles chaque autre culture pourrait et devrait en opposer une autre — d'après leur conception du problème du mouvement, on aboutira à un groupement mécanique des états, des forces secrètes, des processus.

3

Or la tendance de la pensée humaine, constamment appuyée sur la causalité, à réduire l'image de la nature en unités formelles

1. Elle ne possède, à l'époque gothique, malgré le dominicain espagnol Arnald de Villanova († 1311), aucune signification créatrice à côté des sciences physicomathématiques.

quantitatives aussi simples que possible, permettant une compréhension, une mesure, un calcul causaux, bref des distinctions mécaniques, a toujours abouti dans la physique antique, occidentale et, en général, dans toute autre physique possible, à une doctrine atomistique. De celles de l'Inde et de la Chine, nous ne connaissons que l'existence; celle des Arabes est si compliquée que sa description semble encore aujourd'hui tout à fait impossible. Mais entre celles de l'antiquité et de l'Occident, il subsiste une antithèse profondément symbolique.

Les atomes antiques sont des *formes en miniature*, les occidentaux des *quantités minimales*, et d'ailleurs d'énergie; là c'est l'intuitivité, la proximité sensible, ici c'est l'abstraction, qui sont la condition fondamentale de l'image. Les représentations atomistiques de la physique moderne, dont font partie aussi [1] la théorie des électrons et celle des quantités de la thermo-dynamique, supposent de plus en plus cette intuition *intérieure* — purement faustienne — qui est également requise en maints domaines des mathématiques supérieures, comme dans les géométries non euclidiennes et dans la théorie des groupes, et qui n'est pas à la disposition du profane. Une quantité dynamique est un étendu, abstraction faite de toute structure sensible, qui esquive toute relation avec l'œil et le toucher, pour lequel le mot de forme ne peut s'appliquer dans aucun sens, quelque chose par conséquent de tout à fait impossible à représenter par le savant antique. C'est déjà le cas pour les monades de Leibniz et, au suprême degré, pour l'image qu'a esquissée Rutherford sur la structure subtile des atomes — avec un noyau d'électricité positive et un système planétaire d'électrons négatifs — et dont Niels Bohr a fait une nouvelle image par identification avec le quantum d'énergie élémentaire de Planck [2]. Les atomes de Leucippe et de Démocrite différaient par la forme et la grandeur, étaient donc de pures unités *plastiques*, et « indivisibles » seulement dans ce sens, comme leur nom l'indique. Les atomes de la physique occidentale, dont l'« indivisibilité » a un tout autre sens, ressemblent aux figures et aux thèmes de la musique. Leur « essence » est faite de vibration et de rayonnement, leur rapport aux phénomènes naturels est celui du motif à la phrase musicale. Le physicien antique examine l'aspect, l'Occidental l'action de ces derniers éléments figurés du devenu. C'est ce que signifient les concepts fondamentaux, là de matière et forme, ici de capacité et intensité.

Il y a un stoïcisme et un socialisme des atomes. Cette définition de la représentation statico-plastique et dynamo-contrepointique de l'atome est celle qui tient compte de sa parenté avec les formes concrètes de l'éthique correspondante dans chaque loi, dans chaque définition. La foule des atomes de Démocrite, désordonnés, emmagasinés, en souffrance, laissés au hasard aveugle qu'il appelle ἀνάγκη, comme Sophocle, chassés et repoussés — comme Œdipe — et, par opposition avec eux, les systèmes de points de force abstraits

1. Après que Helmholtz eut déjà essayé d'expliquer les phénomènes de l'électrolyse par l'hypothèse d'une structure atomistique de l'électricité.
2. M. Born : *Aufbau der Materie*, 1920, p. 27.

exerçant une action unitaire, agressifs, régissant l'espace énergétiquement (comme « champ »), dominant les résistances — comme Macbeth : voilà le sentiment fondamental d'où sont nées les deux images mécaniques de la nature. Selon Leucippe, les atomes tournent « d'eux-mêmes » dans le vide; Démocrite admet simplement le choc et le contre-choc comme formes du changement de lieu; Aristote explique le caractère fortuit des mouvements individuels; chez Empédocle, on trouve l'expression d'amour et haine; chez Anaxagore, c'est la rencontre et la séparation. Tout cela est aussi élément de la tragédie antique. Ainsi se comportent les personnages sur la scène du théâtre attique. Ce sont *donc aussi* les formes existentielles de la politique antique. Nous trouvons là ces cités minuscules, atomes politiques disséminés en longues rangées sur les îles et les côtes, chacune subsistant jalousement pour soi, tout en ayant besoin d'un perpétuel appui, fermée et capricieuse jusqu'à la caricature, balancée çà et là par les événements sans plan ni ordre de l'histoire antique, aujourd'hui à l'apogée, demain en ruines — et, à l'opposé, les États dynastiques des XVIIe et XVIIIe siècles, champs de force politiques, centres d'action d'où s'ouvre le regard lointain des cabinets et des grands diplomates, dirigés et régis selon un plan. On ne comprend l'esprit de l'histoire antique et occidentale qu'en partant de cette antithèse de deux âmes; on ne comprend également l'image fondamentale atomistique des deux physiques qu'en partant de cette comparaison. Galilée qui a créé le concept de force et les Milésiens celui de la ἀρχή, Démocrite et Leibniz, Archimède et Helmholtz sont des « contemporains », des membres du même stade spirituel de cultures entièrement différentes.

Mais la parenté intérieure entre la théorie atomiste et l'éthique va plus loin. On a déjà montré comment l'âme faustienne, dont l'être s'identifie avec la domination de l'apparence, le sentiment avec la solitude et la nostalgie avec l'infini, transporte ce besoin d'exclusivité, de distance et d'individuation dans *toutes* ses réalités, dans les formes de sa vie publique, spirituelle et artistique. Ce pathos de la distance, pour employer le mot de Nietzsche, est justement étranger à l'antiquité, où tout ce qui est humain a besoin de proximité, d'appui, de communauté. C'est ce qui distingue l'esprit baroque de l'esprit ionique, la culture d'« ancien régime » de celle d'Athènes de Périclès. Et ce pathos, qui sépare l'agent héroïque du patient héroïque, réapparaît à son tour dans l'image de la physique occidentale : comme *tension*. C'est cette tension qui était absente de la conception de Démocrite. Le principe du choc et du contre-choc implique la négation d'une force dominant l'espace, identique avec l'espace. Dans l'image de l'âme antique manque, par conséquent, l'élément volonté. Entre les hommes, les États, les conceptions du monde antiques, il ne subsiste aucune tension intérieure, malgré les querelles, les jalousies, les haines, aucun besoin profond de la distance, de l'exclusivité, de la supériorité — donc cette tension n'existe pas non plus entre les atomes du cosmos antique. Le principe de la tension — développé dans

la théorie potentielle — complètement intraduisible dans les langues, donc dans la pensée, antiques, est devenu le fondement de la physique moderne. Il implique une conséquence du concept de l'énergie, *de la volonté de puissance dans la nature*, et est donc, pour cette raison, aussi nécessaire pour nous qu'impossible pour l'homme antique.

4

Il en résulte que toute doctrine atomique est un mythe, non une expérience. Dans ce mythe, la culture, par la force créatrice théorique de ses grands physiciens, a révélé sa nature la plus secrète, s'est révélée elle-même. Préjugé critique que d'affirmer l'existence d'une étendue indépendante du sentiment formel et du sentiment cosmique du sujet connaissant. On croit pouvoir écarter la vie, on oublie que la connaissance est au connu ce que la direction est à l'étendue et que c'est d'abord la direction vivante qui étend la sensation en profondeur et en largeur et en fait l'espace. La structure « connue » de l'étendue est un symbole de l'être connaissant.

La signification décisive de l'*expérience de la profondeur*, qui est identique avec le réveil d'une âme et, par conséquent, avec la création du monde extérieur lui appartenant, a déjà été relatée en un précédent chapitre. J'ai dit qu'il n'y avait dans la sensation que longueur et largeur; par l'acte d'interprétation vivante, qui s'accomplit avec une nécessité très intime et possède, comme tout vivant, direction, émotion et irréversibilité, — la conscience de ces caractères est le contenu propre du concept de temps, — il *s'y ajoute* la profondeur, et ainsi se crée la réalité, le monde. La vie elle-même pénètre dans le vécu comme troisième dimension. Le double sens du mot lointain, signifiant à la fois l'avenir et l'horizon, trahit la signification plus profonde de cette dimension qui produit d'abord l'étendue comme telle. Le devenir figé qui vient de s'écouler est le devenu, la vie figée qui vient de s'écouler est la profondeur spatiale du connu. Descartes et Parménide s'accordent à dire que la pensée et l'être, c'est-à-dire le représenté et l'étendu sont identiques. *Cogito, ergo sum* est simplement une formulation de cette expérience de la profondeur. Je connais, donc je suis dans l'espace. Mais dans le style de cette connaissance, et donc du connu, le symbole primaire de la culture particulière rentre dans ses droits. L'étendue accomplie a, dans la conscience antique, une présence sensible corporelle, dans la conscience occidentale une transcendance spatiale croissante, et c'est ce qui donne de plus en plus de relief à l'antithèse entre la polarité purement abstraite de la capacité et de l'intensité, et la polarité optico-antique du fond et de la forme.

Mais il en résulte qu'au sein du connu le temps vivant ne peut pas apparaître encore une fois. Il a déjà passé comme profondeur dans le connu, dans l'« être », et ainsi la durée, c'est-à-dire l'atemporel, s'identifie à l'étendue. Seul l'acte de connaître a le caractère

de direction. Le temps pensé, mesurable, simple dimension du physicien, est une méprise. La seule question qui se pose est de savoir si elle est évitable ou non. Substituez, dans une loi physique quelconque, le mot destin au mot temps, et vous sentirez qu'il ne peut être question du temps dans la « nature » pure. Le monde formel de la physique a exactement les mêmes limites que les mondes des nombres et des concepts, qui lui sont apparentés, et nous avons vu que, malgré Kant, il n'y a pas la moindre relation, quelle que soit la forme qu'on lui donne, entre le nombre mathématique et le temps. Mais cela est contredit par *le fait du mouvement* dans l'image du monde ambiant. C'est le problème irrésolu et insoluble des Éléates. Être ou pensee et mouvement ne se concilient pas. Le mouvement « n'est pas » (« est apparence »).

Et c'est ici que la science naturelle redevient dogmatique et mythologique. Dans les mots Temps et Destin, prononcés instinctivement, on touche la vie elle-même dans son tréfonds, la vie *entière* impossible à séparer du vécu. Mais la physique, l'intellect observateur, est *obligée* d'opérer cette séparation. Le vécu « en soi », pensé par abstraction de l'acte vivant de l'observateur, devenu objet, mort, anorganique, figé — c'est lui qui est maintenant « la nature », quelque chose qu'on épuise mathématiquement. En ce sens, la connaissance naturelle est une activité *d'arpenteur*. Toutefois, nous vivons, même en étudiant, et ce que nous étudions vit par conséquent avec nous. Dans l'image de la nature, le trait par lequel cette nature non seulement « est » de temps en temps, mais encore « devient » dans un courant ininterrompu *autour de nous et avec nous*, est le signe de la parenté entre un être éveillé et *son* monde. Ce trait *s'appelle* mouvement et s'oppose à la nature comme *image*. Il représente *l'histoire* de cette image et il en résulte ceci : De même que notre intellect a été abstrait de la sensation par le langage parlé, l'espace mathématique abstrait des résistances de la lumière, des « choses », de même, exactement, le temps du physicien a été abstrait *de l'*impression du mouvement.

« La physique » étudie « la nature ». Par conséquent, elle ne connaît le temps que comme étendue. Mais « le » physicien vit au sein de *l'histoire* de cette nature. Par conséquent, il est obligé de concevoir le mouvement comme une grandeur mathématiquement constatable, comme un nom des nombres purs obtenus dans l'expérience et couchés en formules. « La physique est la description simple et complète des mouvements », a dit Kirchhoff. Ça a toujours été son intention. Mais il ne s'agit pas d'un mouvement *dans* l'image, mais d'un mouvement *de* l'image. Le mouvement au sein de la nature conçue par le physicien n'est rien d'autre que cette énigme *métaphysique* qui, la première, fait naître le sentiment de la *succession*. Le connu est atemporel et étranger au mouvement. Il signifie « être devenu ». De la *succession organique* du connu naît l'impression du mouvement. Le contenu de ce mot touche le physicien non en tant qu'« intelligence », mais en tant qu'homme *total*, dont la *fonction* constante n'est pas la « nature », mais le *monde entier*. Or *ce monde est l'histoire*. « Nature » est chaque fois

une expression de la culture. Toute physique traite du problème du mouvement, dans lequel le problème de la vie elle-même est impliqué, non pas comme si elle pouvait en être séparée un jour, mais *parce que et quoique* inséparable. Le mystère du mouvement éveille en l'homme la crainte de la mort.

Supposé que la connaissance de la nature soit une espèce subtile de connaissance de soi-même — la nature entendue comme une image, comme un miroir de l'homme — essayer de résoudre le problème du mouvement, c'est essayer de découvrir les traces de la connaissance, de son propre mystère, de son destin.

5

Seul le tact physionomique y pourra réussir s'il devient créateur, et c'est ce qui s'est toujours passé dans l'art, avant tout dans la poésie dramatique. Il n'y a que l'homme *pensant* que le mouvement embarrasse, le *contemplatif* le trouve évident. Mais le système complet d'une conception mécanique de la nature n'est pas une physionomique, mais précisément un *système*, c'est-à-dire pure étendue, classée logiquement et numériquement, rien de vivant, mais un devenu, un mort.

Gœthe, qui était poète et non calculateur, écrivait pour cette raison : « La nature n'a pas de système, elle a et elle est la vie, elle est la conséquence d'un centre inconnu, pour une limite inconnaissable. » Mais pour qui ne vit pas la nature, mais l'analyse, elle offre un système; elle est système et rien de plus, et par conséquent, le mouvement en elle est une contradiction. Elle peut couvrir cette contradiction par des formules artificielles, mais celle-ci *continuera à régner dans les concepts fondamentaux*. Le choc et le contre-choc de Démocrite, l'entéléchie d'Aristote, les concepts de force, appelée *impetus* par les occamistes du XIIIe siècle et *quantum d'énergie* élémentaire par la théorie du rayonnement depuis 1900, renferment tous la contradiction ci-dessus. Si vous désignez le mouvement *au sein* d'un système de physique comme étant le *vieillissement* de ce système — lequel vieillit, en effet, comme expérience de l'observateur notamment, — vous sentirez très distinctement tout le mystérieux du mot mouvement et de toutes les représentations issues de lui, ainsi que leur contenu *organique* indestructible. La mécanique ne devrait avoir rien à faire avec le vieillissement et, *par conséquent*, avec le mouvement. Donc — car sans le problème du mouvement il n'y a pas de science naturelle concevable en général — il ne peut y avoir une mécanique parfaite sans lacune; le point de départ organique du système se trouvera toujours quelque part, là où commence la vie immédiate — cordon ombilical qui rattache le spirituel à la vie maternelle, la pensée au penseur.

C'est d'un tout autre côté que nous voyons ici les fondements de la science naturelle faustienne et apollinienne. Il n'y a pas de *pure nature*. Dans chacune, il y a un élément de l'essence de l'histoire. L'homme est-il *ahistorique*, comme le Grec dont toutes les

impressions cosmiques sont absorbées dans un pur présent ponctiforme, l'image de la nature est alors *statique*, fermée à tout moment en soi, notamment à l'avenir et au passé. Dans la physique grecque, la notion du temps comme grandeur se présente aussi rarement que dans le concept aristotélicien de l'entéléchie. L'homme a-t-il, au contraire, une vocation historique, alors une image *dynamique* prend racine. Le nombre, valeur-limite du devenu, devient, dans le cas ahistorique, *mesure et grandeur*, dans le cas historique, *fonction*. On ne *mesure* que le présent et on ne *poursuit* que ce qui a un passé et un futur dans son cours. Cette différence est ce qui voile dans la spéculation antique et souligne dans l'occidentale la contradiction inhérente au problème du mouvement.

L'histoire est éternel devenir, *donc éternel avenir ;* la nature est devenue, *donc éternel passé*. Il s'est produit ici par conséquent une étrange réversion : la priorité du devenir semble avoir disparu devant le devenu. L'esprit jetant de *sa* sphère, du devenu, un coup d'œil rétrospectif révertit l'aspect de la vie; de l'*idée de destin* qui enferme en elle but et avenir, il fait le *principe des causes et des effets* mécaniques, dont le centre de gravité est dans le passé. L'esprit accomplit un troc des hiérarchies entre la vie du temps et le vécu de l'espace, et ce temps qu'il a spatialisé est ensuite introduit par lui dans un système cosmique de l'espace. Tandis que l'étendue est une conséquence de la direction et le spatial, en tant qu'expérience créatrice du monde, une conséquence de la vie, l'intelligence humaine introduit la vie comme *processus dans l'espace figé qu'elle s'était représenté*. Pour la vie, l'espace est une fonction de la vie; pour l'esprit, la vie est quelque chose qui est *dans* l'espace. Destin signifie *où* l'on va; causalité, *d'où* l'on vient. Fonder scientifiquement, c'est chercher les « fondements » en partant du devenu et du réalisé, en faisant machine en arrière et poursuivant le chemin mécaniquement conçu — du devenir comme étendue. Mais on ne peut pas vivre en arrière, on peut seulement penser en arrière. Ce n'est pas le temps, ce n'est pas le destin, qui sont réversibles, c'est seulement ce que le physicien appelle de ce nom, ce qu'il réduit dans ses formules à une « grandeur » divisible, si possible négative ou imaginaire.

L'embarras ne laisse jamais d'être senti, bien qu'on en ait rarement compris l'origine et la nécessité. Dans la physique antique, les Eléates parèrent à la nécessité de penser la nature en mouvement, en alléguant l'identité logique de la pensée et de l'être, par conséquent du connu et de l'étendu, et donc l'incompatibilité de la connaissance et du devenir. Leurs objections n'ont jamais été réfutées et sont irréfutables, mais elles n'ont pas empêché le développement de la physique antique, qui était indispensable comme expression de l'âme apollinienne, et donc élevée au-dessus de la contradiction logique. Dans la mécanique classique baroque, fondée par Galilée et Newton, on n'a jamais cessé de chercher une solution impeccable dans le sens dynamique. L'histoire du concept de force, dont la définition, répétée à l'infini, caractérise la passion de la pensée qui se vit elle-même mise en question par cette diffi-

culté, n'est rien d'autre que l'histoire des tentatives faites pour fixer le mouvement d'une manière mathématique et conceptuelle absolue. La dernière tentative importante, qui échoua nécessairement comme toutes les précédentes, se voit dans la mécanique de Hertz.

Hertz a essayé, sans trouver la véritable source de la difficulté — aucun physicien encore n'a réussi — d'écarter complètement le concept de force, sentant avec raison que le vice de tous les systèmes mécaniques devait se trouver dans un de leurs concepts fondamentaux Il voulait construire l'image de la physique en partant uniquement des grandeurs de temps, d'espace et de masse; mais il ne remarqua pas que c'est précisément le temps lui-même, entré dans le concept de force comme facteur de direction, qui était l'élément *organique* sans lequel une théorie dynamique ne peut s'énoncer et avec lequel une solution pure ne peut réussir. Et indépendamment de cela, les concepts de force, de masse et de mouvement forment une unité dogmatique. Ils se conditionnent de telle sorte que l'emploi de l'un implique déjà les deux autres inexprimés. Dans le mot primaire antique ἀρχή est contenue toute la conception apollinienne, dans le concept de force toute la conception occidentale du problème du mouvement. Le concept de masse n'est que le complément de celui de force. Newton, nature profondément religieuse, exprima simplement l'intuition cosmique faustienne en disant, pour faire comprendre le sens des mots force et mouvement, que les masses sont les points offensifs de la force et les supports du mouvement. C'est ainsi que les mystiques du XIIIe siècle avaient conçu Dieu et ses rapports avec le monde. Par son célèbre « hypotheses non fingo », Newton avait rejeté l'élément métaphysique, mais son fondement de la mécanique est métaphysique de part en part. La force est, dans l'image physique de l'homme d'Occident, ce que sont la volonté, dans son image psychique, et la divinité infinie dans son image cosmique. Les fondements de cette physique étaient déjà solides longtemps avant la naissance du premier physicien; ils étaient dans la plus ancienne conscience cosmique religieuse de notre culture.

6

Mais par là se révèle aussi l'origine religieuse du concept physique de la *nécessité*. Dans la possession spirituelle que nous appelons nature, il s'agit de la nécessité mécanique, et il ne faut pas oublier que celle-ci a pour base une autre nécessité organique, qui est le destin et réside dans la vie même. La dernière est formative; la première restrictive; l'une résulte d'une certitude intérieure, l'autre d'une démonstration; telle est la différence entre la logique tragique et la logique technique, la logique de l'historien et celle du physicien.

Mais dans la nécessité requise et supposée par la science naturelle, nécessité des *causes et des effets*, il existe d'autres différences, soustraites jusqu'ici à toute attention. Il s'agit ici de connaissances

très difficiles d'une signification immense. Une connaissance naturelle est fonction d'une connaissance de style déterminé, quelle que soit la description que la philosophie donne de ce phénomène. Une nécessité naturelle possède par conséquent le style de l'esprit auquel elle appartient, et c'est ici que les différences historico-morphologiques commencent. On peut apercevoir dans la nature une nécessité rigoureuse sans pouvoir l'exprimer en lois naturelles. Cette impossibilité, évidente pour nous, mais nullement pour les hommes d'autres cultures, suppose une forme, tout à fait particulière et caractéristique de l'esprit faustien, de compréhension en général et donc de connaissance naturelle. En soi, il n'est pas impossible de donner à la nécessité mécanique une forme dans laquelle chaque cas particulier subsiste pour soi morphologiquement, où aucun ne se répète exactement et où les connaissances ne peuvent donc recevoir la forme de formules valables à perpétuité. La nature y apparaîtrait dans une image qu'on pourrait à peu près représenter selon l'analogie des fractions décimales infinies, mais non périodiques, par opposition à la périodicité pure. Tel fut sans doute le sentiment de l'antiquité. Sentiment qui se voit nettement au fond des concepts primaires de la physique antique. Le mouvement propre aux atomes apparaît, chez Démocrite, par exemple, de manière telle qu'il exclut tout calcul préalable des mouvements.

Les lois de la nature sont des formes du connu, dans lesquelles un ensemble de cas particuliers s'unit à une unité de degré supérieur. On fait abstraction du temps vivant, c'est-à-dire qu'on est indifférent à la question de savoir si, quand et combien de fois le cas se produit, et il ne s'agit pas de la succession chronologique des événements, mais de l'analyse mathématique. Mais dans la conscience qu'aucune puissance du monde ne peut ébranler ce calcul, notre volonté de domination se situe au-dessus de la nature. Cela est faustien. C'est seulement de ce point de vue que le miracle apparaît comme une interruption des lois de la nature. L'homme magique ne voit dans le miracle que la possession d'une puissance, impossible à posséder par tous sans contredire à la « nature ». Et l'homme antique n'était, selon Protagoras, que la mesure, non le créateur des choses. Il renonce ainsi inconsciemment à la domination de la nature au moyen de la découverte et de l'application des lois.

On voit ici que le principe de causalité, dans la forme qui nous est évidente et nécessaire et où il est traité d'un commun accord par la mathématique, la physique et la théorie de la connaissance, comme vérité fondamentale, est un phénomène occidental, plus exactement, baroque. Il ne peut pas être démontré, attendu que toute démonstration dans les langues d'Occident et toute expérience de l'esprit occidental le supposent déjà. Chaque *position* du problème renferme déjà la solution correspondante. La méthode d'une science est la science même. Il n'y a pas de doute que, dans le concept de *loi* naturelle et dans la conception, régnante depuis Roger Bacon, de la physique comme *scientia experimentalis*, cette méthode particulière de la nécessité soit déjà contenue. La manière

antique de voir la nature — *alter ego* de la manière d'*être* antique — ne la contient *pas*, au contraire, sans introduire par là même une faiblesse logique dans ses constatations scientifiques. Pesez exactement les affirmations de Démocrite, d'Anaxagore, d'Aristote, qui contiennent la somme totale de la conception antique de la nature; examinez surtout le contenu de concepts aussi décisifs que ἀλλοίωσις, ἀνάγκη ou ἐντελέχεια, et vous serez étonnés du coup d'œil que vous aurez jeté dans une image cosmique d'espèce tout à fait différente, achevée en soi et donc absolument vraie pour une espèce humaine déterminée, image où il n'est point question de causalité au sens que nous lui donnons.

L'alchimiste et philosophe de la culture arabe suppose également au sein de sa crypte cosmique une nécessité profonde, qui est totalement différente de la causalité dynamique. Il n'y a pas de nexus causal à forme de loi, mais seulement *une* cause, Dieu, qui est *immédiatement* à la base de tout effet. Croire aux lois de la nature, c'est douter de la toute-puissance de Dieu. Quand un semblant de règle apparaît, c'est qu'il a plu à Dieu qu'il en soit ainsi; mais quiconque tient cette règle pour nécessaire est induit en erreur par le diable. Tel fut exactement le sentiment de Carnéade, de Plotin, des Néopythagoriciens [1], et *cette* nécessité forme le fondement des Évangiles, comme du Talmud et de l'Avesta. Sur elle repose la technique de l'alchimie.

Le nombre-fonction est en rapport avec le principe *dynamique* de la cause et de l'effet. Tous deux sont des créations du même esprit, des formes d'expression de la même mentalité, des fondements constitutifs de la même nature objectivée. En effet, la physique de Démocrite se distingue de celle de Newton par le fait que l'une choisit pour point de départ le donné optique, l'autre les rapports abstraits qui en sont tirés. Les « faits » de la connaissance naturelle apollinienne sont des *choses* et se situent à la surface du connu; les « faits » de la connaissance naturelle faustienne sont des *relations* qui sont en général inaccessibles au regard profane, qui demandent à être d'abord conquises par l'esprit et qui requièrent enfin, pour leur communication, un langage secret qui n'est complètement intelligible qu'au seul connaisseur de la science naturelle. L'antique nécessité statique se révèle immédiatement au jour dans les phénomènes changeants; le principe de causalité dynamique règne au delà des choses, en affaiblissant ou supprimant leur contingence sensible. Demandez donc quelle signification se rattache à l'expression : « un aimant » dans l'hypothèse de toute la physique théorique d'aujourd'hui.

Le principe de la conservation de l'énergie, qui a été considéré en toute sincérité, depuis sa formulation par J. R. Mayer, comme une pure nécessité logique, n'est en effet qu'une paraphrase du principe de la causalité *dynamique* au moyen du concept physique de la force. Se réclamer de l'« expérience » et discuter sur le caractère

1. J. Goldziher : Die islam, und jüd. Philosophie, dans *Kultur der Gegenwart* I, V, 1913, p. 30 sq.

logique ou empirique de la connaissance, se demander par conséquent si elle est, au sens de Kant — qui s'était très illusionné sur la limite indécise entre les deux — certaine *a priori* ou *a posteriori*, est un caractère de la mentalité de la pensée occidentale. Rien ne nous semble plus évident et plus clair que l'« expérience » comme source de la science exacte. L'expérimentation d'espèce faustienne reposant sur des hypothèses de travail et se servant de méthodes de calcul, n'est rien d'autre que le maniement systématique et définitif de cette expérience. Mais on n'a jamais remarqué qu'un tel concept de l'expérience avec son caractère dynamique et épuisant renferme toute une conception du monde et qu'il n'y a, ni ne peut y avoir, en ce sens très net, d'expérience pour les hommes de culture étrangère. Quand nous refusons de reconnaître les résultats scientifiques d'Anaxagore ou de Démocrite comme ceux d'une expérience authentique, cela ne veut pas dire que les hommes antiques ne savaient pas interpréter leurs intuitions, ni qu'ils avaient exposé de pures fantaisies, mais que nous déplorons dans leurs généralisations l'absence de ce même élément causal qui constitue, *pour nous*, d'abord le sens du mot expérience. Visiblement, on n'a jamais assez réfléchi à la particularité de ce concept purement faustien. Ce qui le distingue, ce n'est point son antithèse superficielle avec la foi. Au contraire, l'expérience spirituelle-sensible exacte s'accorde entièrement par sa structure avec ce que des natures occidentales profondément religieuses, comme Pascal, par exemple, qui fut mathématicien *et* janséniste par la *même* nécessité intérieure, ont appris à connaître comme étant une expérience du cœur, une illumination de l'existence en des moments décisifs. Expérience désigne pour nous une *activité* de l'esprit qui ne se borne pas aux impressions momentanées purement présentes, pour les admettre, reconnaître et classer comme telles, mais qui les recherche et les provoque pour les dominer dans leur présent sensible et les réduire en une unité immense capable de dissoudre leur multiplicité tangible. Ce que nous appelons expérience possède la tendance à passer *de l'individu à l'infini*. C'est pourquoi, précisément, elle contredit le sentiment antique de la nature. Notre voie vers la conquête de l'expérience est la voie qui, pour le Grec, mène à la perte de l'expérience. Aussi s'éloigne-t-il de la violente méthode d'expérimentation. Aussi posséda-t-il sous le nom de physique, au lieu d'un puissant système de lois et de formules obtenu par abstraction et qui violente et soumet le donné sensible, — car seul ce savoir est puissance ! — une somme d'impressions bien distribuées, renforcées par des images sensibles, non dissoutes dans ces images et laissant intacte la nature dans son existence achevée en soi. Notre science naturelle exacte est impérative, celle de l'antiquité est θεωρία au sens littéral du mot, résultat d'une contemplation passive.

7

Plus de doute maintenant : le monde formel d'une science naturelle correspond entièrement à celui de la mathématique, de la religion et de l'art plastique *correspondants*. Un profond mathématicien — non un virtuose en calcul, mais quelqu'un qui sent vivre en lui l'esprit des nombres — comprend qu'ainsi il « connaît Dieu ». Pythagore et Platon l'ont su aussi bien que Pascal et Leibniz. Terentius Varron distingue, dans ses recherches sur la vieille religion romaine dédiées à César, avec un accent tout romain, de la *theologia civilis*, somme de la foi reconnue publiquement, la *theologia mythica*, monde de représentation des poètes et des artistes, et la *theologia physica*, spéculation philosophique. Appliquons cette distinction à la culture faustienne et nous aurons pour la première de ces théologies les doctrines de Thomas d'Aquin et de Luther, de Calvin et de Loyola; pour la seconde, Dante et Gœthe; pour la troisième la physique scientifique dans la mesure où elle étoffe ses formules avec des images.

Ce n'est pas seulement le primitif et l'enfant, mais les animaux supérieurs aussi développent tout à fait d'eux-mêmes, en partant de leurs petites expériences de tous les jours, une image naturelle contenant la somme de leurs marques techniques, dont ils ont noté la répétition constante. L'aigle « sait » à quel moment il faut qu'il se jette sur sa proie; l'oiseau chanteur qui couve « connaît » la proximité de la martre; le gibier « trouve » sa pâture. Chez l'homme, cette expérience de tous les sens s'est rétrécie et approfondie en une expérience de l'œil. Mais lorsque s'y ajoute l'habitude du langage verbal de la vision, on abstrait la compréhension et la développe comme pensée indépendante : à la *technique* comprenant momentanément s'ajoute la *théorie* qui représente une ré-flexion. La technique vise la proximité visible et la nécessité pratique. La théorie se tourne vers le lointain et les frissons de *l'invisible*. Au petit savoir de tous les jours, elle adjoint la foi, tout en développant à son tour un nouveau savoir et une nouvelle technique d'ordre supérieur : au mythe s'ajoute le culte. Le premier apprend à *connaître*, le second à *conjurer* les *numina*. Car la théorie au sens élevé du mot, est religieuse d'un bout à l'autre. Ce n'est qu'aux stades tout à fait tardifs que la théorie religieuse donne naissance à la théorie scientifique, *en prenant conscience des méthodes*. Indépendamment de cela, il n'y a que peu de changement. Le monde figuré de la physique reste un mythe, ses procédés un culte conjurant les puissances dans les choses, et l'espèce d'images et de procédés dépend des images et des procédés de la religion correspondante.

Depuis la fin de la Renaissance, la représentation de Dieu ressemble de plus en plus, dans l'esprit de tous les hommes importants, à l'idée de l'espace pur infini. Le Dieu des *exercitia spiritualia* d'Ignace de Loyola est aussi celui de l'hymne luthérien : « Une

forteresse est notre Dieu », celui des *improperia* de Palestrina et des cantates de Bach. Il n'est plus le *père* de saint François d'Assise et des cathédrales aux voûtes élancées, celui qu'ont senti les peintres gothiques comme Giotto et Stéphane Lochner, personnel, présent, providentiel et doux; mais un principe impersonnel, irreprésentable, intangible, agissant mystérieusement dans l'infini. Chaque reste de personnalité s'évapore dans une atmosphère abstraite sans consistance, dans une idée divine dont la reproduction a fini par ne plus être possible qu'à la musique instrumentale de grand style, tandis que la peinture du XVIIIe siècle s'y refuse et passe à l'arrière-plan. *Ce sentiment de Dieu* est celui qui forme l'image cosmique de la science naturelle occidentale, notre nature, notre « expérience », par conséquent, nos théories et nos méthodes par opposition à celles de l'homme antique. La force mettant la masse en mouvement : c'est ce que Michel-Ange a peint au plafond de la chapelle sixtinienne; c'est ce qui a porté, depuis Il Gesù, les façades des cathédrales à l'expression violente qu'offrent Della Porta et Maderna, et depuis Heinrich Schütz, aux univers sonores transfigurés de la musique d'église au XVIIIe siècle; c'est ce qui remplit de devenir cosmique, dans les tragédies de Shakespeare, la scène s'élargissant à l'infini; et c'est enfin ce que Galilée et Newton ont emprisonné dans des formules et des concepts.

Le mot Dieu a une autre résonance sous les voûtes des cathédrales gothiques et dans les cours des couvents de Maulbronn et de Saint-Gall que dans les basiliques de Syrie et les temples de Rome républicaine. Dans l'atmosphère *sylvestre* des cathédrales, cette puissante élévation de la nef centrale au-dessus des nefs latérales en regard de la basilique au toit aplati; dans cette réduction des colonnes, que leur base et leur chapiteau semblaient jeter dans l'espace comme des objets individuels achevés, en piliers et faisceaux de piliers qui naissent du sol et dont les ramifications et les lignes se partagent et s'entrelacent à l'infini au-dessus du sommet, tandis que des vitraux gigantesques, qui ont absorbé les murs, une lumière incertaine s'infiltre à travers l'espace : il y a la réalisation architectonique d'une intuition cosmique, qui avait trouvé dans la *haute futaie* des plaines nordiques son symbole le plus ancien. Dans cette forêt vierge où les branches sont mystérieusement entrelacées et le feuillage perpétuellement agité murmure à l'oreille du spectateur, à une grande hauteur au-dessus du sol dont les cimes cherchent à s'isoler au moyen du tronc. On se rappellera les ornements romantiques et leur profond rapport avec la signification des forêts. La forêt immense, solitaire, crépusculaire, est toujours restée la nostalgie secrète de toutes les formes architecturales d'Occident. Aussi, dès que l'*énergie formelle* du style s'affaiblit, dans le gothique tardif tout autant que dans le dernier baroque, le langage abstrait des lignes dont on n'est plus le maître se résout-il à nouveau immédiatement en rinceaux naturalistes, vrilles, rameaux et feuilles.

Le cyprès et le pin ont une action corporelle, euclidienne; ils n'auraient jamais pu devenir les symboles de l'espace infini. Le

chêne, le hêtre et le tilleul, avec les échappées de lumière errante dans leurs espaces remplis d'ombre, ont une action incorporelle, illimitée, spirituelle. Le tronc d'un cyprès trouve dans la claire colonne de sa masse aciculaire la fin parfaite de sa tendance verticale; celui d'un chêne exerce comme un incessant effort inachevé pour dépasser la cime. Dans le frêne, la victoire des branches en ascension sur l'ensemble du feuillage semble précisément se réaliser. La vue du frêne a quelque chose de l'affranchissement, l'apparence d'une libre expansion dans l'espace, et c'est peut-être ce qui a fait choisir comme symbole le frêne cosmique par la mythologie du Nord. Le bruit de la forêt, dont aucun poète antique n'a jamais éprouvé le charme, qui dépasse toutes les possibilités du sentiment de la nature apollinien, pose la question mystérieuse de l'origine et de la fin, dissout l'instant dans l'éternité et entre ainsi en relation profonde avec le destin, le sentiment de l'histoire et de la durée, la direction mélancolique et soucieuse de l'âme faustienne vers un avenir infiniment lointain. C'est pourquoi l'orgue, dont le bourdonnement profond et clair remplit nos églises, dont le son a quelque chose d'illimité et d'incommensurable, par opposition au son clair et pâteux de la lyre et de la flûte antiques, est l'organe occidental du recueillement. Cathédrale et orgue forment une unité symbolique comme le temple et la statue. L'histoire de la construction des orgues, un des chapitres les plus profonds et les plus émouvants de l'histoire de notre musique, est une histoire de la nostalgie de la forêt, du langage de ce véritable temple pour l'adoration occidentale de Dieu. Depuis l'accent du vers chez Wolfram d'Eschenbach jusqu'à la musique de Tristan, cette nostalgie est restée invariablement féconde. L'effort de l'orchestre au XVIII[e] siècle tendait constamment à se rapprocher du son d'orgue. Le terme « planant », dépourvu de sens en face des choses antiques, a une égale importance dans la théorie de la musique, dans la peinture à l'huile, en architecture et dans la physique dynamique du baroque. Quand on se trouve dans une haute forêt d'arbres vigoureux et qu'on entend mugir le vent au-dessus de sa tête, on comprend aussitôt le sens de l'idée de force qui meut la masse.

Ainsi donc, du sentiment primaire de l'existence devenue réfléchie naît une représentation de plus en plus précise du divin qui entoure le monde extérieur. Le sujet connaissant reçoit l'impression d'un mouvement de la nature extérieure. Il sent autour de soi une *vie étrangère*, presque indescriptible, de puissances inconnues. Il ramène l'origine de ces effets à des *numina*, à l'« altérité » dans la mesure où elle possède également la vie. De son émotion sur ce *mouvement étranger* naissent la religion *et* la physique. Elles contiennent l'interprétation de la nature ou de l'image de l'ambiance, ici par l'âme, là par l'entendement. Les « puissances » sont à la fois le premier objet de l'adoration craintive ou amoureuse et de la recherche critique. Il s'agit d'arriver à une expérience religieuse *et* scientifique.

Considérons maintenant la manière dont la conscience des cultures particulières a condensé spirituellement ces *numina* ori-

ginels. Elle les pourvoit de mots chargés de sens, les *noms*, et les fixe — comprend, définit — de cette façon. Ils obéissent de la sorte à la puissance spirituelle de l'homme qui a leur nom en son pouvoir. Et nous avons déjà dit que toute la philosophie, toutes les sciences de la nature, tout ce qui a un rapport quelconque avec le « connaître », n'est, en son tréfonds, rien d'autre que ce mode infiniment subtil consistant à *appliquer la magie du nom de l'homme primitif à ce qui est « étranger »*. La prononciation du nom exact — en physique, du concept exact — est une conjuration. Ainsi les divinités et les concepts fondamentaux de la science apparaissent d'abord comme des noms, que l'on évoque et auxquels on rattache une représentation, dont le sens se précise de plus en plus. Du *numen* sort un *deus*, du concept une représentation. Quel charme libérateur la majorité des savants ne trouvent-ils pas dans la simple appellation de mots, tels que « chose en soi », « atome », « énergie », « centre de gravité », « cause », « évolution » ! Le même charme s'emparait des vieux paysans du Latium quand ils prononçaient les mots : *Ceres*, *Consus*, *Janus*, *Vesta*[1].

Pour l'intuition cosmique antique correspondant à l'expérience apollinienne de la profondeur et à sa symbolique, le corps individuel était l'être. En conséquence, on considérait que la *forme manifestée dans la lumière* était l'essentiel, le sens propre du mot « être ». Ce qui n'a pas de forme, qui n'est pas la forme, n'est rien du tout. En partant de ce sentiment fondamental, dont on ne saurait trop exagérer la puissance, l'esprit antique a créé, par antinomie à la forme, « l'altérité », l'informe, la matière, l'ἀρχή ou ὕλη, ce qui en soi n'a pas d'être et qui représente simplement, comme complément à l'être réel, une nécessité secondaire, complémentaire. On comprend comment a dû se former le monde des dieux antiques. Il est, à côté des hommes, celui d'une humanité supérieure; ses corps sont de formation plus complète, ont des possibilités très sublimes de forme corporelle présente — pour le reste, en ce qui concerne la matière, ils ne diffèrent pas des autres corps et sont donc soumis à la même nécessité cosmique et tragique.

Mais l'intuition cosmique faustienne a fait une expérience différente de la profondeur. Ici, ce qui apparaît comme l'essence de l'être vrai, c'est le pur espace en action. Il est *l'*être absolu. Aussi l'impression sensible, qu'on appelle, d'un terme caractéristique qui lui assigne son rang, le contenu spatial, agit-elle comme un fait de second ordre et apparaît-elle par rapport à l'acte de connaissance naturelle comme l'élément incertain, comme l'apparence et la résistance à vaincre par le philosophe ou le physicien qui veut découvrir le contenu propre de l'être. Jamais scepticisme occidental ne s'est tourné contre l'espace, mais toujours contre les seuls objets tangibles. L'espace est le concept *supérieur* — force n'est que sa traduction par un terme moins abstrait — et ce n'est que comme antinomie qu'apparaît ensuite la masse, ce qui est *dans*

1. Et il est permis d'affirmer que la foi robuste qu'associait Haeckel, par exemple, avec les noms d'atome, de matière, d'énergie, ne différait pas essentiellement du fétichisme des Néanderthaliens.

l'espace. Elle dépend de lui logiquement et physiquement. A l'hypothèse du mouvement des ondes lumineuses, qui a fait concevoir la lumière comme une forme d'énergie, succéda nécessairement celle d'une masse correspondante, l'éther lumineux. Une définition de la masse, avec toutes les qualités qu'on lui attribue, est la conséquence d'une définition de la force, non inversement — et d'ailleurs avec une nécessité symbolique. Tous les concepts antiques de substance, si différents soient-ils, idéalistes ou réalistes, désignent *ce qu'il faut former*, par conséquent une négation, qui doit dans chaque cas emprunter au concept fondamental de la forme ses déterminations plus précises. Tous les concepts occidentaux de substance désignent *ce qu'il faut mouvoir*, donc également une négation sans doute, mais d'une autre unité. *Forme et informe*, *force et non-force* — telles seront les traductions les plus claires de la polarité définitive sur laquelle se fondent l'impression cosmique des deux cultures et ses formes complètes. Ce que la philosophie comparée a rendu jusqu'ici par le mot inexact et confus de matière signifie, dans un cas le substrat de la forme, dans l'autre celui de la force. Il n'y a rien de plus différent. Ce qui parle ici est le sentiment de Dieu, un *sentiment de valeur*. La divinité antique est forme suprême, l'occidentale est force suprême. L'« altérité », c'est le non-divin auquel l'esprit ne peut pas reconnaître la dignité de l'être. Le non-divin est pour l'homme antique la substance sans forme, pour le faustien par conséquent la substance sans force.

8

C'est un préjugé de la science, lorsqu'elle affirme que les mythes et les représentations des dieux sont une création du primitif et que « les progrès de la culture » font perdre la puissance mythique de l'âme. C'est le contraire qui est vrai. Si la morphologie de l'histoire n'était pas restée jusqu'aujourd'hui un monde de problèmes à peine découverts, on aurait trouvé que la force créatrice mythique, prétendue d'expansion générale, est restreinte à des époques particulières, et on aurait fini par comprendre que cette capacité d'une âme à remplir son monde de formes, de traits et de symboles, *d'ailleurs d'un caractère unitaire*, n'appartient *précisément pas* à l'âge primitif, mais uniquement aux périodes de début des *grandes* cultures[1]. Chaque mythe de grand style naît au commencement d'une mentalité qui s'éveille. Il est son premier *acte* créateur. On ne le trouve que là et nulle part ailleurs, mais là aussi avec nécessité.

Je suppose que ce que des peuples anciens, comme les Égyptiens de l'époque thinite, les Juifs et les Perses d'avant Cyrus, les héros des palais mycéniens et les Germains des invasions, possédaient

1. Sur les périodes des cultures primitives et des cultures supérieures, voir t. II. [Ajoutons que Spengler prépare depuis longtemps un livre magistral sur la genèse et le développement de ces cultures primitives, et qu'il l'intitulera probablement *Les Précultures*. T.]

en fait de représentations religieuses n'était pas encore un mythe supérieur, c'est-à-dire sans doute une somme de traits épars et variant sans règle, de cultes liés à des noms, de récits fragmentaires, mais pas encore un *ordre* divin, pas un *organisme* mythique, pas une image cosmique achevée d'une physionomie unitaire. Je n'appelle pas non plus un art l'ornementique de cet âge. Il est bon d'ailleurs d'apporter la plus grande défiance à l'égard des symboles et des légendes qui circulent aujourd'hui ou depuis des siècles parmi des peuples apparemment primitifs, alors que depuis des millénaires aucun pays de la terre n'est resté absolument indemne de l'influence des hautes cultures étrangères.

Il y a donc autant de mondes formels du grand mythe qu'il y a de cultures, qu'il y a d'architectures anciennes. L'élément temporel qu'ils supposent, ce chaos de formes inachevées où se perd la recherche des mythologues modernes sans principe directeur, ne vient pas, dans cette hypothèse, en considération; il faut ajouter, d'autre part, des éléments que personne n'a encore soupçonnés. C'est à l'époque homérique (1100-800) et à l'époque correspondante de la chevalerie germanique (900-1200), c'est à ces époques *épiques*, ni plus tôt, ni plus tard, qu'est née la grande image cosmique d'une religion nouvelle. A ces époques correspondent dans l'Inde, l'époque védique et, en Égypte, l'époque des pyramides; on découvrira un jour que la mythologie égyptienne a mûri, en effet, en *profondeur* pendant les IIIe et IVe dynasties.

Ce n'est qu'ainsi qu'on comprendra l'immense abondance des créations religieuses intuitives remplissant les trois siècles du Saint Empire germanique. C'est *la mythologie faustienne* qui naît ici. On avait jusqu'aujourd'hui les yeux fermés sur l'étendue et l'unité de ce monde formel, parce que des préjugés religieux et savants poussaient à une étude fragmentaire soit des éléments catholiques, soit des éléments païens nordiques de cette mythologie. Mais il n'y a ici aucune différence. Le profond changement sémantique au sein des représentations chrétiennes est identique, comme acte créateur, à la synthèse des cultes païens du temps des invasions, en un tout. En font partie toutes les légendes populaires de l'Europe occidentale, qui ont reçu à cette époque leur forme symbolique, même si, par leur substance, elles sont nées à une date très antérieure ou se sont rattachées plus tard à des événements extérieurs nouveaux et enrichies de traits plus conscients. Au nombre de ces légendes, il faut citer les grandes sagas conservées dans les Eddas et une certaine quantité de motifs relatés dans les poèmes évangéliques des moines savants. Il faut y ajouter la légende héroïque allemande qui tourne autour des noms de Siegfried, de Gudrun, de Dietrich et de Wieland, avec le Nibelungenlied pour sommet, et à côté d'elle, la légende chevaleresque extraordinairement riche, tirée des vieux contes celtiques et achevée précisément à cette époque sur le sol de France : le roi Arthur et la Table ronde, le Saint-Graal, Tristan, Perceval et Roland. Et enfin, outre la paraphrase psychique non écrite, mais d'autant plus profonde, de tous les traits de l'histoire de la Passion, le trésor entier de la légende

pieuse catholique, dont la floraison remplit les xe et xie siècles. C'est à ce moment que naquirent les vies de Marie, les histoires de Saint Roch, Saint Sebaud, Saint Séverin, Saint François, Saint Bernard, Sainte Odile. La *legenda aurea* date de 1250; c'était l'apogée de l'époque courtoise et de la poésie islandaise des Scaldes. Aux grands dieux du Walhall du Nord correspondent les « 14 apotropéens » qui étaient conçus en même temps dans l'Allemagne du Sud comme un groupe mythique. A côté de la description de Ragnarök, le crépuscule des dieux, dans la Völuspa, se trouve une conception chrétienne dans le Muspilli de l'Allemagne du Sud. Ce grand mythe se développe comme la poésie héroïque aux *sommets* de l'humanité. Tous deux appartiennent aux deux ordres primaires : la noblesse et le clergé. Ils sont nés dans le château et à la cathédrale, non au village. Là-bas, chez le peuple, circule un simple monde légendaire, négligé pendant des siècles, désigné sous les noms de contes et de superstitions populaires, et pourtant inséparable du monde de la haute contemplation.

Rien n'est plus caractéristique de la signification dernière de ces créations religieuses que le fait d'une origine non germanique du Walhall; celui-ci était encore inconnu dans les tribus à l'époque des invasions et il ne se forma qu'à ce moment-là et d'un seul coup, par une nécessité très intérieure, dans la conscience des peuples nouvellement nés sur le sol d'Occident, « contemporain » de l'Olympe, par conséquent, qui nous est connu par l'épopée d'Homère et qui n'était pas non plus d'origine mycénienne. Et en effet, le Walhall n'a grandi que dans l'image cosmique des deux grands ordres et est né de la représentation de Hel; dans la croyance populaire, Hel resta le royaume des morts.

On n'a pas bien considéré jusqu'à ce jour la profonde unité intérieure de ce monde de légendes et de mythes faustiens et la symbolique parfaitement unitaire de son langage formel. Mais Siegfried, Baldur, Roland, le Hêliand sont les noms différents d'une seule et même forme. Walhall et les champs de la défunte Avalun, la table ronde du roi Arthur et le banquet des chevaliers errants, Marie, Frigga et Frau Holle ont la même signification. En regard de celle-ci, l'origine extérieure des motifs et des éléments matériels, auxquels la recherche mythologique consacre une surmesure de zèle, est un simple trait de la superficie historique sans signification plus profonde. L'origine d'un mythe ne prouve *rien pour sa signification.* Le *numen* même, forme primaire de l'intuition cosmique, est création pure, indépendante, inconsciente et intraduisible. Ce qu'un peuple reçoit d'un autre par la conversion ou l'imitation enthousiaste est un nom, un vêtement et un masque de son propre sentiment, jamais ce sentiment même. Les motifs mythiques des vieux-Celtes et des vieux-Germains doivent, tout autant que le trésor formel des croyances antiques transmises par des moines savants et celui de toutes les croyances christiano-orientales entièrement adoptées par l'Église d'Occident, être simplement considérés comme la matière dont l'âme faustienne de ces siècles fit sortir sa propre architecture mythique. Il est

tout à fait inutile de savoir, à ce stade d'une mentalité qui vient de s'éveiller, si ceux dont l'esprit et la bouche ont donné la vie à ce mythe, sont des scaldes, des missionnaires, des prêtres « individuels » ou bien « le peuple ». Peu importe aussi, pour l'indépendance intérieure de la mentalité qui vient de naître, que les représentations chrétiennes aient exercé sur sa création une influence décisive.

Nous avons chaque fois sous les yeux, dans la première période de la culture antique, arabe, occidentale, un mythe de style statique, magique, dynamique. On pourra examiner chaque détail de la forme : comment elle se fonde, là sur une attitude, ici sur une action, là sur un être, ici sur la volonté; comment l'antiquité donne la prépondérance au tangible corporel, au saturé sensible qui, justement pour cette raison, en ce qui concerne la forme d'adoration, a son centre de gravité dans un *culte* impressionnant les sens, tandis que dans le Nord, c'est l'espace, la force, qui règnent, et donc une religiosité avec une nuance *dogmatique* prépondérante. Ces premières créations de l'âme jeune font précisément ressortir la parenté qui existe entre les figures olympiques, la statue attique et le temple corporel dorique; puis entre la basilique à coupole surmontée d'un dôme, l'« esprit de Dieu « et l'arabesque; enfin entre Walhall et le mythe de Marie, la nef centrale en ascension et la musique instrumentale.

L'âme arabe avait constitué son mythe dans les siècles compris entre César et Constantin, cette masse fantastique de cultes, de visions et de légendes, à peine possibles, même aujourd'hui, à embrasser d'un coup d'œil : cultes syncrétistes comme ceux des Baal syriens, d'Isis et de Mithra, celui-ci totalement refondu sur le territoire syrien, évangiles, vies des apôtres, apocalypses en nombre étonnant, légendes chrétiennes, persanes, juives, néoplatoniciennes, manichéennes, angélologies des pères de l'Église et des gnostiques. Dans l'histoire de la Passion des Évangiles, *épopée proprement dite de la nation chrétienne*, entourée par l'histoire de l'enfant et les actes des apôtres, et dans la légende de Zarathoustra qui fut constituée en même temps, nous voyons les figures héroïques de la première épopée arabe, à côté d'Achille, Siegfried et Perceval. Les scènes de Gethsémané et du Golgotha font pendant aux images les plus sublimes de la légende hellénique et germanique. Ces visions magiques naquirent presque sans exception sous l'impression de l'antiquité mourante, dont elles n'empruntèrent jamais, conformément à la nature des choses, le contenu, mais d'autant plus fréquemment la forme. On n'exagérera jamais trop tout ce qu'il a fallu changer d'apollinien avant de donner au vieux mythe chrétien la forme solide qu'il avait prise au temps de saint Augustin.

9

Le polythéisme antique possédait donc un style, qui le distingue de toute autre forme d'intuition cosmique, si apparentée soit-elle extérieurement. Cette manière d'avoir des dieux, pas de divinité, n'a existé qu'une seule fois, précisément dans la seule culture ayant senti dans la statue de l'homme nu la quintessence de tout art. La nature telle que l'homme antique la savait et sentait autour de lui, somme d'objets corporels bien constitués, ne pouvait être divinisée d'aucune autre façon. Le Romain trouvait dans la prétention de Jahvé, à être seul reçu comme Dieu, un élément d'athéisme. Un Dieu *unique* n'était pas pour lui un Dieu. De là la forte antipathie de toute la conscience populaire gréco-romaine contre les philosophes panthéistes, et donc sans Dieu. Les Dieux sont des corps, des somata d'espèce parfaite, et c'est au soma qu'appartient la multiplicité dans l'usage linguistique des mathématiciens, physiciens, juristes et poètes antiques. Le concept du ζῷον πολιτικόν s'applique aussi aux dieux; rien de plus étranger pour eux que la solitude, l'existence solitaire pour soi. Le caractère de *proximité* constante se rattache d'autant plus à leur existence. Il est très significatif que ce soit précisément en Hellade que les dieux astronomiques, *numina* du lointain, font défaut. Helios n'avait de culte qu'à Rhodes qui était moitié oriental, et Séléné n'en avait pas du tout. Tous deux sont simplement, comme déjà dans la poésie courtoise d'Homère, des moyens d'expression artistiques, selon la terminologie romaine des éléments du *genus mythicum*, non du *genus civile*. La vieille religion romaine, où s'exprime avec une pureté particulière le sentiment cosmique antique, ne connaît ni soleil ni lune, ni vent ni nuage comme divinités. Le bruit et la solitude des forêts, la tempête et le mugissement des vagues qui dominent complètement le sentiment de la nature faustien, dès l'époque celtique et germanique, et donnent à ses créations mythiques leur caractère propre, laissent intact le sentiment de la nature antique. Pour celui-ci, seules se condensent en être les choses concrètes, le foyer et la porte, la forêt *individuelle* et le champ *individuel*, tel fleuve et telle montagne. On remarquera que tout ce qui a un lointain, tout ce qui a une action illimitée et incorporelle, et qui eût par conséquent introduit, dans la nature sentie, l'espace comme être divin, reste exclu du mythe, comme donc aussi les nuages et les horizons qui donnent les premiers un sens et une âme au paysage baroque, manquent totalement dans la fresque antique dépourvue d'arrière-plan. L'immense foule des dieux antiques — chaque arbre, chaque source, chaque maison, chaque partie de la maison même est un dieu — signifie que chaque objet tangible est un être subsistant *pour soi*, aucun n'est donc subordonné à l'autre fonctionnellement.

L'image apollinienne et l'image faustienne de la nature sont fondées partout sur les symboles opposés de l'objet individuel

et de l'espace *unique*. L'Olympe et les Enfers sont d'une rigoureuse précision sensible; le monde des nains, des elfes, des cobolds, du Walhall et du Niflheim — est perdu quelque part dans l'espace cosmique. Dans la vieille religion romaine, la Tellus mater n'est pas la « mère originelle », mais le champ concret lui-même. Faunus est la forêt, Volturnus le fleuve; la semence *s'appelle* Cérès, la récolte *s'appelle* Consus. *Sub Jove frigido* signifie chez Horace, Romain authentique : sous le ciel froid. Ici, on n'essaie même pas de donner une traduction figurée à la place de l'adoration, car cela équivaudrait à un redoublement du Dieu. Très tard encore, l'instinct romain, mais aussi l'instinct grec, se révolte contre les images des dieux; cela est démontré, outre par la plastique devenant de jour en jour plus profane, également par la croyance populaire et la philosophie *religieuse*. Dans la maison, Janus est la porte divinisée, Vesta le foyer divinisé; les deux fonctions de la maison sont devenues dans leur objet des êtres et des dieux. Des dieux fluviaux helléniques, tel Acheloos qui apparaît sous forme de taureau, sont désignés clairement comme étant le fleuve même, non comme habitant le fleuve. Les Pans et les Satyres sont les champs et les prés à midi, conçus et délimités comme êtres. Les dryades et les hamadryades *sont* des arbres. En maints endroits, on adore des arbres particuliers en soi, surtout quand ils poussent bien, sans leur donner de nom, en les ornant de rubans et d'offrandes. Au contraire, les chevaux, coquins, nains, sorcières, Valkyries et leurs consorts, ces armées d'âmes errantes de disparus, qui se déplacent pendant la nuit, n'ont rien de cette matérialité locale. Les naïades *sont* des sources. Mais les nixes et les mandragores, les elfes et les esprits des bois sont des âmes, qui sont simplement *retenues* dans les sources, arbres, maisons, et qui demandent à s'en libérer, à errer de nouveau en liberté. C'est tout à fait le contraire d'une sensation plastique de la nature. Les objets sont vécus ici simplement comme des espaces d'un autre ordre. Une nymphe, une source par conséquent, prend sans doute une forme humaine, quand elle veut rendre visite à un beau pâtre; mais une nixe est une princesse maudite, avec des nénuphars aux cheveux, qui sort à minuit des lacs où elle habite. L'empereur Barberousse repose au Kyffhäuser, Dame Vénus dans le Hörselberg. On dirait que l'univers faustien n'a rien de matériel, d'opaque. Dans les objets, on pressent des mondes différents; leur opacité, leur dureté sont apparence et — trait impossible à rencontrer dans le mythe antique qu'il aurait supprimé — des mortels privilégiés ont reçu le don de vision en profondeur à travers rochers et montagnes. Mais n'est-ce pas aussi l'opinion secrète de notre théorie de la physique ? Une hypothèse nouvelle n'est-elle pas toujours une sorte de source jaillissante ? Aucune autre culture ne connaît autant de contes sur des trésors gisant dans des mers et des montagnes, sur des royaumes, palais, jardins souterrains mystérieux habités par d'autres êtres. La substance du monde visible tout entier est niée par le sentiment de la nature faustien. Il n'y a plus rien de terrestre, seul l'espace est réel. Le conte dissout la matière naturelle, comme le style gothique

la masse pierreuse de ses cathédrales, qui plane comme un spectre dans une abondance de formes et de lignes dépourvues de toute pesanteur, ne connaissant plus de frontière.

Le polythéisme antique, orienté avec une intensité croissante vers l'individualisation somatique, se révèle peut-être avec le plus de clarté dans son attitude à l'égard des « dieux étrangers ». Pour l'homme antique, les dieux des Égyptiens, des Phéniciens, des Germains, dans la mesure où ils étaient susceptibles d'une représentation figurée, étaient également des dieux réels. L'expression : « ils n'existaient pas » n'avait aucun sens au sein de cette intuition cosmique. Le Grec les adore quand il entre en contact avec eux dans leur pays. Les dieux sont, comme une statue, une polis, un corps euclidien, liés à l'endroit. Ce sont des êtres de la proximité, non de l'espace en général. Plus Zeus et Apollon perdent de terrain, quand on séjourne à Babylone, par exemple, plus on a désormais à respecter *particulièrement* les dieux indigènes. Cette signification est celle des autels portant l'inscription : « Aux dieux inconnus » — signification que Paul interprète à la manière magico-monothéiste, si caractéristique de son incompréhension, dans les Actes des apôtres. Ce sont les dieux que le Grec ne connaît pas par leur nom, mais qui sont adorés par des étrangers dans les grands ports du Pirée ou de Corinthe, par exemple, et auxquels pour cette raison il octroie son respect. Ceci est révélé avec une netteté classique par le droit sacré des Romains et ses formules évocatoires rigoureusement conservées, par exemple celle de la *generalis invocatio*[1]. Comme l'univers est la somme des objets et que les dieux sont des objets, on reconnaît aussi comme tels tous les dieux avec lesquels le Romain n'est pas encore entré en relation pratiquement et historiquement. Ou il ne les connaît pas, ou ils sont les dieux de ses ennemis, mais ils *sont* dieux, parce que le contraire est impossible à se représenter. Tel est le sens de cette formule sacrée chez Tite-Live, VIII, 9, 6 : *Di quibus est potestas nostrorum hostiumque*. Le peuple romain avoue que le cercle de ses dieux n'est limité que momentanément et, par cette formule terminant sa prière, après avoir énuméré par leur nom ses dieux propres, il ne veut pas entrer dans le détail des droits des autres. Selon le droit sacré, la prise de possession du pays étranger fait passer à la ville de Rome la somme entière des devoirs religieux attachés à ce territoire et à ses divinités — c'est la conséquence logique du sentiment *additif* de Dieu chez l'homme antique. Que la reconnaissance de la divinité n'était pas synonyme de celle des formes de son culte, c'est ce que prouve le cas de la Magna Mater de Pessinus, qui fut adoptée à Rome lors de la seconde guerre punique conformément à une prophétie de la Sibylle, tandis que son culte absolument non antique — qui était exercé par des prêtres spéciaux émigrés avec elle de sa patrie — était placé sous la surveillance stricte de la police, et qu'on interdisait sous peine de punition, non seulement aux citoyens romains, mais même à leurs esclaves, l'entrée dans le sacerdoce afférent à

1. Wissowa : *Religion u. Kultur d. Römer*, 1912, p. 38.

cette divinité. Par l'adoption de la déesse, satisfaction était donnée au sentiment cosmique antique; par l'exercice personnel de son culte qui répugnait aux Romains, ce sentiment eût été blessé. En pareil cas, l'attitude du Sénat est décisive, tandis que le peuple trouvait du goût à ces cultes dans le mélange croissant avec les populations orientales et que les armées de l'époque impériale sont devenues même, par suite de leur composition, un des supports les plus importants du sentiment cosmique magique.

Ce point rend intelligible le culte des hommes divinisés considérés comme un élément *nécessaire* au sein de ce monde, des formes religieuses. Mais il faut avoir soin de distinguer nettement entre des phénomènes antiques et des phénomènes orientaux leur ressemblant du dehors. Le culte romain des empereurs, c'est-à-dire l'adoration du genius du prince vivant et celle de ses prédécesseurs décédés comme *divi*, a été jusqu'à ce jour mélangé avec l'adoration cérémonielle des chefs dans les royaumes d'Asie Mineure, surtout en Perse [1], et plus encore avec la divinisation tout à fait différente, plus tardive, des Khalifes, qui apparaît déjà chez Dioclétien et Constantin sous une forme achevée. En effet, il s'agit ici de choses tout à fait différentes. La fusion de ces formes symboliques des trois cultures a beau avoir atteint un haut degré en Orient, à Rome le type antique a été réalisé sans équivoque dans sa pureté. Déjà quelques Grecs, comme Sophocle et Lysandre, et surtout Alexandre, furent non seulement acclamés dieux par un certain nombre de flatteurs, mais encore éprouvés comme tels par le peuple dans un sens tout à fait précis. De la divinité d'un objet, d'un bois sacré, d'une source, enfin d'une statue représentant Dieu, à celle d'un homme de valeur, devenu d'abord héros, puis Dieu, il n'y a qu'un pas. On adorait dans l'un comme dans l'autre la forme achevée dans laquelle s'était réalisée la substance cosmique, qui est en soi le non-divin. Un degré préliminaire à cette divinisation a été le consul au jour de son triomphe. Il portait ici l'équipement de Jupiter capitolin et, à l'époque antérieure, il avait le visage et les bras teints en rouge, afin de relever la ressemblance avec la statue du Dieu en terre cuite, dont il incarnait en ce moment le *numen*.

10

Dans les premières générations de l'époque impériale, le polythéisme antique, sans rien changer dans beaucoup de cas à sa forme extérieure, cultuelle ou mythique, se résout en monothéisme magique. Une âme nouvelle était née qui vivait différemment les formes surannées. Les noms continuaient à subsister, mais ils couvraient d'autres *numina*.

Tous les cultes « bas-antiques », celui d'Isis et de Cybèle, de Mithra, du Soleil, de Sarapis, ne se rapportent plus à des êtres locaux plastiquement sentis. A la porte de l'Acropole, on adorait

1. En Égypte, le culte impérial n'a été introduit que sous Ptolémée Philadelphe. L'adoration des pharaons avait une signification tout autre.

jadis un Hermès Propylaios. A quelques pas de là se trouvait l'emplacement cultuel de Hermès, l'époux d'Aglauros, et c'est en cet endroit que fut érigé plus tard l'Erechthéion. Sur la pointe sud du Capitole, très près du sanctuaire de Jupiter Feretrius, où se trouvait au lieu de statue une pierre sacrée (silex), il y avait le sanctuaire de Jupiter Optimus Maximus, et il fallut à Auguste, lorsqu'il lui éleva le temple gigantesque, respecter scrupuleusement le lieu où demeurait le *numen* du premier. Mais dans la première période chrétienne, Jupiter Dolichenus et Sol invictus pouvaient être adorés partout où « deux ou trois étaient réunis en leur nom » et on sentait de plus en plus dans toutes ces divinités un numen unique, sauf que chaque adepte d'un culte particulier était convaincu qu'il le connaissait dans sa vraie forme. C'est ainsi qu'on parlait d'« Isis au million de noms ». Jusqu'alors les noms avaient désigné autant de dieux différents corporellement et localement, maintenant ils désignent le *titre* du seul Dieu que chacun entend.

Ce monothéisme magique se révèle dans toutes les créations religieuses venues d'Orient remplir l'imperium : l'Isis d'Alexandrie, le dieu Soleil, préféré d'Aurélien (Baal de Palmyre), le Mithra, protégé par Dioclétien, dont la forme persane avait été changée complètement en Syrie, le Baalath de Carthage, honoré par Septime Sévère (Tanith, *dea cœlestis*); tous ces dieux ne viennent plus, à la manière antique, grandir le nombre des dieux concrets, mais les absorbent, au contraire, d'une manière de plus en plus soustraite à la représentation figurée. Alchimie au lieu de statique. A quoi correspond la substitution, à l'image, de certains symboles, comme le taureau, l'agneau, le poisson, le triangle, la croix, qui passent au premier plan. « *In hoc signo vinces* » est un son qui n'est plus antique. Ici se prépare l'aversion pour l'art représentateur de la forme humaine et qui aboutira plus tard, dans l'Islam et à Byzance, à l'interdiction des images.

Jusqu'à Trajan, au moment où sur le sol grec le dernier souffle du sentiment cosmique apollinien avait depuis longtemps disparu, le culte d'État des Romains posséda la force de conserver la tendance euclidienne d'un *agrandissement* continu du monde des dieux. Les divinités des pays et des peuples conquis reçoivent à Rome un lieu de culte, un sacerdoce et un rituel reconnus, tandis qu'elles s'ajoutaient elles-mêmes, comme individualités exactement définies, aux dieux du passé. A partir de là, et malgré une honorable résistance ayant son siège dans un petit nombre de vieilles familles patriciennes[1], l'esprit magique vainc aussi en cet endroit; les figures des dieux disparaissent comme tels, comme corps, de la conscience pour faire place à un sentiment de Dieu transcendant, qui ne repose plus sur le témoignage immédiat des sens, et les usages, les fêtes, les légendes se compénètrent. Lorsqu'en 217, Caracalla leva la distinction de droit sacré entre les dieux romains et les dieux étrangers, distinction qui avait fait d'Isis la première

1. Wissowa : *Kult. u. Religion d. Römer*, p. 98.

divinité effective de Rome, embrassant tous les *numina* féminins antérieurs, et l'avait donc rendue l'ennemie la plus dangereuse du christianisme, s'attirant la haine mortelle des pères de l'Église, Rome était devenue un fragment de l'Orient, une province religieuse de la Syrie. Alors les Baals de Doliche, de Petra, de Palmyre, d'Emesa commencent à se fondre en monothéisme du Soleil qui fut plus tard vaincu, comme Dieu de l'Empire, par Constantin dans son représentant Licinius. Il ne s'agit plus d'antique ou de magique — le christianisme pouvait même apporter aux dieux helléniques une sorte de sympathie sans danger, — mais de savoir quelle est, de ces religions magiques, celle qui donnerait au monde de l'Imperium antique la forme religieuse. On trouve ce calcul très net de la sensation plastique dans les stades d'évolution du culte impérial, où l'empereur défunt est admis d'abord comme *divus* par décision sénatoriale dans le cercle des dieux de l'État — le premier fut Divus Julius en 42 avant Jésus-Christ — et reçoit un sacerdoce propre, si bien que son image n'est plus portée désormais en tête dans les fêtes de famille parmi les images des ancêtres; où ensuite, à partir de Marc-Aurèle, il n'y a plus création d'un nouveau sacerdoce pour le culte des empereurs divinisés et, bientôt après, plus de temple consacré nouveau, parce qu'un *templum divorum* général semble suffire au sentiment religieux; et où enfin l'expression « divus » se change en un *titre* des membres de la maison impériale. Cette issue caractérise la victoire du sentiment magique. On trouvera que l'accumulation de noms dans les inscriptions dédicatoires, comme Isis-Magna-Mater-Juno-Astarte-Bellona ou Mithras-Sol invictus-Helios, a déjà pris depuis longtemps la signification de titre d'une divinité seule existante[1].

II

L'athéisme a à peine semblé jusqu'ici au psychologue et au théologien un objet digne d'une étude scrupuleuse. Tout ce qu'on en a dit et écrit en général, soit dans le style du martyr franc-maçonnique ou du zélateur dévot, n'empêche pas qu'on n'a jamais rien entendu sur les *espèces* d'athéisme, l'analyse d'une forme *particulière précise* d'athéisme dans sa richesse et sa nécessité, dans sa puissante symbolique, dans sa limite temporelle.

« L' » athéisme — est-il la structure *a priori* d'une conscience

1. La signification symbolique du titre et sa relation au concept et à l'idée de personne ne peuvent être données ici. Il faut seulement remarquer que, de toutes les cultures, l'antique est la seule qui n'ait jamais connu un titre. Il aurait contredit sans doute le caractère rigoureusement somatique de ses dénominations. Outre les noms propres et les surnoms, elle ne posséda que les noms techniques de fonctions effectivement exercées. « Augustus » devient immédiatement un nom propre, César très tôt un nom de fonction. On peut suivre la marche envahissante du sentiment magique à la manière dont se transforment, chez les fonctionnaires bas-antiques, des tournures de politesse, comme *vir clarissimus*, en *titres* permanents qui peuvent être concédés ou retirés. C'est exactement ainsi que les noms de dieux étrangers et plus anciens sont devenus les titres de la divinité reconnue. « Sauveur » (Asklepios) et « Bon pasteur » (Orpheus) sont des titres du Christ. Mais à l'époque antique, les surnoms même des divinités romaines étaient devenus peu à peu des dieux indépendants.

cosmique ou une conviction indépendante de notre choix ? Y est-on prédisposé par la naissance ou par la conversion ? Le sentiment inconscient d'un cosmos sans Dieu mène-t-il aussi à savoir que « le grand Pan est mort » ? Y a-t-il des athées primitifs, par exemple à l'époque dorique ou gothique ? Y a-t-il quelqu'un qui se dise athée avec passion, mais à tort ? Et peut-il y avoir des civilisés qui ne le soient *pas*, du moins pas entièrement ?

Il est certain que l'essence de l'athéisme, comme le trahit déjà la formation de ce mot dans toutes les langues, c'est la négation; qu'athéisme signifie renonciation à une structure spirituelle, qui lui est donc antérieure, et non par exemple acte créateur d'une puissance plastique non brisée. Mais qu'est-ce qu'on nie par là ? De quelle manière ? Et par qui ?

Sans aucun doute, l'athéisme bien compris est l'expression nécessaire d'une mentalité achevée en soi, épuisée dans ses possibilités religieuses, vouée à l'anorganique. Il s'accorde parfaitement bien avec le besoin violent et mélancolique d'une religiosité authentique [1] — apparenté en cela à tout romantisme qui voudrait, lui aussi, faire revivre quelque chose d'irrévocablement perdu : la culture notamment — et il peut être très inconscient à son auteur, étant une forme de son affectivité qui n'intervient jamais dans les conventions de sa pensée, qui même contredit sa conviction. On le comprendra si l'on sait pourquoi le pieux Haydn appelait Beethoven un athée, après avoir entendu sa musique. L'athéisme fait partie de l'homme de la civilisation commençante, non encore de celui de l'« époque des lumières ». Il appartient à la grande ville, il appartient à « l'homme instruit » des grandes villes, qui s'approprie mécaniquement ce que ses ancêtres qui ont créé sa culture ont vécu organiquement. Du point de vue du sentiment de Dieu antique, Aristote est athée sans le savoir. Le stoïcisme hellénistico-romain l'est tout autant que le socialisme et le bouddhisme de la modernité ouest-européenne et indoue — souvent malgré le plus sincère usage du mot « Dieu ».

Mais si cette forme tardive, de l'*intuition cosmique* comme de l'*image cosmique*, aboutissant à la « seconde religiosité » signifie la négation du religieux en nous, elle a dans chaque civilisation une structure différente. Il n'y a pas de religiosité sans une révolte athéiste correspondante à elle *seulement*, dirigée contre elle *seulement*. On continue toujours à sentir, dans le monde qui s'étend autour de soi, soit un cosmos de corps bien ordonnés, soit une crypte cosmique, soit un espace infini agissant, mais on n'y ressent plus la *sainte causalité* et, quand on considère l'image de ce monde, on ne *connaît* qu'une causalité profane s'épuisant dans le mécanique, ou bien on souhaite et croit qu'il en est ainsi. Il y a un athéisme antique, arabe, occidental, qui diffèrent l'un de l'autre complètement par leur sens et leur contenu. Nietzsche a défini l'athéisme dynamique par cette formule : « Dieu est mort. » Un philosophe

1. Diagoras, condamné à mort à Athènes à cause de ses œuvres « athées », a laissé des dithyrambes profondément pieux. Lisez ensuite le Journal de Hebbel et ses lettres à Élise. Il « ne croyait pas en Dieu », mais il priait.

antique eût désigné l'athéisme statico-euclidien en disant : « Les dieux séjournant au lieu sacré sont morts. » La première définition veut dire qu'on enlève sa divinité à l'espace infini, la seconde qu'on enlève la leur aux objets innombrables. Or l'espace *mort* et les objets *morts* sont les « faits » du physicien. L'athée est incapable de sentir la différence entre l'image naturelle de la physique et celle de la religion. Un juste sentiment fait distinguer par l'usage linguistique la sagesse et l'intelligence comme étant l'état primitif et l'état tardif, l'état rural et l'état grand-citadin. L'intelligence a une résonance athée. Personne n'appellerait Héraclite ou maître Eckart des intelligents, mais Socrate et Rousseau furent intelligents, non « sages ». Ce mot a quelque chose de déraciné. Ce n'est que du point de vue du stoïcien ou du socialiste, types d'homme irréligieux, que le manque d'intelligence est méprisable.

La mentalité de chaque culture vivante est religieuse, a de la religion, soit qu'elle en ait conscience ou non. Sa religion, c'*est* le fait même de son existence en général, de son devenir, de son développement, de sa réalisation. Elle n'est pas libre d'être irréligieuse. Elle a seulement la possibilité de s'en amuser par la pensée, comme dans Florence médicéenne. Mais l'homme des villes mondiales est irréligieux. L'irréligion est son essence, elle marque son apparition historique. Il a beau vouloir être religieux sincère, par la sensation douloureuse d'un vide et d'une misère intérieurs, il ne le peut pas. Toute religiosité grand-citadine repose sur une illusion. Le degré de piété dont une époque est capable se révèle dans son rapport avec la tolérance. On tolère, soit parce que le langage formel d'une chose parle de la divinité, soit parce que soi-même on ne ressent plus *rien* de semblable.

Ce qu'on appelle aujourd'hui tolérance antique est ce qui désigne le contraire de l'athéisme. Un des éléments du concept de la religion antique est la *multiplicité* des *numina* et des cultes. Leur laisser à chacun sa valeur n'était pas de la tolérance, mais l'expression évidente de la piété antique. Au contraire, quiconque voulait ici des exceptions s'avérait par là précisément athée. Les Chrétiens et les Juifs passaient pour athées, et il fallait qu'ils le fussent pour quiconque dont l'image cosmique était une somme de corps individuels. Lorsqu'on cessa de penser de la sorte, à l'époque impériale, l'intuition de Dieu antique touchait aussi à sa fin. Mais bien entendu, on supposait le respect de la forme du culte local en général, des images des dieux, des mystères, des sacrifices, des rites, et ceux qui les raillaient ou profanaient apprenaient à connaître les bornes de la tolérance antique. Qu'on se rappelle le sacrilège de Hermacopide à Athènes et les procès en diffamation des mystères d'Eleusis, c'est-à-dire concernant l'imitation profanatrice de l'élément sensible. Mais pour l'âme faustienne, l'essentiel était le *dogme*, non le culte visible. C'est l'antithèse de l'espace et du corps, de la domination et de l'acceptation de l'apparence. Est athée pour nous la révolte contre une *doctrine*. C'est ici que commence le concept spatialo-spirituel de l'hérésie. Une religion faustienne ne pouvait par nature permettre aucune *liberté de conscience* — cela est contra-

dictoire avec sa dynamique pénétrant l'espace. En cela, la libre-pensée même ne fait pas exception. Au bûcher succéda la guillotine, à l'incinération des livres leur censure, à la puissance du sermon celle de la presse. Il n'y a chez nous aucune croyance sans tendance à l'inquisition sous une forme quelconque. En employant une métaphore *correspondante* de l'électro-dynamique, on dira : Le champ de force d'une conviction subordonne à sa tension tous les esprits qui s'y trouvent. Quiconque s'y refuse ne possède plus aucune forte conviction. Il est, cléricalement parlant, un athée. Mais athée signifiait dans l'antiquité un mépris du culte — ἀσέβεια au sens littéral — et la religion apollinienne ne souffrait ici aucune *liberté d'attitude*. Ainsi se trouve tracée dans les deux cas la limite entre la tolérance imposant le sentiment de Dieu et celle qui l'interdisait.

Voilà donc maintenant sur ce point une opposition entre la philosophie bas-antique — la théorie sophistico-stoïcienne, non l'état d'âme stoïque — et le sentiment religieux, et ici le peuple d'Athènes — de ce même Athènes bâtissant encore des autels aux « dieux inconnus » — avait l'implacabilité des inquisiteurs espagnols. On n'a qu'à passer en revue la série des penseurs antiques et des personnalités historiques offerts en sacrifice pour le maintien du culte sacré. Socrate et Diagoras furent exécutés pour l'inculpation d'asebeia; Anaxagore, Protagoras, Aristote, Alcibiade ne purent y échapper que par la fuite. Le nombre d'exécutions pour sacrilège cultuel se monte à des centaines rien qu'à Athènes et seulement pour la décade des guerres du Péloponèse. Après la condamnation de Protagoras, ses livres furent recherchés de maison en maison et brûlés. A Rome, les documents de cette sorte commencent avec l'incinération publique, ordonnée en 181 par le Sénat contre les « livres de Numa » pythagoriciens, et à partir de ce jour suivirent sans interruption des exclusions individuelles de philosophes et d'écoles entières, plus tard des exécutions et des incinérations solennelles de livres qui pouvaient être dangereux pour la religion. De ce nombre est le fait que, au temps de César seulement, les foyers du culte d'Isis furent détruits cinq fois par les consuls et que Tibère fit jeter dans le Tibre l'image de cette déesse. Le refus de sacrifier à l'image de l'empereur était puni par la loi. Dans tous les cas, il s'agit de l'« athéisme » tel qu'il résultait du sentiment de Dieu *antique* et tel qu'il se révélait comme mépris théorique ou pratique du culte visible. Celui qui ne peut pas discerner dans ces choses le sentiment occidental propre n'ira jamais au fond de l'image cosmique qui leur sert de fondement. Poètes et philosophes avaient le droit d'inventer des mythes et de transformer des figures de dieux, autant qu'ils le voulaient. L'interprétation dogmatique du donné sensible était à la disposition de chacun. On pouvait railler les *histoires* des dieux dans des satires et des comédies — même cette raillerie ne touchait pas leur existence euclidienne, — mais à l'*image* des dieux, au culte, à la figuration plastique de l'adoration des dieux, il n'était pas permis de toucher. On comprend mal les subtils esprits de la première époque impériale, si on les considère comme des tartuffes, lorsqu'ils se chargeaient de tous les devoirs des cultes d'État,

surtout du culte impérial profondément senti de tous côtés, sans prendre encore au sérieux aucun mythe d'une espèce quelconque. Inversement, il était loisible au poète et au penseur de la culture faustienne mûre de « ne pas aller à l'église », d'esquiver la confession, de manquer les processions, dans les milieux protestants, de vivre sans aucun rapport avec les rites cléricaux, mais non de porter atteinte aux détails dogmatiques. Cela était dangereux au sein de toutes les confessions et de toutes les sectes — y compris, je le répète expressément, la libre-pensée. L'exemple du Romain stoïque, qui observe pieusement les formes sacrées du culte sans croire à la mythologie, trouve son pendant dans l'homme faustien de l'époque des lumières, qui, comme Lessing et Gœthe, sans remplir les rites cléricaux, ne doute jamais des « vérités fondamentales de la foi ».

12

Si, du sentiment de la nature formalisé, nous passons au sentiment de la nature systématisé, nous serons en présence de Dieu ou des dieux, considérés comme l'origine des images par lesquelles l'esprit des cultures mûres s'efforce d'embrasser l'ambiance conceptuellement. Gœthe fit un jour cette remarque sur Riemer : « L'intelligence est aussi vieille que le monde, même l'enfance a de l'intelligence : mais elle ne s'applique pas en tout temps de la même manière et à des objets identiques. Les siècles antérieurs avaient leurs idées dans des visions de l'imagination; notre siècle les exprime en des concepts. *Les grandes conceptions de la vie s'étaient alors exprimées dans des figures, des dieux ; elles s'expriment aujourd'hui dans des concepts.* Là il y avait une plus grande force de production, aujourd'hui une plus grande force d'analyse ou un plus grand art de discrimination. » La vigoureuse religiosité de la mécanique de Newton [1] et la dynamique moderne aux formules presque entièrement athées sont de même nuance, position et négation de la même intuition primaire. Un système de physique porte nécessairement tous les traits de l'âme, au monde formel de laquelle il ressortit. A la dynamique et à la géométrie analytique ressortit le déisme baroque. Ses trois principes fondamentaux : Dieu, Liberté, Immortalité, s'appellent en langage mécanique : le principe de l'inertie (Galilée), le principe de l'action minimale (D'Alembert), le principe de la conservation de l'énergie (J. R. Mayer).

Ce que nous appelons aujourd'hui de manière très générale la physique est en effet un chef-d'œuvre du baroque. On ne sentira plus le paradoxe si, par allusion au style jésuite de l'architecture créé par Vignola, j'appelle style jésuite de la physique en particulier ce mode de représentation qui repose sur l'hypothèse des forces lointaines et des effets lointains complètement étrangers à la con-

1. Dans la célèbre conclusion de son « Optique » (1706), qui a fait sensation et qui a servi de point de départ à toute une série de problèmes théologiques, il donne pour limite au domaine des causes mécaniques la cause première divine, dont l'organe de perception devait être l'espace infini lui-même.

ception naïve antique : l'attraction et la répulsion des masses; le calcul infinitésimal, qui ne naquit qu'en Occident et juste à cette époque et qui ne pouvait naître que là, me semblent représenter de manière tout à fait analogue le style jésuite de la mathématique. Ce qui s'appelle « juste » au sein de ce style est une hypothèse de travail approfondissant la technique de l'expérimentation. Pour Loyola comme pour Newton, il s'agit non d'une simple description de la nature, mais d'une *méthode*.

Par sa forme intérieure, la physique occidentale est dogmatique, non cultuelle. Elle a pour contenu le *dogme de la force*, laquelle est identique à l'espace, à la distance, doctrine de l'action mécanique, non de l'attitude mécanique dans l'univers. Sa tendance est par conséquent la domination progressive de l'apparence. En partant d'une classification, très « antique » encore, en physique de l'œil (optique), physique de l'oreille (acoustique) et physique du toucher (chaleur), elle a supprimé peu à peu les impressions des sens et les a remplacées par des systèmes de rapports abstraits, de telle sorte que, par exemple, la chaleur rayonnante est aujourd'hui traitée dans le chapitre de l'optique, par suite des représentations des mouvements dynamiques de l'éther, et que l'optique n'a plus rien à faire avec la vue.

« La force » est une grandeur mythique qui n'a pas sa source dans l'expérience scientifique, mais dont elle prédétermine au contraire la structure. Ce n'est que dans la conception de la nature des hommes faustiens qu'on trouve, au lieu d'un aimant, un magnétisme dans le champ de force duquel est placé un morceau de fer; au lieu de corps lumineux, une énergie rayonnante; et en outre, des personnifications comme « l' » électricité, « la » température, « la » radioactivité [1].

Que cette force ou énergie est, en effet, un *numen* figé en concept et non point le résultat d'une expérience scientifique, la preuve en est dans le fait si souvent oublié, que le principe fondamental de la dynamique, la fameuse première proposition de la théorie mécanique de la chaleur, ne dit absolument rien sur la nature de l'énergie. Quand on dit que cette proposition fixe en elle-même la « conservation de l'énergie », on exprime proprement une erreur, mais qui est psychologiquement très caractéristique. La mesure expérimentale ne peut par nature fournir qu'une seule constatation : le *nombre*, que l'on a (à son tour, de manière très caractéristique) appelé *travail*. Mais le style dynamique de notre pensée exigeait que nous le concevions comme une *différence* d'énergie, bien que la quantité absolue d'énergie ne soit qu'une image et ne puisse jamais être donnée par un nombre déterminé. Il reste donc chaque fois, selon le terme consacré, une constante additive indéterminée,

1. D'abord l'usage linguistique, comme on l'a montré plus haut, a représenté par *ego habeo factum* au lieu de *feci*, la structure dynamique de notre pensée; et depuis nous n'avons cessé de marquer tous les événements par des tournures dynamiques, en disant par exemple que « l'industrie » s'ouvre des débouchés, que « le rationalisme » arrive à dominer. Aucune langue antique ne permet de rendre ces tournures. Aucun Grec n'aurait parlé de « stoïcisme » au lieu de stoïciens. Différence essentielle dans les images de la poésie antique et occidentale.

c'est-à-dire que l'on s'efforce de conserver l'image d'une énergie conçue par l'œil intérieur, bien que la pratique scientifique n'ait rien à faire avec cette conservation.

De cette origine du concept de force, il résulte qu'elle est aussi peu définissable que les mots primaires de Volonté et d'Espace, également absents dans les langues antiques. Il subsiste toujours un reste de sentiment et d'intuition qui fait de chaque définition personnelle *presque une confession religieuse de son auteur*. Chaque physicien du baroque a ici une expérience intérieure qu'il habille avec des mots. Songez à Gœthe qui ne pouvait ni ne voulait définir son concept d'une force cosmique, dont il affirmait être certain. Kant définissait la force l'apparition d'un être en soi : « La substance dans l'espace, le corps, ne nous est connue que par des forces. » Laplace appelait cette force une inconnue, dont nous ne connaissons que les effets; Newton avait songé à des forces lointaines immatérielles. Leibniz parlait de la *vis visa*, comme d'un quantum qui constitue l'unité de la monade en s'ajoutant à la matière. Descartes était aussi peu enclin que quelques philosophes du XVIIIe siècle (Lagrange) à séparer par principe le mouvement et son moteur. A côté de *potentia*, *impetus*, *vitus*, on trouve déjà à l'époque gothique des paraphrases avec *conatus* et *nisus*, où visiblement la force n'a pas été séparée de la cause qui la produisait. Il est très possible de distinguer des concepts catholiques, protestants et athéistes de la force. Le Juif Spinoza, qui appartenait donc psychiquement à la culture magique, était incapable de s'assimiler le concept faustien de la force en général. Ce concept manque dans son système. Et quel étonnant symbole de la puissance mystérieuse des mots primaires, lorsque M. Hertz, le seul Juif parmi les grands physiciens du passé récent, fut aussi le seul qui tenta de résoudre le dilemme de la mécanique par la *suppression* du concept de force.

Le dogme de la force est le thème *unique* de la physique faustienne. Tout ce qu'on y a ajouté, sous le nom de statique comme une partie de la science physique, à travers tous les systèmes et tous les siècles, est une fiction. Il en est de la « statique moderne » comme de l'« arithmétique » et de la « géométrie », littéralement doctrines de numération et d'arpentage, qui sont également, au sein de l'analyse moderne, si on prend les mots en général dans leur sens originel, des noms vides, des fragments littéraires du savoir antique, que la vénération pour tout ce qui est antique ne nous a pas permis jusqu'à ce jour d'écarter, ou même simplement de considérer comme des images d'apparence. Il n'y a pas de statique occidentale, c'est-à-dire que l'esprit occidental ignore un mode naturel d'explication des faits mécaniques se fondant sur les concepts de forme et de substance (en tout cas, d'espace et de masse), au lieu de ceux d'espace, temps, masse et force. On peut en donner la preuve pour chaque domaine particulier. Même la « température », qui rend cependant le mieux l'impression antique statique d'une grandeur passive, ne peut entrer dans ce système que si on la conçoit d'abord sous l'image d'une force : celle de la quantité calorique en tant que somme des mouvements très rapides, subtils, irréguliers des atomes d'un corps, sa

température en tant que force moyenne vivante de ces atomes.

La Renaissance tardive a cru réveiller la statique archimédienne, tout comme elle crut continuer la plastique hellénique. Dans les deux cas, elle n'a fait que préparer les formes d'expression définitives du baroque, et d'ailleurs selon l'esprit gothique. Mantegna appartient à la statique des motifs, de même que Signorelli dont on a trouvé plus tard le dessin et l'attitude raides et froids; avec Léonard, la dynamique commence, et Rubens est déjà un maximum de l'émotivité des corps qui s'enflent.

C'est encore au sens de la physique Renaissance qu'en 1629 le jésuite Nicolas Cabeo développe une théorie du magnétisme dans le style de la conception cosmique aristotélicienne, théorie qui, comme l'œuvre de Palladio sur l'architecture (1578), ne pouvait avoir de lendemain, non parce qu'elle serait « fausse », mais parce qu'elle contredisait le sentiment de la nature faustien, que les penseurs et les savants du XIVe siècle avaient libéré de la tutelle arabo-magique et qui avait besoin maintenant de formes propres pour l'expression de sa connaissance cosmique. Cabeo renonce aux concepts de force et de masse et se borne aux concepts classiques de matière et de forme, c'est-à-dire qu'il retourne, de l'esprit de l'architecture du Michel-Ange vieillissant et de Vignola, à celui de Michelozzo et de Raphaël et esquisse ainsi un système parfaitement achevé en soi, mais sans importance pour l'avenir. Le magnétisme comme état des corps particuliers, non comme force dans l'esprit illimité — cela ne pouvait satisfaire symboliquement l'œil intérieur de l'homme faustien. Nous avons besoin d'une théorie du lointain, non de la proximité. Un autre jésuite, Boscovich, a donc aussi le premier développé les principes mathématico-mécaniques de Newton en une vaste et réelle dynamique (1758).

Même Galilée était encore sous l'impression de fortes réminiscences du sentiment Renaissant, pour lequel l'antithèse de la force et de la masse, dont résulta dans le style architectonique, pictural et musical l'élément du *grand mouvement*, était étrangère et incommode. Il restreint encore la représentation de la force à des forces de contact (choc) et formule simplement une conservation de la quantité de mouvement. Par là, il s'en tient au simple fait d'être en mouvement, à l'exclusion de tout *pathos* spatial, et c'est Leibniz le premier qui, polémisant contre lui, développe l'idée de forces proprement dites, agissantes dans l'espace infini, *libres*, *ayant une direction* (force vivante, *activum thema*), idée qu'il traita ensuite complètement en connexion avec ses découvertes mathématiques. Au lieu de la conservation de la quantité de mouvement fut substituée la conservation des forces vivantes, ce qui correspond à la substitution du nombre-fonction au nombre-grandeur.

Le concept de la masse ne fut constitué clairement qu'un peu plus tard. Chez Galilée et Képler, il est remplacé par le volume, et ce n'est que chez Newton qu'il est *fonctionnellement* conçu avec précision : le monde comme fonction de Dieu. Il est contradictoire au sentiment de la Renaissance que la masse — définie aujourd'hui le rapport constant de la force et de l'accélération relativement à un

système de points matériels — ne soit pas proportionnelle au volume, comme les planètes en donnaient un exemple frappant.

Mais il fallait pourtant que Galilée cherchât les *causes* du mouvement. Cette question n'avait aucun sens dans une statique proprement dite, restreinte aux concepts de matière et de forme. Pour Archimède, le changement de lieu n'avait aucun intérêt à côté de la figure qui était la véritable nature de toute existence corporelle; qu'est-ce qui aurait donc agi sur les corps — du dehors — puisque l'espace « n'était pas » ? Les choses se meuvent, elles ne sont pas les fonctions d'un mouvement. Newton créa le premier, en complète indépendance du mode de sentir de la Renaissance, le concept des *forces lointaines*, de l'attraction et de la répulsion des masses à travers l'espace. La distance *était déjà pour lui une force*. Cette idée n'a plus rien de concret pour les sens et elle inspirait à Newton même quelque malaise. C'est elle qui l'avait saisi et non lui. C'est l'esprit baroque lui-même, tourné vers l'espace infini, qui a provoqué cette conception *contrepointique, absolument aplastique*, et d'ailleurs par une contradiction intérieure. Ces forces lointaines n'ont jamais pu être définies suffisamment. Personne n'a jamais compris ce qu'est proprement la force centrifuge. Est-ce la force de la terre tournant autour de son axe qui est la cause de ce mouvement, ou inversement ? Ou bien tous deux sont-ils identiques ? Une telle cause, pensée pour soi, est-elle une force ou un autre mouvement ? Comment la force et le mouvement se distinguent-ils ? Les changements dans le système planétaire doivent être les effets d'une force centrifuge. Mais il faudrait alors que les corps soient lancés de leur chemin, et comme ce n'est pas le cas, on admet encore une force centripète. Mais que signifient ces mots ? Précisément l'impossibilité d'apporter ici de l'ordre et de la clarté ont amené Heinrich Hertz à renoncer au concept de force en général et à bâtir son système de mécanique sur le principe du contact (choc), grâce à l'hypothèse extrêmement artificielle des copulations fixes entre les positions et les vitesses. Mais la difficulté n'est ainsi que voilée, non enrayée. Elle est de nature spécifiquement faustienne et a sa racine dans la nature très profonde de la dynamique. « Sommes-nous en droit de parler de forces qui ne naissent que par le mouvement ? » Non, certes. Mais pouvons-nous renoncer aux *concepts primaires innés* à l'esprit occidental, bien qu'ils soient indéfinissables ? Hertz lui-même n'a pas tenté une application pratique de son système.

Cet embarras *symbolique* de la mécanique moderne n'est nullement écarté par la théorie du potentiel fondée par Faraday — après avoir transporté dans l'électro-dynamique de l'éther le centre de gravité de la pensée physique qui se trouvait dans la dynamique de la matière. Le célèbre expérimentateur, qui était absolument visionnaire et, parmi tous les maîtres de la physique moderne le seul non-mathématicien, notait en 1846 : « Dans une partie quelconque de l'espace, soit-elle vide ou remplie de matière, selon la terminologie ordinaire, je ne perçois rien d'autre que des forces et des lignes dans lesquelles elles s'exercent. » Dans cette description,

la tendance à la direction qui, par son contenu, est mystérieusement organique, historique, caractéristique de l'expérience du sujet connaissant, ressort avec clarté; Faraday se rattache par là à la métaphysique de Newton, dont les forces lointaines indiquent un arrière-plan mythique que le pieux physicien se refusait expressément à critiquer. La seconde voie encore possible pour arriver à un concept univoque de la force — en partant du « monde », non de « Dieu », de l'objet, non du sujet de l'être naturel en mouvement — amena précisément alors à postuler le concept de *l'énergie*, qui, à la différence de la force, représente un quantum d'être dirigé, non la direction, et se rattache ainsi à Leibniz et à son idée de la force vivante avec sa quantité invariable; on voit qu'on a emprunté ici des traits essentiels du concept de la masse, de manière à prendre en considération même l'idée bizarre d'une structure atomique de l'énergie.

En attendant, cette nouvelle organisation des mots fondamentaux n'a pas changé le sentiment de l'existence d'une force cosmique et de son substrat, et l'impossibilité de résoudre le problème du mouvement n'a donc pas été écartée. Ce qui s'est passé sur la voie allant de Newton à Faraday — ou de Berkeley à Mill — c'est le remplacement du concept religieux de l'action par le concept irréligieux du travail. Dans l'image naturelle d'un Bruno, d'un Newton, d'un Gœthe, il y a quelque chose de divin qui se résout en actions; dans l'image cosmique du physicien moderne, *la nature fournit du travail.* Voilà ce que signifie la conception selon laquelle chaque « processus », au sens de la première proposition de la théorie mécanique de la chaleur, se mesure à la dépense d'énergie correspondant à un quantum de travail fourni sous forme d'énergie dissimulée.

La découverte décisive de J. R. Mayer coïncide pour cette raison avec la naissance de la théorie socialiste. Aussi les systèmes d'économie politique disposent-ils des mêmes concepts; depuis Adam Smith, le problème de la valeur est en relation avec le *quantum de travail;* par rapport à Quesnay et Turgot, le pas qui a été fait est celui d'une structure organique à une structure mécanique de l'image économique. Le « travail », qui est à la base de cette théorie, est entendu dans un sens purement dynamique, et l'on pourrait découvrir aux principes physiques de la conservation de l'énergie, de l'entropie, de l'action minimale les correspondants exacts de l'économie politique.

Si par conséquent l'on considérait les stades parcourus, depuis sa naissance dans le premier baroque, par le concept central de la force, d'ailleurs en très exacte parenté avec les mondes formels des grands arts et de la mathématique, on en trouverait trois : au XVIIe siècle (Galilée, Newton, Leibniz), il se manifesta avec un caractère figuré à côté de la grande peinture à l'huile éteinte vers 1680; au XVIIIe siècle, de la mécanique classique (Laplace, Lagrange) se développant à côté de la musique de Bach, il reçut le caractère abstrait du style fugué; au XIXe, où l'art va finir et l'intelligence civilisée régir le psychique en maîtresse, il apparaît dans la sphère

de l'analyse pure, et particulièrement dans la théorie des fonctions de plusieurs variants complexes, sans lesquels il n'est plus guère intelligible dans sa signification la plus moderne.

13

Mais alors — que nul ne se fasse d'illusion — la physique occidentale est arrivée très près de la limite de ses possibilités intérieures. Le sens dernier de son phénomène historique fut de changer en connaissance conceptuelle le sentiment de la nature faustien et en formes mécaniques d'une science exacte les formes d'une croyance antérieure. Il est à peine besoin de dire que la conquête progressive, si grande qu'elle soit, de résultats pratiques ou même simplement savants — tous deux appartiennent en soi à la superficie d'une science; seule l'histoire de sa symbolique et de son style appartient à la profondeur — n'a rien à faire avec la décomposition rapide de son noyau essentiel. Jusqu'à la fin du XIXe siècle tous les pas que fait cette science s'orientent vers une perfection intérieure, une pureté croissante, une intensité et une abondance de l'image dynamique de la nature; à partir de là, la théorie ayant atteint un suprême degré de clarté, les progrès commencent à avoir une action dissolvante. On ne le fait pas exprès, les hautes intelligences de la physique moderne n'en ont même pas conscience. Il y a là une inévitable nécessité historique. La physique antique s'était achevée intérieurement au même stade, vers 200 avant J.-C. L'analyse atteignit son but avec Gauss, Cauchy, Riemann, et elle ne fait plus aujourd'hui que combler les lacunes de son édifice.

C'est pourquoi, subitement, des doutes destructeurs s'élèvent sur des choses qui, hier encore, formaient la base indiscutée de la théorie physicienne, doute sur le sens du principe de l'énergie, sur le concept de masse, d'espace, du temps absolu, de loi naturelle causale en général. Ce ne sont plus ces doutes créateurs du premier baroque, qui mènent à un but de connaissance; ces doutes concernent la possibilité d'une science naturelle en général. Quel profond scepticisme, et dont les auteurs ne semblent avoir aucune conscience, ne réside-t-il pas dans le seul emploi rapidement croissant de méthodes calculatrices et statistiques, qui ne visent qu'à une probabilité des résultats et qui font complètement bon marché de l'exactitude absolue des lois naturelles, sur lesquelles on avait fondé jadis de si grands espoirs !

Nous approchons du jour où on renoncera définitivement à la possibilité d'une mécanique achevée en soi et sans contradiction. J'avais montré comment chaque physique doit échouer devant le problème du mouvement, où la personne vivante du sujet connaissant rentre méthodiquement dans le monde formel anorganique de l'objet connu. Mais toutes les hypothèses les plus récentes renferment cette difficulté sous la forme extrême que lui a donnée un travail intellectuel de trois siècles et qui ne permet plus aucune illusion. La théorie de la gravitation, vérité inébranlable depuis

Newton, a été reconnue comme une hypothèse vacillante, restreinte dans le temps. Le principe de la conservation de l'énergie n'a pas de sens quand on suppose l'énergie infinie dans un espace infini. L'hypothèse du principe ne se concilie avec aucune espèce de structure d'espace cosmique à trois dimensions, ni avec l'espace infini euclidien, ni — parmi les géométries non euclidiennes — avec l'espace sphérique et son volume illimité, mais fini. Sa validité est donc restreinte à un « système de corps achevé vers l'extérieur », limitation artificielle qui n'existe pas en réalité et qui ne peut pas exister. Mais l'intuition cosmique de l'homme faustien, d'où est sortie cette représentation fondamentale — *l'immortalité de l'âme cosmique repensée mécaniquement et extensivement*, — a voulu justement exprimer l'infini symbolique. Ainsi *sentait*-on, mais la connaissance ne pouvait en tirer un pur système. Un autre idéal de la dynamique moderne, imposant dans chaque mouvement la représentation de ce qui est mû, était l'éther lumineux. Mais chaque hypothèse imaginable sur la constitution de l'éther a été aussitôt réfutée par des contradictions internes. En particulier, Lord Kelvin a prouvé mathématiquement qu'il ne *peut* pas y avoir une structure irréfutable de ce représentant de la lumière. Comme les ondes lumineuses sont transversales, d'après l'interprétation des théories de Fresnel, il faudrait que l'éther soit un corps solide — avec des propriétés vraiment grotesques, — mais dans ce cas les lois de l'élasticité seraient valables pour lui, et les ondes lumineuses seraient, en conséquence, longitudinales. Les équations de Maxwell et de Hertz, dans la théorie de la lumière électromagnétique, qui sont en effet de purs nombres inconnus, de valeur indubitable, excluent toute explication par une mécanique quelconque de l'éther. On a donc défini l'éther, sous l'impression de conclusions tirées de la théorie de la relativité, comme le vide pur, ce qui ne signifie guère davantage que l'anéantissement de l'image primaire dynamique.

Depuis Newton, l'hypothèse d'une masse constante — pendant à la force constante — avait une valeur indiscutée. La théorie des quanta de Planck et les conclusions qui en sont tirées par Niels Bohr sur la structure subtile des atomes, conclusions devenues nécessaires par des vérifications expérimentales, ont ruiné cette hypothèse. Chaque système achevé possède, outre l'énergie cinétique, également l'énergie de la chaleur rayonnante, qui en est inséparable et donc impossible à représenter dans sa pureté par le concept de la masse. Car si l'on définit la masse par l'énergie vivante, elle ne sera plus constante, étant donné l'état thermo-dynamique. En attendant, on ne parvient pas à incorporer dans le cercle des hypothèses de la dynamique baroque classique le quantum d'énergie élémentaire et, en même temps que le principe de la constance de tous les ensembles causaux, le fondement du calcul infinitésimal de Newton et Leibniz est également menacé [1]. Mais dépassant de loin ces doutes, la théorie de la relativité, hypothèse de travail

1. M. Planck : *Die Entstehung u. bisherige Entwicklung der Quantentheorie*, 1920 pp. 17, 25.

d'un sans-gêne cynique, touche au cœur de la dynamique. Appuyé sur les essais de Michelson, selon lequel la vitesse de la lumière reste indépendante du mouvement du corps lumineux, préparée mathématiquement par Lorentz et Minkowski, elle renferme comme tendance propre la destruction du *concept du temps absolu.* Elle ne peut, malgré les illusions incertaines qu'on s'en fait aujourd'hui, être ni confirmée ni réfutée par des constatations astronomiques. En général, juste et faux ne sont pas des concepts propres à juger de telles hypothèses; il s'agit de savoir si, dans le chaos des représentations confuses et artificielles auquel ont donné lieu les innombrables hypothèses de la radioactivité et de la thermodynamique, on pourra l'*utiliser* ou non. Mais telle qu'elle est, *elle a supprimé la constance de toutes les grandeurs physiques dans la définition desquelles entre le facteur temps*, et la dynamique occidentale ne possède par opposition à la statique antique *que* des grandeurs de cette espèce. Les mesures de longueur absolues et les corps fixes n'existent plus. Et ainsi tombe aussi la possibilité de déterminations quantitatives absolues et, par conséquent, le concept classique de la masse en tant que rapport constant entre la force et la vitesse — après que le quantum d'action élémentaire, produit de l'énergie et du temps, venait d'être posé comme une constante nouvelle.

Si l'on songe que les représentations atomiques de Rutherford et Bohr[1] ne signifient pas autre chose, sinon que le résultat mathématique des observations s'affuble tout à coup d'une image qui, si l'on réfléchit à la rapidité avec laquelle on construit des châteaux, représente le monde planétaire à l'intérieur de l'atome, tandis qu'on préféra jusqu'à ce jour se représenter des essaims d'atomes, de cartes avec des séries entières d'hypothèses, de manière à couvrir chaque contradiction par une hypothèse nouvelle, vite échafaudée; si l'on pèse le peu de souci qu'on accorde au fait que ces foules d'images se contredisent entre elles et contredisent l'image rigoureuse de la dynamique baroque : on finira par se convaincre que le *grand style de la représentation est fini* et qu'il a fait place, comme dans l'architecture et l'art plastique, à une sorte *d'industrie de la fabrication des hypothèses*; seule la suprême maîtrise de la technique expérimentale correspondant à l'esprit du siècle est capable de voiler la décadence de la symbolique.

14

C'est au nombre de ces symboles décadents qu'il faut compter maintenant avant tout l'entropie, thème connu depuis la deuxième proposition de la thermo-dynamique. La première proposition, principe de la conservation de l'énergie, formule simplement la nature de la dynamique, pour ne pas dire la structure de l'esprit ouest-européen, auquel seul la nature apparaît avec nécessité sous

1. Elles ont souvent conduit à imaginer comme désormais démontrée l'existence réelle des atomes, ce qui est un retour étrange au matérialisme du XIXe siècle.

la forme d'une causalité contrepointique dynamique, par opposition à la causalité statique plastique d'Aristote. L'élément fondamental de l'image cosmique faustienne n'est pas l'*attitude*, mais l'*action*, mécaniquement parlant, le *processus*, et cette proposition fixe simplement le caractère mathématique de processus semblables sous forme de variantes et de constantes. Mais la deuxième proposition va plus loin et constate une *tendance unilatérale du devenir naturel* qui n'était en aucune manière conditionnée de prime abord par les fondements conceptuels de la dynamique.

L'entropie est représentée mathématiquement par une grandeur qui est déterminée par l'état momentané d'un système de corps fermé en soi et qui, dans tous les changements d'ordre physique ou chimique possibles en général, ne peut qu'augmenter sans jamais diminuer. Dans le cas le plus favorable, cette grandeur reste invariable. Comme la forme et la volonté, l'entropie est quelque chose de parfaitement clair et distinct intérieurement, pour quiconque est en général capable de pénétrer dans la nature de ce monde formel, mais que chacun formule différemment et, visiblement, de manière insuffisante. Là aussi l'esprit se montre inférieur au besoin d'expression de l'intuition cosmique.

Suivant que l'entropie augmente ou non, on a réparti la totalité des processus naturels en irréversibles et réversibles. Dans chaque processus de la première espèce, l'énergie libre se change en énergie dissimulée; pour que cette énergie morte redevienne vivante, il faut qu'en même temps, dans un second processus, un autre quantum d'énergie vivante soit dissimulé. L'exemple le plus connu est la combustion du charbon, c'est-à-dire la transformation de l'énergie vivante qu'il renferme en chaleur dissimulée par la forme gazeuse de l'acide carbonique, lorsque l'énergie latente de l'eau doit être transposée en tension de vapeur et ensuite en mouvement. Il en résulte que l'entropie augmente constamment dans tout le cosmique, de telle sorte que le système dynamique se rapproche toujours visiblement d'un état final de forme quelconque. Aux processus irréversibles appartiennent la transmission de la chaleur, la diffusion, le frottement, l'émission de lumière, les réactions chimiques; aux processus réversibles la gravitation, les vibrations électriques, les ondes sonores et électromagnétiques.

Ce qu'on n'a jamais senti jusqu'à ce jour et qui me fait voir dans le principe de l'entropie (1850) le commencement de l'anéantissement de cette œuvre maîtresse de l'intelligence ouest-européenne qu'est la physique de style dynamique, c'est l'opposition profonde entre la théorie et la réalité, qui est apportée expressément ici pour la première fois dans la théorie même. Après que la première proposition eut marqué l'image stricte d'un devenir naturel causal, la seconde fait apparaître par l'introduction de l'irréversibilité une tendance appartenant à la vie immédiate et foncièrement contradictoire à la nature du mécanique et du logique.

En poursuivant les conséquences de la doctrine de l'entropie, on arrivera à ce résultat que, premièrement, tous les processus *doivent* être théoriquement réversibles. C'est là une des conséquences

fondamentales de la dynamique et elle est imposée une fois de plus dans toute sa rigueur par la première proposition. Mais il en résulte aussi, deuxièmement, qu'en *réalité* tous les faits naturels *sont* irréversibles. Pas même sous les conditions artificielles de la méthode expérimentale, le processus le plus simple ne peut être réverti, c'est-à-dire qu'il est impossible de rétablir un état une fois dépassé. Rien de plus caractéristique pour la situation du système actuel que l'introduction de l'hypothèse du « désordre élémentaire » pour compenser la contradiction entre l'exigence spirituelle et l'expérience réelle : les « plus petites particules » des corps — une image, pas plus — exercent tout bonnement des processus réversibles; dans les objets réels, les plus petites particules se trouvent en désordre et se gênent mutuellement; par conséquent le processus naturel, vécu par le seul observateur irréversible, est lié, avec une probabilité moyenne, à une augmentation de l'entropie. La théorie devient ainsi un chapitre du calcul des probabilités, et au lieu de méthodes exactes, ce sont des statistiques qui entrent en action.

On n'a pas remarqué, semble-t-il, ce que cela signifie. La statistique ressortit, comme la chronologie, au domaine de l'organique, à la vie changeante en mouvement, au destin et au hasard, non au monde des lois et de la causalité atemporelle. On sait qu'elle sert avant tout à caractériser les développements politiques et économiques, donc historiques. Dans la mécanique de Galilée et de Newton, elle n'aurait pas trouvé de place. Ce qui est saisi et saisissable ici, subitement, par la statistique, avec probalité et non avec cette exactitude *a priori* réclamée à l'unanimité par tous les penseurs du baroque, c'est l'homme même, qui vit cette nature par la connaissance, qui se vit lui-même en elle. Ce que la *théorie* propose avec une nécessité intérieure, ces processus réversibles qui n'existent point dans la réalité, représente le fragment d'une forme strictement spirituelle, le reste de la grande tradition baroque, sœur du style contrepointique. Se réfugier dans la statistique, c'est prouver l'épuisement de la force ordonnatrice qui a été active dans cette tradition. Devenir et devenu, destin et causalité, éléments historiques et éléments naturels commencent à s'estomper. Les éléments formels de la vie : croissance, vieillissement, durée de la vie, direction, mort surgissent avec empressement.

Tel est sous cet aspect le sens de l'irréversibilité des processus cosmiques. Opposée au temps *t* du physicien, elle exprime le temps authentique, *historique*, vécu intérieurement, qui est identique avec le *destin*.

La physique baroque était de part en part une *systématique rigoureuse*, tant que des théories de ce genre n'avaient pas encore le droit de l'ébranler dans ses fondements, tant qu'on ne pouvait rien rencontrer dans son image qui fût l'expression du hasard et de la simple probabilité. Mais avec cette théorie, elle est devenue une *physionomique*. On poursuit le « cours du monde ». *L'idée de la fin du monde* apparaît sous le couvert de formules qui au fond de leur nature ne sont plus des formules. Il rentre quelque chose de gœthéen dans la physique et on mesurera tout le poids de ce fait si on sait ce que

signifiait en fin de compte la polémique passionnée de Gœthe contre Newton dans la théorie des couleurs. C'est la vision qui argumentait ici contre l'intellect, la vie contre la mort, la forme créatrice contre la loi ordonnatrice. Le monde formel critique de la *science naturelle* est sorti du *sentiment de la nature*, du sentiment de Dieu, par contradiction. Ici, à l'issue de la période tardive, il a atteint le sommet de la distance et retourne aux origines.

Et ainsi l'imagination active dans la dynamique évoque encore une fois les grands symboles de la passion historique de l'homme faustien, le souci éternel, le penchant aux horizons les plus lointains du passé et de l'avenir, la conception révisionniste de l'histoire et prévisionniste de l'État, les confessions et les examens de conscience, les clochers résonnant au loin par-dessus tous les peuples dont ils mesurent la vie. L'éthos du mot temps, tel que nous seuls le sentons et tel que l'exécute la musique instrumentale par opposition à la plastique statuaire, s'oriente vers un but. Il a été symbolisé dans toutes les images de la vie occidentale comme troisième royaume, comme ère nouvelle, comme rôle de l'humanité, comme fin d'une évolution. Et c'est le sens de l'entropie pour l'existence totale et le destin du monde faustien naturel.

Dès le concept mythique de la force, fondement de ce monde formel dogmatique tout entier, on trouve implicitement un sentiment de la direction, une relation avec le passé et l'avenir; plus nettement encore, dans les processus désignant les faits naturels. Il est donc permis de dire que l'entropie, comme forme spirituelle où se résume la somme infinie de tous les événements naturels en *unité historique et physionomique*, constitue dès le début la base insoupçonnée de toutes les conceptions de physicien et qu'il lui fallait un jour apparaître comme une « découverte » par voie d'induction scientifique et être ensuite « confirmée absolument » par les autres éléments théoriques du système. Plus la dynamique se rapproche du but par épuisement de ses possibilités intérieures, plus résolument surgiront les traits historiques de l'image, plus forte sera la nécessité organique du destin à côté de celle de la causalité, et à côté des facteurs de l'étendue pure — capacité et intensité — ceux de la direction. Cela a lieu par toute une série d'audacieuses hypothèses de structure identique qui ne sont imposées qu'en apparence par des constatations expérimentales, qui étaient toutes en réalité anticipées par l'intuition cosmique et la mythologie dès l'époque gothique.

De ce nombre est avant tout aussi l'hypothèse bizarre de la division de l'atome qui explique les phénomènes radioactifs — hypothèse des Uran-atomes, qui ont conservé leur nature intacte pendant des millions d'années en dépit des influences extérieures, qui explosent subitement et sans motif démontrable et répandent ainsi dans l'espace cosmique leurs plus petites particules avec une vitesse de milliers de kilomètres à la seconde. Ce *destin* n'atteint toujours que quelques-uns parmi la foule des atomes radioactifs, tandis que leurs voisins en restent parfaitement indemnes. Cette image aussi est de l'histoire, non la nature, et si l'emploi de la statistique s'avé-

rait nécessaire encore ici, on pourrait presque parler de la substitution du nombre chronologique au nombre mathématique[1].

Avec ces représentations, la force créatrice mythique de l'âme faustienne revient au point de départ. Au moment précis où, au début du gothique, furent construites les premières horloges, symboles d'une intuition cosmique historique, naquit le mythe de Ragnarök, la fin du monde, le crépuscule des dieux. Cette représentation, que nous avons dans la Völuspa et, sous une formule chrétienne, dans le Muspilli, a beau être née, comme tous les mythes qu'on attribue aux anciens Germains, à l'instigation de motifs antiques et surtout christiano-apocalyptiques, sous cette forme elle est l'expression et le symbole de l'âme faustienne et d'aucune autre. Le monde des dieux olympiens est ahistorique. Il ignore le devenir, l'époque, le but. Mais l'élan passionné du lointain est faustien. La force, la volonté, a un but, et là où il y a un but, il y a aussi pour l'œil du chercheur une fin. Ce que la perspective de la grande peinture à l'huile a rendu par le point de convergence, le parc baroque par le « point de vue », l'analyse mathématique par le membre restant des séries infinies, cette fin de la direction voulue est aussi ce qui ressort ici sous une forme conceptuelle. Le Faust de la deuxième partie de la tragédie est mort, parce qu'il a *atteint* son but. *La fin du monde comme achèvement d'une évolution intérieure nécessaire* — c'est le crépuscule des dieux; c'est ce que signifie donc la doctrine de l'entropie comme conception dernière, comme conception irréligieuse du mythe.

15

Il reste encore à esquisser la fin de la science occidentale en général, fin qu'on peut apercevoir avec sûreté, aujourd'hui que le chemin descend en pente douce.

Cette prévision de l'inévitable Destin est, elle aussi, une dot du coup d'œil historique que possède *seul* l'esprit faustien. L'antiquité aussi mourut, mais ne savait rien de sa mort. Elle crut à un être éternel. Elle a vécu ses derniers jours encore avec un bonheur sans réserve, chacun les vivant pour soi, comme un don des dieux. Mais nous, nous connaissons notre histoire. Il nous reste encore une dernière crise spirituelle imminente, qui surprendra le monde europo-américain tout entier. Son cours est raconté par l'hellénisme tardif. La tyrannie de l'intelligence, que nous n'éprouvons pas, parce que nous en représentons nous-mêmes le sommet, est dans chaque culture une période de temps entre l'homme et le vieillard, pas davantage. Son expression la plus claire est le culte des sciences exactes, de la dialectique, de la preuve, de l'expérience, de la causalité. L'ionique et le baroque montrent son ascension; il reste à savoir sous quelle forme il finira.

1. De la représentation d'une durée de la vie des éléments, on a tiré en effet le concept de « temps demi-valeur » de 3, 85 jours. (K. Fajans : *Radioaktivität*, 1919, p. 12.)

Je le dis d'avance : ce siècle d'alexandrinisme scientifico-critique, des grandes récoltes, des conceptions définitives, verra naître un nouvel élan d'intériorité, qui vaincra la volonté du triomphe de la science. La science exacte marche à sa propre ruine par le raffinement de ses méthodes et de ses positions de problèmes. On avait d'abord examiné les moyens de la science, au XVIIIe siècle, puis sa puissance, au XIXe; on entrevoit finalement son rôle historique. Mais du scepticisme, une voie mène à la « seconde religiosité », qui arrive non avant, mais après la culture. On renonce aux preuves, on veut croire, non disséquer. La recherche critique cesse d'être un idéal spirituel.

L'individu renonce en jetant les livres de côté; une *culture* renonce en cessant de se révéler aux hautes intelligences scientifiques. Mais la science n'existe que dans la pensée des grandes générations de savants, et les livres ne sont rien s'ils ne vivent et agissent dans des hommes qui en sont capables. Les résultats scientifiques sont de simples éléments d'une tradition spirituelle. La mort d'une science consiste en ce qu'elle n'est plus un événement pour personne. Mais après deux siècles d'orgies scientifiques — on en a assez. Ce n'est pas l'individu, c'est l'âme de la culture qui en a assez. Elle exprime cette satiété en choisissant parmi les chercheurs, qu'elle envoie dans le monde historique du jour, des hommes toujours plus petits, plus étroits, plus stériles. Le grand siècle de la science antique fut le troisième, après la mort d'Aristote. Quand vinrent les Romains, quand mourut Archimède, c'était déjà presque la fin. Notre grand siècle a été le XIXe. Des savants dans le style de Gauss, Humboldt, Helmholtz, n'étaient déjà plus aux environs de 1900; dans la physique comme dans la chimie, en biologie comme en mathématique, les grands maîtres sont morts et nous vivons aujourd'hui le decrescendo des brillants imitateurs, qui classent, collectionnent et achèvent, comme les Alexandrins de l'époque romaine. C'est le symptôme *général* de tout ce qui ne ressortit pas au côté phénoménal de la vie, à la politique, à la technique, à l'économique. Après Lysippe il n'est plus venu aucun grand artiste plastique, dont l'apparition eût été un destin; après les impressionistes aucun peintre, après Wagner aucun musicien. La période du césarisme n'a besoin ni d'art ni de philosophie. A Eratosthène et Archimède, qui furent de vrais créateurs, succèdent Posidonios et Pline qui sont des collectionneurs de bon goût, et enfin Ptolémée et Galen qui ne sont plus que des copistes. De même que la peinture à l'huile et la musique contrepointique ont épuisé leurs possibilités en un petit nombre de siècles d'une évolution organique, ainsi la dynamique dont le monde formel fleurit vers 1600 est une image qui est aujourd'hui en période de décomposition.

Mais auparavant, il se pose à l'esprit faustien éminemment historique un problème qu'il ne s'est encore jamais posé, qu'il n'a encore jamais pressenti. Il lui faudra écrire encore une *Morphologie des sciences exactes*, qui étudiera les rapports intérieurs de toutes les lois, de tous les concepts, de toutes les théories, en tant que formes, et leur signification comme telles dans le cours de la vie de la culture

faustienne. La physique théorique, la chimie, la mathématique, considérées comme un ensemble de symboles — c'est la domination définitive de l'aspect mécanique du cosmos par la vision intuitive, de nouveau religieuse, de l'univers. C'est le dernier chef-d'œuvre d'une physionomique absorbant aussi la systématique comme expression et symbole. Nous ne nous demanderons plus à l'avenir sur quelles lois universelles se fondent l'affinité chimique ou le diamagnétisme — dogmatique qui a occupé exclusivement le XIXe siècle —; nous serons même étonnés que des questions de ce genre aient pu dominer complètement un jour des intelligences d'un tel rang. Nous chercherons d'où viennent ces formes prédestinées de l'esprit faustien; pourquoi il a fallu qu'elles nous viennent à nous, hommes d'une culture particulière, à la différence de toute autre; quelle signification plus profonde renferme le fait que les nombres obtenus sont apparus précisément dans ce revêtement figuré. Et là nous soupçonnons aujourd'hui à peine tout ce qu'il y a de revêtement, d'image et d'expression dans les prétendues expériences et valeurs objectives.

Les sciences particulières, théorie de la connaissance, physique, chimie, mathématique, astronomie, se rapprochent l'une de l'autre avec une vitesse croissante. Nous marchons vers une identité complète des résultats, et donc vers une fusion des mondes formels qui, d'une part, représente un système de nombres de nature fonctionnelle basé sur quelques formules fondamentales; d'autre part, pour dénommer ces formules, apporte un petit groupe de théories qui peuvent et doivent être, à leur tour, reconnues comme un mythe *voilé de la première période et fondées sur quelques traits figurés*, mais de signification physionomique. On n'a pas noté cette convergence parce que, depuis Kant et même déjà depuis Leibniz, il n'y avait plus de savant capable de maîtriser la problématique de *toutes* les sciences exactes.

Il y a encore cent ans, la physique et la chimie étaient étrangères l'une à l'autre, aujourd'hui il n'est plus possible de les traiter séparément. Songez aux domaines de l'analyse spectrale, de la radioactivité et du rayonnement de la chaleur. Il y a cinquante ans, on pouvait encore se représenter l'essentiel de la chimie presque sans mathématique, aujourd'hui les éléments chimiques sont en train de se dissoudre en constantes mathématiques de complexes de rapports variables. Mais les éléments avaient été dans leur conceptibilité sensible la dernière grandeur antiquo-plastique qui se prétendait scientifique. La physiologie est en train de devenir un chapitre de la chimie organique et d'utiliser les moyens de calcul infinitésimal. Les parties de l'ancienne physique distinguées selon les organes des sens : acoustique, optique, chaleur, se sont évaporées et fondues en une dynamique de la matière et dynamique de l'éther, dont la ligne de démarcation n'est déjà plus possible à conserver. Aujourd'hui, les dernières considérations de la théorie de la connaissance s'unissent avec celles de l'analyse supérieure et de la psychologie théorique en un domaine très difficile à atteindre, celui par exemple auquel appartient ou devrait appartenir la théorie

de la relativité. La théorie de l'émanation des espèces de rayons radioactifs est représentée par un langage de signes qui n'offre plus rien de concret.

Au lieu d'une détermination concrète très serrée des qualités de ses éléments (valence, poids, affinité, réagibilité), la chimie est au contraire en train d'éliminer ces traits sensibles. Le fait de différencier les éléments selon leur « descendance » des combinaisons; le fait qu'ils représentent des complexes d'unités différentes, qui agissent sans doute expérimentalement (« réellement ») comme unité d'ordre supérieur et sont donc impossibles à séparer pratiquement, mais qui montrent des différences profondes quant à leur radioactivité; le fait que l'émanation de l'énergie rayonnante donne lieu à une déperdition qui autorise donc à parler d'une *durée de la vie* des éléments, ce qui est ouvertement contradictoire avec le concept originel d'élément et par conséquent avec l'esprit de la chimie moderne créée par Lavoisier — tout cela rapproche nos représentations de la doctrine de l'entropie, avec son antithèse scabreuse de la causalité et du destin, de la nature et de l'histoire, et marque la voie de notre science, d'une part, vers la découverte de l'identité entre ses constatations logiques et numériques et la structure de l'intelligence même, d'autre part, vers la connaissance que la théorie tout entière que revêtent ces nombres représente simplement l'expression symbolique de la vie faustienne.

A cet endroit enfin, on nommera, comme un des ferments les plus importants du monde formel tout entier, la théorie purement faustienne qui, en opposition très tranchée avec la mathématique antérieure, ne conçoit plus les grandeurs singulières, mais *l'ensemble* des grandeurs ayant une homogénéité morphologique quelconque, par exemple la totalité de tous les nombres carrés ou de toutes les équations différentielles d'un type déterminé, comme une unité nouvelle, comme un nouveau *nombre d'ordre supérieur*, et qui soumet cet ensemble à des réflexions d'un nouveau genre, tout à fait inconnues auparavant, concernant la puissance, l'ordre, l'équivalence, la dénombrabilité [1]. On dénomme les quantités finies (dénombrables, limitées) des « nombres cardinaux » quant à leur puissance, des « nombres ordinaux » quant à leur ordre, et on en pose les lois et les espèces de calcul. C'est ainsi qu'est en train de s'accomplir un dernier élargissement de la théorie des fonctions, qui avait incorporé peu à peu à son langage formel la mathématique entière, élargissement selon lequel elle procède des principes de la théorie des groupes en ce qui concerne le caractère des fonctions, et des principes de la théorie des quana, en ce qui concerne la valeur des variantes. La mathématique a pleinement conscience de ce fait, que les dernières considérations sur la nature des nombres se confondent ici avec celles de la logique pure, et l'on parle d'une algèbre de la logique.

1. La « quantité » est dénombrable dans les nombres rationnels, indénombrable dans les nombres réels. La quantité des nombres complexes est à deux dimensions; il en résulte le concept de la quantité à *n* dimensions, qui range aussi les problèmes géométriques dans la théorie des quanta.

L'axiomatique géométrique moderne est devenue complètement un chapitre de la théorie de la connaissance.

Le but non marqué de tous ces efforts, et que chaque physicien authentique en particulier ressent en lui comme un instinct, c'est la constitution d'une pure transcendance numérique, la domination complète et totale sur l'apparence et la substitution à celle-ci d'un langage figuré inintelligible et impossible au profane, mais auquel le symbole faustien de l'*espace infini* donne une nécessité intérieure. Le cours de la science naturelle d'Occident s'achève. Avec le profond scepticisme de ces dernières connaissances, l'esprit reprend contact avec les formes de la première religiosité gothique. L'ambiance anorganique, connue, disséquée, le monde comme nature, comme système, s'est approfondi en une pure sphère de nombres fonctionnels. Nous avions reconnu dans le nombre un des symboles les plus originels de chaque culture, et il en résulte donc que la recherche du nombre pur est le retour de l'être éveillé vers son propre mystère, la révélation de sa propre nécessité formelle. Arrivé au but, il découvre enfin l'énorme toile, devenue de plus en plus insensible, de plus en plus transparente, qui guipe toute la science naturelle : elle n'est rien d'autre que la structure intérieure de l'intelligence liée au langage et qui crut dominer l'apparence et en libérer « la vérité ». Mais là-dessous réapparaît l'originel et le tréfonds, le mythe, le devenir immédiat, la vie même. Moins la science naturelle croit être anthropomorphe, plus elle l'est. Elle écarte peu à peu les traits *particuliers* humains de l'image de la nature, pour tenir enfin dans les mains, comme étant la nature prétendue pure, l'humanité elle-même, pure et entière. De l'âme gothique, en couvrant de son ombre l'image cosmique religieuse, est sorti l'esprit citadin, l'*alter ego* de la connaissance naturelle irréligieuse. Aujourd'hui, au crépuscule de l'époque scientifique, au stade du scepticisme triomphant, les nuages se dégagent et le paysage du matin reparaît dans une clarté parfaite.

La dernière conséquence de la sagesse faustienne, bien qu'elle ne la tire que dans ses moments suprêmes, c'est l'absorption du savoir total dans un énorme système de parentés morphologiques. Dynamique et analyse sont, par leur signification, leur langage formel et leur substance, identiques à l'ornementique romane, aux cathédrales gothiques, au dogme chrétien germanique et à l'État dynastique. C'est une seule et même intuition cosmique qui parle en eux tous. Ils sont nés et ont vieilli avec l'âme faustienne. Ils représentent leur *culture*, comme drame historique dans le monde de la lumière et de l'espace. L'union des aspects scientifiques particuliers en un tout portera tous les caractères du grand art du contrepoint. *Une musique infinitésimale de l'espace cosmique illimité* — ce fut toujours la nostalgie profonde de cette âme, en opposition avec le cosmos plastico-euclidien. Elle est, si on la ramène à la formule d'une causalité dynamique impérative, comme nécessité logique de l'intelligence cosmique faustienne, et si on la développe en science naturelle dictatoriale, laborieuse, transformatrice de la terre, son *grand testament* écrit pour l'esprit des cultures futures — testament

contenant les formes de la plus violente transcendance et qui ne sera peut-être jamais descellé. Ainsi la science occidentale, fatiguée de ses efforts, retournera un jour dans sa patrie psychique.

Fin du premier tome

Reproduit et achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Maury S.A.
à Millau, le 14 mars 2000.
Dépôt légal : mars 2000.
1er dépôt légal : octobre 1948.
Numéro d'imprimeur : C00/23975 L.

ISBN 2-07-026047-X / Imprimé en France.

94923

Bibliothèque
des
IDÉES

Le déclin de l'Occident

Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle

II

Perspectives de l'histoire universelle

par

OSWALD SPENGLER

Traduit de l'allemand
par M. Tazerout

nrf
Éditions Gallimard

OSWALD SPENGLER

LE DÉCLIN DE L'OCCIDENT

ESQUISSE D'UNE MORPHOLOGIE DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE

II

PERSPECTIVES DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE

Traduit de l'allemand
par M. Tazerout



GALLIMARD

INTRODUCTION

J'ai dit dans ma préface au tome Ier de cette traduction : « *Nous croyons que le postulat de la non-continuité est la seule hypothèse viable pour une* connaissance scientifique *des phénomènes de l'histoire. Il n'y a rien qui rattache nécessairement l'homme occidental à l'homme antique, ni celui-ci à l'Égyptien, au Chinois, à l'Indou ou à l'Arabe authentiques, si ce n'est précisément le Destin dont nous ne pouvons avoir qu'une* connaissance symbolique, *c'est-à-dire limitée à ce symbole même, qui est une création de la culture et valable seulement pour elle, donc vrai dans ses limites, non au delà. Dès que le doute est général sur la vérité de ce symbole primaire exclusif, la* « *Culture* » *n'existe plus et passe à la* « *Civilisation* », *qui meurt à son tour comme tout le reste, sans aucune possibilité de* « *renaissance* ». *Car si cette* « *renaissance* » *était possible, elle serait universelle comme la civilisation elle-même, avec laquelle elle se confondrait. Or une* « *fusion* » *des peuples est une impossibilité* ».

Je maintiens aujourd'hui intégralement cette affirmation, parce que j'ai appris, depuis 1931, *que cette idée centrale de Spengler n'a point été comprise des critiques, allemands et étrangers. Ceux-ci lui reprochent une* « *arrogance prussienne* » *qu'il n'avait pas créée ; ceux-là* « *réfutent* » *sa formule en l'appliquant inconsciemment dans leurs faits et gestes, surtout depuis la réalisation du* « 3e *Reich* ». *Tant qu'on n'aura pas discuté d'abord le postulat fondamental de sa* « *Morphologie historique* », *on ne comprendra donc pas Spengler lui-même, et on ne comprendra rien non plus, par conséquent, dans les événements d'Allemagne qui se déroulent sous nos yeux. Il est parfaitement vain d'ergoter sur des mots ayant même sonorité, comme* « *Culture* » *et* « *Civilisation* » *ou* « *Reich* » *et* « *République* », *lorsqu'on a décidé par avance de leur donner ici la valeur absolue d'une éternité, là la valeur d'un symbole historique.*

Le problème qui se pose consiste à savoir s'il y a une « *culture occidentale* », *c'est-à-dire européenne, et si elle dure encore, ou si elle a déjà vécu. Si elle n'existe plus, la* « *Civilisation* » *au sens spenglérien trouve par là même sa confirmation éclatante, et, par conséquent,* « *le déclin de l'Occident* » *a réellement sonné, après le déclin de Rome, dont il est le parallèle* « *homologue* » *ou analogue. Car peu importe que ce déclin soit celui du capitalisme bourgeois, de l'État démocratique ou bancaire, de l'Église catholique ou protestante, de la pensée philosophique ou scientifique, etc... Pour Spengler,* il est la non-

continuité de l'histoire, *et rien que cela, c'est-à-dire un principe historique opposé au principe d'éternité.*

Dans le premier volume de notre traduction, Spengler a démontré la validité de ce principe, et son irréfutabilité par la pseudoscience historique résumée dans le schéma trop commode de l' « *Antiquité* », *du* « *Moyen âge* » *et des* « *Temps modernes* ». *Dans le volume que nous présentons aujourd'hui au lecteur, il en montrera la confirmation par des* « *perspectives historiques universelles* » *sur le* « *Paysage* », *sur la* « *Ville* », *sur le* « *Christianisme* », *sur l'* « *État* » *et enfin sur la* « *Vie économique* », *c'est-à-dire par l'analyse morphologique, et non point* « *phénoménologique* » *ou* « *intuitionniste* », *des cinq eléments culturaux dont le caractère d'*éternité métaphysique *n'est mis en doute par personne.*

Le « *paysage* » *spenglérien n'est ni le déterminisme géographique ni une théorie biologique ou sociologique du milieu. La paléontologie, dit-il, nous empêche d'admettre un globe terrestre indépendant du monde stellaire et sans rapport avec lui ; elle nous impose au contraire l'existence d'une* « *forme empreinte* », *dont la marche vers la perfection équivaut aux* « *périodes géologiques* » *beaucoup plus qu'au* « *progrès* » *des philosophes évolutionnistes. La Morphologie historique appelle ces périodes des* « époques » de la « culture primitive », *et ces progrès, des* « époques » des « cultures historiques ». *La naissance de toutes ces époques est, chaque fois, une révolution subite de la forme empreinte, qu'il faut seulement concevoir, dans un cas sous l'aspect du chaos, dans l'autre sous celui de l'organisme vivant, végétal ou animal, sans qu'aucune comparaison soit possible entre les deux. Il en résulte que les relations historiques entre les cultures sont elles-mêmes subordonnées à ces révolutions stellaires qui les conditionnent, au lieu d'être conditionnées par elles. C'est dans ces révolutions imprévisibles que consiste proprement le* « *paysage* », *considéré comme un lieu de naissance, comme l'origine* des *cultures, non de* la *culture. Ce paysage originel, ou* « *paysage de culture* », *est donc entièrement fortuit, il échappe à toute détermination objective de l'historien et du savant ; il est un* « Destin », *le Destin des cultures historiques, à admettre comme tel sans autre explication rationnelle.*

Mais précisément pour cette raison, le « *paysage* » *forme les cultures, il ne les développe pas. Ce développement des cultures a lieu surtout dans les Villes. Or l'étude critique de huit cultures a montré partout à Spengler une évolution parallèle, homologue et non analogue, commençant d'abord dans le château et le temple, autour desquels s'élèvent ensuite, par différenciations et extinctions successives, le bourg ou marché féodal, la petite ville* « *Renaissance* » *et finalement la capitale, ou la ville cosmopolite, qui est bientôt suivie uniformément par le village paysan antérieur à la culture, seul indestructible parce que non culturel, et seul aussi inaccessible à l'histoire des* « *époques* » *réellement constatées. Après la ruine de Thèbes, de Babylone ou de Rome, bientôt de Londres, Paris, Berlin et New York, la maison paysanne d'Égypte, de Mésopotamie, de l'* « *antiquité* », *ou de l'Occident reste et restera toujours ce qu'elle fut, ce qu'elle avait été partout : celle du* « *fellah* », *c'est-à-dire de l'homme absolu, qui n'est ni cultivé, ni civi-*

lisé, ni primitif. Homme, par conséquent, impossible à connaître par une théorie scientifique de l'histoire ou par une philosophie de l'histoire, auxquelles se réduit en dernière analyse toute la spéculation positiviste, idéaliste ou matérialiste du XIXe siècle, y compris les sociologies de Comte, de Spencer, de Hegel, de Durkheim et des marxistes. Ce côté métaphysique de la Morphologie a complètement échappé à la critique anti-spenglérienne qui en est visiblement gênée, et qui n'a pu lui opposer encore que ces pétitions de principe, dont j'ai déjà dit et redis encore qu'elles sont des « balivernes » et rien d'autre.

Mais si le paysan est « ahistorique », c'est-à-dire éternel, il n'en est pas de même des peuples, des races et des langues, qui relèvent essentiellement de l'histoire et des autres sciences relationnelles. La contribution qu'a apportée Spengler à l'étude scientifique des races a échappé pour la même raison au relativisme sociologique d'aujourd'hui qu'au scientisme psychologique du XIXe siècle. Subjuguée par la fausse antithèse d'Ampère entre les « sciences cosmologiques » et les « sciences noologiques », la spéculation évolutionniste n'a vu dans la « race » que matière à dissertations pour l'anthropologiste ou pour le philologue : ils définissent l'un et l'autre « le peuple » soit par les restes de son squelette exhumés des tombeaux, soit par les fragments de sa langue grammaticale arrachés aux poussières des bibliothèques. Mais le peuple racique, dit Spengler, s'exprime d'abord dans sa maison d'habitation et ses gestes musculaires, seulement ensuite dans l'art et la parole apportés par lui pour raffiner ces premiers modes d'expression. Avant de bâtir sa maison de culture, le « peuple » n'existe pas encore, parce qu'il se réduirait alors au « paysan ahistorique », nomade ou non ; après avoir achevé cette maison il n'existe déjà plus, parce qu'il est « civilisé », c'est-à-dire incapable de revenir en arrière sous peine de tomber dans le fellahisme éternel. La vie historique des peuples de race est donc restreinte à ce symbole architectural, en deçà et au delà duquel il n'y a que des « primitifs » ou des « fellahs », c'est-à-dire des paysans également éternels, ahistoriques, dépourvus de race et de tout caractère « populaire ».

On voit combien la conception spenglérienne des peuples est aux antipodes de celles du « peuple éternel », ce créateur prétendu des cultures, qui en est en réalité le symbole seulement. Le peuple, dit Spengler, est l'œuvre et non le créateur de la culture. Dans le « style » de cette culture, il s'appelle « nation » ; mais c'est la culture qui a un style, ce n'est pas la nation, ni le peuple. Peuples et nations n'ont qu'une histoire, qui est fonction de ce style et rigoureusement déterminée par lui. C'est ce qui rend impossible pour toute culture d'être aussi une seule nation, et pour celle-ci de consister dans une majorité seulement.

Pour illustrer la thèse de la non-continuité historique par un exemple type, Spengler choisit le Christianisme, auquel est consacré le chapitre III de notre traduction intitulé : « Problèmes de la culture arabe ». S'il est une idée banale aujourd'hui, c'est en effet la pérennité du christianisme, auquel on convertit chaque jour « les primitifs » à force de missions laïques ou ecclésiastiques ; cette pérennité est admise comme un dogme immuable par tous les historiens et philosophes occidentaux, pour servir de tremplin à leur nostalgie du progrès. Ils ne demandent

même pas si les angoisses cosmiques et les aspirations des hommes des autres cultures peuvent être autre chose que cet élan vers le progrès, et c'est dans ce sens qu'ils opposent leur « christianisme universel » au « paganisme » des autres, notamment des « primitifs ». Quand cette opposition n'a pas lieu dans ces termes religieux, la « libre pensée » cherche tout de même à ramener « le christianisme », par affiliations successives, à un prototype antérieur, à seule fin d'en mesurer la progression à l'infini. Car c'est cette progression, ou « le progrès » tout court, qui doit *être le christianisme, sans quoi il ne serait plus rien, ou il serait une calamité.*

Spengler montre justement que cette conception progressiste ne dépasse pas l'époque des Croisades en Terre sainte ; elle était inconnue des époques antérieures, y compris la période « préculturale » carolingienne et mérovingienne. Elle ne peut donc remonter aux invasions germaniques où il n'y avait pas *de Chrétiens, ni à la civilisation de Byzance qui n'avait déjà* plus *que des fellahs chrétiens. En effet, le christianisme est né sous la chevalerie arabe des Parthes, entièrement opposée aux progrès des Romains, comme Jésus à Pilate. Comme le communisme de la nation russe, longtemps défiguré par des tsars étrangers, la même* « pseudomorphose » *a pesé aussi sur le christianisme réel des nations perse, chaldéenne et juive, qui eurent toute leur Diaspora. Jésus, enfant de la Diaspora, a prêché une doctrine « cryptologique » qui n'est pas de ce monde ; aussi dès que Paul, et plus tard Mahomet, la répandirent dans le monde historique, pour lequel elle n'est pas faite, elle devient une doctrine* sur Jésus, *c'est-à-dire « la parole » évangélique ou coranique, qui témoigne de sa propre mort comme le chant du cygne.*

Il en résulte que le christianisme n'a duré qu'autant que dura la culture arabe, *dont il était l'enfant « magique » ou « cryptologique ». La Morphologie historique ne connaît pas d'autre christianisme, et n'en peut connaître par voie scientifique. C'est justement ce qui la rend apte, et seule apte, à résoudre le problème politique de la Civilisation occidentale : celui de l'État et de l'Économie nationale.*

Ceux qui liront les dernières pages du présent volume y dégageront d'eux-mêmes les caractères du national-socialisme allemand actuel, dans son double rapport avec les idéologies sœurs, celles du fascisme mussolinien et de la social-démocratie. Rappelons seulement qu'il n'y a rien, dans le mouvement hitlérien, qui ne s'inspire de près ou de loin de cette politique de Spengler ; mais aussi que l'idéal du Führer, *ou « dirigeant » national-socialiste, est irréductible à celui du* duce, *ou « dictateur » fasciste, et qu'il n'est pas, non plus, moins « avancé » que le* gouvernant *ou « directeur » socialiste.*

Nantes, le 15 Mai 1933.

TAZEROUT.

I

ORIGINE ET PAYSAGE

I. — Le Cosmos et le Microcosme

I [1]

Voyez le soir, au soleil couchant, comme les fleurs se ferment l'une après l'autre. Un sentiment d'angoisse et d'inquiétude énigmatique vous empoigne, au spectacle de cet être aveugle, fantastique, enchaîné au sol. La forêt muette, les prairies silencieuses, un buisson, un arbuste, sont inertes. Ils sont les jouets du vent. Le petit moucheron qui danse encore à la lumière du crépuscule, qui se dirige où il veut, lui seul est libre.

Une plante n'est rien par elle-même. Elle forme une partie du paysage où le hasard l'a forcée de prendre racine. Le crépuscule, la fraîcheur, la clôture des corolles qui en résulte chez toutes les fleurs... ne sont, dans la nature, ni cause ni effet, ni accident ni acte, mais un fait naturel unique qui s'accomplit à côté, avec et dans la plante. L'individu-plante n'est pas libre d'attendre, de vouloir ou de choisir par soi.

Mais un animal peut choisir. Il n'est pas lié à l'enchaînement du reste de la nature. Cet essaim de moucherons qui dansent encore sur la route, cet oiseau solitaire qui vole dans la nuit, ce renard qui épie un nid en rampant... sont de *petits mondes en soi au sein d'un monde plus grand*. Cet infusoire dans la goutte d'eau, où il mène une existence invisible à l'œil nu, existence d'une seconde, dont le théâtre est un coin minuscule de cette gouttelette... est *libre et indépendant en face de l'univers entier*. Mais ce chêne gigantesque, où cette gouttelette est suspendue à une seule feuille, ne l'est pas.

Liberté et enchaînement : tel est le caractère fondamental, le dernier et le plus profond, de toute distinction entre l'être du végétal et l'être de l'animal. Mais le végetal seul est *tout entier* ce qu'il est. Dans la nature de l'animal, il y a un dualisme. Une plante n'est

1. Les suggestions qui suivent sont empruntées à un livre de métaphysique que j'espère publier sous peu. [Jusqu'à ce jour, ce livre n'a pas encore paru, T.]

que plante, un animal est plante et quelque chose en sus. Ce troupeau qui se serre en tremblant devant le danger, cet enfant qui étreint sa mère en pleurant, ce croyant désespéré qui voudrait s'enfoncer dans le sein de son dieu : tous veulent retourner de l'être libre à l'être enchaîné, végétal, d'où ils sont sortis aux fins d'individuation.

L'analyse microscopique d'une plante à fleurs nous montre, dans la graine, d'abord deux protophylles qui, plus tard, formeront et protégeront contre la lumière, vers laquelle elle sera tournée, la jeune plante et ses organes de circulation et de reproduction; ensuite le drageon, sorte de troisième protophylle, qui indique l'incoercible destin de cette plante à devenir à son tour partie d'un paysage. Chez les animaux supérieurs, dès les premiers instants de leur individuation, nous assistons, d'une part, à la formation, par l'œuf fécondé, d'un protophylle externe enveloppant le moyen et l'interne qui sont la base des organes ultérieurs de circulation et de reproduction, donc de l'élément végétal dans le corps animal; d'autre part, au détachement de ce protophylle du corps maternel et, par conséquent, *du monde extérieur tout entier*. Le protophylle externe est le symbole propre de l'être animal. Il distingue les deux espèces vivantes manifestées au cours de l'histoire géologique.

Nous avons deux jolis termes archaïques pour caractériser ces deux êtres : nous appelons la plante *un cosmos*, l'animal *en outre, un microcosme relatif à un macrocosme*. C'est en se dégageant de l'univers, de manière à pouvoir déterminer sa situation par rapport à lui, qu'un être vivant est devenu microcosme. Les astres mêmes sont enchaînés dans leur cours aux grands mouvements de rotation, mais ces petits univers se meuvent en liberté par rapport à un autre plus grand et ils ont pleinement conscience d'être entourés par lui. C'est ainsi que, pour notre œil, l'idée représentée par la lumière dans l'espace acquit pour la première fois le sens d'un *corps*. Nous éprouvons une certaine appréhension à attribuer aussi à la plante un corps proprement dit.

Tout cosmos porte la marque de la périodicité : il a un *tact*. Tout microcosme porte, au contraire, la marque de polarité qui s'exprime essentiellement dans le mot « contre »; il a une *tension*. Nous parlons couramment d'attention soutenue, de pensée tendue; mais tous les états conscients en général sont essentiellement des tensions : sens et objets, moi et toi, cause et effet, chose et attribut, tous sont tendus et étendus, et partout où se manifeste ce qu'on nomme, avec une savante ostentation, de la détente, on notera aussitôt, chez le microcosme vivant, une certaine lassitude et finalement le sommeil. Un homme qui sommeille, libéré de toute tension, n'est plus désormais qu'un être végétatif.

Mais le tact cosmique est tout ce qui se peut paraphraser dans les termes de direction, temps, rythme, destin, nostalgie, depuis les piaffements d'un attelage de chevaux pur sang et la marche cadencée d'une armée triomphante, jusqu'à l'intelligence réciproque et muette de deux amants, à la finesse sentie dans une société de gens distingués, ou à l'œil expert du psychologue, que j'ai déjà nommé ailleurs tact physionomique.

Ce tact des circulations cosmiques vit et agit aussi dans chaque microcosme libre de ses mouvements dans l'espace, il dissout parfois toutes ces tensions individuelles dans une harmonie *unique* qui est sentie de chacun. Quiconque a jamais suivi des yeux le vol d'un oiseau dans les airs et noté le rythme, toujours le même, de ses montées, de ses descentes, de ses détours et de sa disparition à l'horizon lointain, aura senti dans tous ces mouvements la sûreté de l'instinct végétal, du « il », du « nous », qui se passe de toute transition intellectuelle entre moi et toi. Tel est le sens des querelles d'amour ou guerrières entre hommes ou animaux; ainsi se cimente, sous le feu de l'ennemi, l'unité d'un régiment d'assaut; ainsi évolue tout à coup, devant un danger imminent, la foule incohérente qui se transforme en corps compact, pense et agit sur-le-champ, à l'aveuglette, d'une manière énigmatique, quitte à se dissoudre l'instant d'après. Ici plus de frontières microcosmiques. On tempête, on menace, on s'impatiente, on court, on vole, on fléchit, on se modère. Les membres s'entrelacent, le pied fait un bond, un cri *unique* résonne de la bouche de tous, un Destin *unique* règne sur tous. D'une somme de mondes minuscules est sortie subitement une unité parfaite.

La perception d'un tact cosmique s'appelle *sentiment*, celle de tensions microcosmiques *sensation*. Le terme ambigu de sensibilité a obscurci cette claire discrimination entre l'aspect général de la vie végétale et l'aspect particulier de la vie animale. On établirait entre les deux un rapport plus profond en appelant l'une la vie des sexes, l'autre la vie des sens. La première porte le caractère de périodicité, de tact, jusque dans sa parfaite harmonie avec les grandes révolutions stellaires : rapports de la femme et de la lune, de la vie en général et de la nuit, du printemps ou des chaleurs. La seconde est faite de tensions : tension de la lumière sur l'objet éclairé, de la connaissance sur l'objet connu, de la douleur sur l'arme qui l'a causée. Chez les hommes supérieurs, chacune des deux vies a stigmatisé des organes spéciaux, dont le langage est d'autant plus clair que la forme en est parfaite. Nous possédons *pour l'être cosmique deux organes de circulation* : l'appareil sanguin et l'organe sexuel; *pour la mobilité microcosmique deux organes de distinction* : les sens et les nerfs. Il faut admettre qu'à l'origine, *le corps entier* était à la fois organe de circulation et organe du toucher.

Le sang est pour nous le symbole du vivant. Il circule de la génération à la mort, en passant du corps de la mère dans celui de l'enfant, dans la veille comme dans le sommeil, sans fin et sans solution de continuité. Le sang des ancêtres coule à travers la chaîne des générations, reliées ainsi dans un vaste rapport de destin, de tact, de temps. A l'origine, la liaison ne se faisait qu'au moyen de partages incessamment renouvelés de ces circulations, jusqu'au jour où apparut enfin un organe spécial de génération sexuelle, qui fit d'un moment *unique* le symbole de la durée. Quant au mode de conception et de génération, à l'immanente poussée végétative qui oblige à croître et multiplier par delà soi-même, cette éternelle circulation, ainsi qu'à l'action attractive, stimulante, inhibitrice,

voire dissolvante, de cette impulsion grandiose *unique* qui traverse les âmes les plus éloignées : c'est une de ces énigmes insondables où toutes les religions à mystères et toutes les grandes poésies cherchent à s'initier et dont Gœthe a touché le côté tragique dans sa « Nostalgie bienheureuse » et ses « Affinités électives », où la mort de l'enfant est motivée par sa naissance extrasanguine et donc, pour ainsi dire, entachée de péché cosmique.

Pour le microcosme, en tant qu'être libre de ses mouvements par rapport au macrocosme, il faut ajouter l'organe de distinction, le « sens », à l'origine sens tactile exclusivement. Aujourd'hui, malgré notre stade supérieur d'évolution, nous disons encore, d'une manière tout à fait générale, *tâter*, tâter avec l'œil, l'ouïe, l'entendement, pour exprimer le plus commodément possible l'émotion d'un être et, partant, la nécessité pour lui de constater sans cesse ses rapports avec l'ambiance. Mais constater signifie préciser *l'endroit*. Aussi bien tous les sens, si éduqués soient-ils, si éloignés de leur origine, sont proprement des *sens locatifs*, il n'en existe point d'autre. Toute espèce de sensation distingue entre ce qui est soi et ce qui est étranger. Or, pour constater la position de l'étranger par rapport à soi, le chien se sert de l'odorat, comme le chevreuil de l'ouïe et l'aigle de la vue. Couleur, clarté, son, odeur et en général toute espèce de sensation possible, signifient distance, lointain, étendue.

Comme la circulation cosmique du sang, l'activité discursive du sens est aussi, à l'origine, une activité unique : tout sens qui agit est aussi un sens qui comprend; chercher et trouver reviennent au même dans des conditions aussi élémentaires, soit, précisément, à ce que nous désignons par le terme très compréhensif de : tâter. Plus tard seulement, pour satisfaire aux exigences supérieures de l'éducation des sens, la sensation cesse de se confondre avec l'intelligence de cette sensation, et l'entendement l'emporte peu à peu sur la simple sensation, à mesure que l'opposition devient de plus en plus claire. Mais dans le protophylle externe, l'organe *critique* est distinct de l'organe du sens (qui se divise très tôt, à son tour, en organes spéciaux très tranchés), comme l'organe sexuel est distinct du circulatoire; il est certain que notre conception de l'entendement dérive de la sensation, puisque leur activité à tous deux chez l'homme est également discursive; à preuve les mots comme lucide, subtil, sagace, fureteur, vue des réalités, sans parler des termes de logique, comme principe et conclusion, qui ont tous leur origine dans le monde visuel.

Voyez comme le chien, inattentif, dresse tout à coup l'oreille, puis flaire; son entendement s'ajoute simplement à la sensation. Mais un chien est capable aussi de réflexion; alors son entendement, agissant presque seul, joue avec des sensations ternes. La vieille langue a très nettement exprimé ces nuances en distinguant, à chaque degré, une activité d'espèce particulière à laquelle elle donnait un nom propre : entendre, écouter et guetter; sentir, flairer et fureter; voir, regarder et épier; autant de groupes où le contenu intellectuel l'emporte graduellement sur le contenu sensible.

Mais un sens supérieur a fini par s'imposer aux autres. Un inconnu cosmique, qui restera toujours impénétrable à notre volonté de comprendre, s'est créé dans notre corps un organe charnel, l'œil : avec l'œil et par lui, la lumière apparaît comme pôle opposé. Notre raisonnement discursif a beau continuer à spéculer sur la lumière, s'en faire une image d'ondes et de rayons intellectuels, rien n'empêchera désormais le *champ visuel de la lumière* d'embrasser et de réduire le champ de la vie réelle. A ce miracle est subordonné tout ce qui existe d'humain. Les horizons lointains, clairs et colorés, n'existent que dans le rayon de la lumière visuelle; lui seul connaît le jour et la nuit, les objets transparents et les objets opaques de l'immense espace lumineux, le lointain infini des étoiles planant au-dessus de la terre, l'horizon lumineux de chaque vie individuelle qui s'étend au delà des corps ambiants. Dans ce monde lumineux que la science entière ne peut interpréter que par des représentations visuelles, médiates, internes,... « théoriques »; sur cette petite étoile terrestre où marchent des foules d'hommes qui voient, il est arrivé que la vie entière dépend ou du flot de lumière méridionale traversant les cultures d'Égypte et du Mexique, ou de la lumière blafarde passant par les pays du Nord. C'est pour l'œil que l'homme recherche la grâce dans ses édifices, substituant ainsi, à la sensation tactile corporelle de la tectonique, des œuvres qui tirent leur origine de la lumière. Religion, art, science sont nés pour la lumière, et toutes leurs différences se réduisent à savoir si ces activités s'adressent à l'œil charnel ou à « l'œil de l'esprit. »

Ainsi apparaît dans toute sa clarté une antithèse qu'on a coutume d'obscurcir par le terme ambigu de conscience : je veux dire *l'être tout court et l'être éveillé*. L'être a du tact, une direction, l'être éveillé est tension et étendue. Dans l'être règne un destin, l'être éveillé distingue la cause et l'effet. Quand le premier interroge, il demande : Quand ? Pourquoi ? Le second pose les questions : Où ? Comment ?

Une plante mène une vie d'être, non d'être éveillé. Dans le sommeil, tous les êtres deviennent plante : leur tension sur le monde ambiant est éteinte, le tact de la vie continue. Une plante ne connaît de rapports que ceux qui se traduisent par quand ? et pourquoi ? La poussée des premières tiges vertes qui sortent de terre en hiver, le gonflement des bourgeons, toute la vigueur de la floraison, de la senteur, de l'éclat, de la maturité : tout cela est désir d'accomplir un destin et aspiration nostalgique vers l'éternel Quand ?

Pour un être végétal, la question Où ? ne peut avoir aucun sens. Elle est posée par l'homme qui s'éveille et qui réfléchit chaque jour sur son entourage. Car seule l'impulsion de l'être se perpétue à travers toutes les générations. L'être éveillé, le microcosme, est chaque fois au commencement de sa vie; c'est ce qui distingue la naissance de la génération. Celle-ci est un gage de la durée, l'autre en est un commencement. Aussi une plante ne naît-elle pas, elle est engendrée. Elle existe sans qu'aucun réveil, aucun premier jour, n'étende autour d'elle un univers sensible.

2

Nous voici donc en face de l'homme. Rien qui trouble désormais, dans son être éveillé sensible, la pure domination de l'œil. Bruits nocturnes, vent, respiration des animaux, parfum des plantes, toutes ses sensations se réduisent à une *question d'origine et de direction du monde lumineux*. Nous n'avons aucune idée du monde olfactif où le chien, premier compagnon de l'homme, range encore ses sensations visuelles. Nous ne savons rien du monde des papillons, dans les yeux de cristal desquels ne se dessine aucune image; nous ne savons rien de l'ambiance des animaux sensibles sans yeux. *Seul l'espace visuel nous est resté !* Et les fragments des autres mondes sensibles, sons, odeurs, chaleur, froid, y ont pris place comme « *qualités* » et « *effets* » *d'objets lumineux*. La chaleur vient du feu que nous avons *vu*, nous *voyons* la rose qui embaume l'espace lumineux, et nous parlons du son d'un violon. En ce qui concerne nos rapports avec les astres, nous nous contentons aussi de les *regarder*; ils rayonnent au-dessus de nos têtes et continuent leur marche visible. Les bêtes, et même les hommes primitifs, ont sans doute de ces astres des sensations claires d'un tout autre ordre, dont une partie nous est connue subsidiairement grâce aux observations scientifiques, mais dont l'autre est inaccessible pour nous.

Cette réduction de notre faculté sensible est en même temps approfondissement considérable. L'être éveillé humain n'est plus simple tension entre le corps et le monde ambiant. Il est devenu la vie resserrée *dans* les limites d'un champ lumineux. Le corps se meut *dans* l'espace vu. Vivre en profondeur, c'est s'infiltrer violemment *d'un centre lumineux dans des lointains visibles* que nous appelons moi. « Moi » est un concept d'optique. La vie du moi sera désormais la vie sous le soleil, tandis que la nuit est apparentée à la mort. D'où un nouveau sentiment d'angoisse qui englobe tous les autres : *la phobie de l'invisible*, qu'on entend, qu'on sent, qu'on devine, ou qu'on voit dans ses effets sans l'apercevoir lui-même. Les animaux connaissent d'autres formes d'angoisse tout à fait énigmatiques pour nous; car la peur même du silence, que le naïf et l'enfant veulent dissiper ou interrompre en faisant du bruit ou en parlant très fort, est en train de disparaître chez l'homme plus avancé. Mais la phobie de l'invisible est la marque spécifique de toute religiosité chez l'homme. Les divinités sont des réalités lumineuses pressenties, représentées, contemplées. « Dieu invisible » est le dernier mot de la transcendance humaine. L'au-delà est situé à la frontière du monde lumineux; la Rédemption libère l'homme de la magie de la lumière et de ses effets réels.

Là consistent, pour nous autres hommes, l'ineffable magie de la musique et sa vraie vertu rédemptrice; elle est l'art unique qui dispose de moyens extraoptiques, la lumière étant pour nous, depuis longtemps, synonyme du monde en général. La musique est seule capable de nous extérioriser, pour ainsi dire, en brisant le charme

d'airain de cette tyrannie de la lumière et en nous insufflant la douce illusion d'un contact réel avec les derniers mystères de l'âme, illusion que fonde, chez l'homme éveillé, la constante tyrannie d'un sens unique qui lui interdit de construire un monde auditif avec ses impressions de l'ouïe, mais subordonne toujours celles-ci au monde visuel. C'est pourquoi notre pensée humaine est une pensée optique; enlevez nos concepts de la vision, et toute notre logique deviendra une optique imaginaire.

Ce rétrécissement, qui est par là-même approfondissement, et qui réduit toutes les sensations à l'optique, a remplacé les innombrables espèces de relations interanimales, que nous résumons dans le mot langage, par un langage articulé unique servant de pont d'entente, *à travers l'espace lumineux*, entre des interlocuteurs face à face ou des interloqués qui répondent à une vision intérieure. Les autres modes de parler ayant conservé des fragments sont apparus depuis longtemps sous forme de mime, gestes, accents, dans le langage articulé. La différence entre le langage phonétique en général de la bête et le langage articulé purement humain est que les mots et expressions de ce dernier constituent un monde de représentations intérieures optiques, dues à l'influence dominante de la vue. Chaque sémanthème a une valeur optique, même dans les mots comme mélodie, goût, froid ou dans des expressions entièrement abstraites.

Déjà chez les animaux supérieurs, l'habitude de se comprendre l'un l'autre au moyen d'un langage sensible a développé une distinction nette entre la *simple* sensation et la sensation *intellectuelle*. Si nous appelons ces deux espèces d'activité du microcosme, *impression des sens* et *jugement des sens*, jugement de l'odorat, du goût, de l'oreille, par exemple, les fourmis, les abeilles, les oiseaux de proie, les chevaux, les chiens, suffiront déjà très souvent à faire pencher nettement la balance du côté des jugements, chez l'être éveillé. Mais c'est seulement sous l'influence du langage articulé de l'être éveillé actif que naît l'*opposition* flagrante entre la sensation et l'intelligence, tension absolument inconcevable chez l'animal et qui ne peut, même chez les hommes à l'origine, être admise qu'à titre de virtualité rarement réalisée. C'est le développement du langage articulé qui a créé cet élément tout à fait décisif : *l'intelligence affranchie de la sensation.*

A la sensation intellectuelle formant un tout complet se substitue, de plus en plus fréquente, une intelligence de la signification des impressions sensibles encore guère considérées. Finalement, cés impressions disparaissent, supplantées par les significations senties de sons articulés coutumiers. Nom d'un objet visuel à l'origine, le mot devient insensiblement signe d'un objet de pensée, d'un « concept ». A part les néologismes tout à fait récents, nous sommes loin d'avoir une idée précise du sens de ces noms; jamais nous n'employons deux fois un mot avec la même signification, jamais personne ne comprend un mot exactement comme son voisin. Tout de même, il reste possible de se comprendre les uns les autres, grâce à l'usage de la langue et à la conception de la vie que les hommes

acquièrent par elle; dans cette conception des hommes parlant une même langue, l'homme et la langue vivent et agissent, de telle manière que de simples sons articulés suffisent à éveiller des représentations apparentées. C'est donc bien une intelligence, tirée, *abs-traite* de la vue par des sons articulés, qui, malgré sa rareté originelle chez les hommes, sous cette forme indépendante, trace une ligne de démarcation très nette entre l'espèce générale et animale et l'espèce additionnelle et purement humaine de l'être éveillé. C'est d'une manière tout à fait identique que, à un stade précédent, l'être éveillé en général a tracé une ligne frontière entre l'espèce générale et végétale et l'espèce particulière et purement animale de l'être.

L'intelligence tirée de la sensation s'appelle pensée. La pensée a introduit à jamais un schisme dans l'être éveillé humain. Dès le début, elle a estimé l'entendement et la sensibilité comme deux forces spirituelles : supérieure et inférieure. Elle a créé l'opposition fatale entre le monde visuel lumineux, dénommé monde apparent et illusion d'optique, et un monde littéralement représentatif, où vivotent des concepts impossibles à dépouiller de leur léger accent optique. Celui-ci est désormais pour l'homme, aussi longtemps qu'il « pense », le monde vrai, le monde en soi. A l'origine, le moi était l'être éveillé en général, dans la mesure où la sensation visuelle le situait au centre d'un champ optique; maintenant, il est « esprit », c'est-à-dire pur entendement, se « sachant » tel lui-même et considérant comme des *valeurs inférieures* non seulement son *ambiance* naturelle, mais encore de très bonne heure, les autres éléments de la vie, son « *corps* ». Une marque de cette supériorité est fournie non seulement par la station verticale de l'homme, mais encore par la structure très raffinée de sa tête, où le regard, la forme du front et des tempes deviendront de plus en plus les représentants de l'expression. [1]

On voit que la pensée émancipée s'est créé pour elle un nouveau genre d'activité. A la pensée pratique, visant la nature des objets optiques par rapport à tel ou tel but donné, s'ajoute la pensée théorique, spéculative, fureteuse, qui cherche à fonder la nature de ces objets *en soi*, l' « essence des choses ». La lumière est abstraite de l'objet vu, la vie en profondeur de la vue fait un bond de croissance et s'élève très nettement à la vie en profondeur des sémanthèmes à teinte optique. On croit à la possibilité de pénétrer au cœur des choses, de les parcourir du regard interne. On entasse représentations sur représentations, jusqu'à ce qu'on arrive enfin à une architecture spirituelle de grand style dont les édifices s'élèvent pour ainsi dire à la pleine clarté d'une lumière intérieure.

Avec la pensée théorique est née, au cœur de l'être éveillé, une espèce d'activité qui a rendu encore inévitable la lutte de l'être et de l'être éveillé. Le microcosme animal, chez qui l'être et l'être éveillé forment une unité de vie évidente, ne connaît qu'un être éveillé *au service* de l'être tout court. La bête « vit » simplement, sans

1. De là le trait animal, au sens sublime ou vulgaire, qu'on remarque sur le visage des hommes qui ne sont pas habitués à penser.

raisonner sur la vie. Mais le règne absolu de l'œil fait apparaître la vie comme vie d'un organisme visible dans la lumière, et l'intelligence enchaînée au langage crée aussitôt un *concept* de pensée et, par *antinomie*, un concept de vie, puis distingue finalement entre la vie telle qu'elle est et la vie telle qu'elle doit être. La vie insouciante cède la place à l'antithèse de la « pensée et de l'action », qui est non seulement possible, ce qu'elle n'est point chez l'animal, mais qui bientôt devient, chez chaque homme, d'abord réalité, finalement *dilemme*. Ce dilemme a donné sa forme à l'histoire entière de l'humanité mûre et à toutes ses manifestations historiques; et plus une culture prend de formes supérieures, plus forte est l'antithèse qui, précisément, régit les moments essentiels de son être éveillé.

Le cosmos végétal, l'être de destin, le sang, la race possèdent l'autorité ancienne et la conservent. Ils *sont* la vie. L'autre n'est qu'un valet de la vie. Mais ce valet ne veut pas servir. Il veut et croit régner; c'est un des droits les plus indiscutés de l'esprit humain que de tenir le corps, la « nature » en puissance; mais la question est de savoir si cette croyance elle-même ne sert pas à la vie. A quoi notre pensée pense-t-elle ainsi ? Peut-être parce que le cosmos, « lui », le veut ainsi. La pensée prouve sa puissance en appelant le corps représentation, en en connaissant la misère, en faisant taire la voix du sang. Mais le règne du sang est réel, puisqu'il permet en silence à la pensée de commencer et d'achever son action. Cela aussi est une différence entre la parole et la vie. L'être peut se passer de l'être éveillé, la vie, de l'intelligence, mais non inversement. La pensée ne règne malgré tout que dans le « monde des idées ».

3

C'est une différence toute verbale que de savoir si la pensée est une création de l'homme ou l'homme supérieur une création de la pensée. Mais la pensée même s'arrogera dans la vie un rang toujours faux et beaucoup trop élevé, parce qu'elle n'aperçoit pas ou n'admet pas d'autres espèces de constatation à côté d'elle, et renonce ainsi à une vue d'ensemble sans préjugés. En effet, tous les penseurs de profession — et ils sont à peu près seuls dans toutes les cultures qui croient avoir droit au chapitre — ont considéré la froide réflexion abstraite comme l'activité évidente qui mène à la connaissance des « choses finales ». De même, ils ont la conviction, tout aussi évidente, que la « vérité » qu'ils atteignent par cette voie est bien celle à laquelle ils aspirent et non une image représentative substituée à l'impénétrable mystère.

Mais si l'homme est un organisme pensant, il est cependant loin d'être un organisme dont l'être *consiste* à penser. Voilà une distinction que nos fureteurs de naissance n'ont pas aperçue. Le but de la pensée se nomme vérité. Les vérités sont constatées, c'est-à-dire abstraites, sous forme de concepts, de cet incoercible vivant qu'est le monde lumineux, afin de recevoir dans un système, dans une sorte d'espace spirituel, un emplacement durable. Les vérités sont

absolues et éternelles, c'est dire qu'elles n'ont plus rien à faire avec la vie.

Or, pour un animal, il n'y a que des faits, pas de vérités. C'est ce qui sépare l'intelligence théorique de l'intelligence pratique. Faits et vérités se distinguent comme le temps de l'espace ou le destin de la causalité. Un fait existe pour l'être éveillé tout entier, qui est au service de l'être, non pour un seul aspect de cet être éveillé, prétendu dépouillé de l'être. La vie réelle, l'histoire, ne connaît *que des* faits. L'expérience de la vie et la connaissance des hommes ne visent que les faits. L'homme d'action, le héros, le volontariste, le combattant, celui qui lutte pour triompher de la force des faits et se la subordonner ou mourir, considère avec dédain les simples vérités comme des choses insignifiantes. Pour l'homme d'État authentique, il n'y a que des faits politiques, pas de vérités politiques. La fameuse question de Ponce Pilate est celle de tout homme des réalités.

C'est un des plus grands mérites de Nietzsche que d'avoir posé le problème *de la valeur* de la vérité, de la connaissance, de la science..., sacrilège impie aux yeux de tout savant et de tout penseur né, qui y voit ainsi mis en doute le sens de son être entier. Quand Descartes voulait douter de tout, il ne doutait pas certes de la valeur de son problème.

Mais autre chose est de poser un problème, autre chose de le résoudre. La plante vit et ne le sait *pas*. L'homme s'étonne de vivre et pose des problèmes. Quant à la réponse, lui non plus ne peut *pas* la donner. Il ne peut que *croire* à la justesse de sa réponse, en quoi il n'existe pas la moindre différence entre Aristote et le plus misérable des nègres.

Pourquoi faut-il que les énigmes soient résolues, les problèmes solutionnés ? L'angoisse, qui parle déjà dans les yeux de l'enfant, n'est-elle pas la dot effrayante de l'être éveillé humain, dont l'intelligence, affranchie de la sensation, ne fait que couver sur sa route, obligée de pénétrer dans tous les abîmes qu'elle rencontre et ne pouvant *se sauver* qu'en se déchargeant ? La foi sans réserve en la science peut-elle libérer du cauchemar des grands problèmes ?

« Le frisson est le meilleur lot de l'humanité ». Celui que le destin en a privé est obligé de chercher la clé des mystères, de prendre l'offensive contre qui commande le respect, de disséquer, de détruire, de remporter sa part de butin. Volonté de système est volonté de tuer le vivant. Il est ainsi constaté, congelé, enchaîné aux liens de la logique. L'esprit *a vaincu* quand il a mené jusqu'au bout cette tâche de cristallisation.

Ce qu'on distingue d'ordinaire sous les noms de raison et d'entendement, c'est le sentiment divinatoire végétatif, pour qui le langage des yeux et des mots est un simple *instrument*, et d'autre part, l'intelligence animale elle-même, pour qui ce langage sert de guide. La raison enfante des idées, l'entendement découvre des vérités. Les vérités n'ont pas de vie et se transmettent par division, les idées appartiennent à la vie même de leur auteur et ne se transmettent que par sympathie. La nature de l'entendement est la critique, celle

de la raison la création. La raison produit le nécessaire, l'entendement le suppose. Bayle l'a exprimé en disant que l'entendement suffit à découvrir les erreurs, mais non les vérités. En effet, la critique intelligente s'exerce et se développe tout d'abord au contact de la sensation, à laquelle elle est liée. Ce jugement sur la sensation apprend à l'enfant à comprendre et à distinguer. Isolée de ce côté et s'occupant d'elle-même, la critique a besoin de remplacer par quelque chose l'activité des sens qui lui sert d'objet. Ce succédané ne peut se trouver que dans un mode de penser *déjà existant*, sur lequel la critique abstraite s'exercera désormais. Toute autre pensée, exerçant une critique indépendante sur des constructions tirées du néant, est inexistante.

Car l'homme primitif s'était créé une image religieuse du cosmos, longtemps avant de penser abstraitement. Cette image est l'objet de son entendement critique. Toute science naît et grandit au contact d'une religion et sous les conditions psychiques générales de cette religion, et elle n'a pas d'autre signification que de corriger abstraitement celle-ci, considérée comme une doctrine fausse et moins abstraite. Chaque science continue à porter en elle, avec tout son bagage de principes, de théorèmes et de méthodes, l'essence d'une religion. Chaque vérité nouvelle que l'entendement découvre n'est qu'un jugement critique porté sur une vérité déjà existante. Cette polarité du savoir nouveau et du savoir ancien implique, pour le monde de l'entendement, l'existence de vérités relatives exclusivement, c'est-à-dire de jugements ayant une force de conviction plus grande que d'autres jugements. La science critique repose sur la foi en la supériorité de l'intelligence d'aujourd'hui sur celle d'hier. C'est encore la vie qui nous impose cette foi.

La critique peut-elle donc résoudre les grands problèmes, ou seulement constater leur insolubilité ? Au début de la science, nous croyons à la première thèse; quand notre savoir s'élargit, nous trouvons la seconde plus sûre. Aussi longtemps que nous espérons, nous appelons le mystère problème.

Il y a donc pour l'homme éveillé un double problème : celui de l'être éveillé et celui de l'être, ou bien de l'espace et du temps, ou encore de la nature et de l'histoire, ou enfin de la tension et du tact : l'être éveillé ne cherche pas seulement à se comprendre soi-même, mais en outre à comprendre quelque chose qui lui est étranger. La voix intérieure a beau dire à chacun qu'il dépasse ici les possibilités de la connaissance, l'angoisse lui persuadera quand même de continuer ses recherches et de préférer la solution apparente au regard dans le néant.

4

L'être éveillé est fait de sensation et d'intelligence, dont la nature commune est une orientation constante sur leur rapport avec le macrocosme. Être éveillé est en ce sens synonyme de « constater », soit qu'il s'agisse des tentacules d'un infusoire ou de la pensée

humaine à son plus haut degré. L'être qui se tâte lui-même arrive tout d'abord au *problème de la connaissance*. Qu'est-ce que connaître ? Qu'est-ce que la connaissance du connaître ? Et quel rapport y a-t-il entre ce qu'on entendait par là à l'origine et ce qu'on a consigné plus tard dans des mots ? L'être éveillé et le sommeil alternent, comme le jour et la nuit avec le mouvement stellaire. La connaissance et le rêve alternent également. Comment les distinguer tous deux ?

Mais l'être éveillé, sensitif aussi bien qu'intelligent, est également synonyme d'existence d'antithèses comme connaître et connu, chose et attribut, objet et événement. Quelle est la nature de ces antithèses ? C'est ici qu'apparaît un second problème, *celui de la causalité*. On distingue entre deux éléments sensibles la cause et l'effet, ou entre deux spirituels le principe et la conséquence. Cela veut dire qu'on constate entre eux un rapport de puissance ou de rang. Étant donné un des éléments, l'autre existe nécessairement. En quoi le temps ne joue absolument aucun rôle. Il ne s'agit pas de faits de destin, mais de vérités causales, pas de date, mais de dépendance légale. C'est sans doute sur cette activité intellectuelle qu'on fonde les plus grands espoirs. L'homme doit peut-être à de telles découvertes ses meilleurs instants de bonheur. Et, partant d'antithèses avec lesquelles il se trouve en rapport de promiscuité et de présence quotidiennes et immédiates, il continue sa route des deux côtés, en poursuivant la chaîne interminable des conséquences, jusqu'à ce qu'il atteigne ce qu'il appelle les causes premières et dernières des engrenages de la nature, Dieu ou le sens de l'Univers. Il rassemble, il classe et, jetant un coup d'œil sur son système, sur son dogme de rapports légaux, il y découvre un refuge contre l'imprévu. Celui qui peut démontrer n'a plus peur. — Mais en quoi consiste cette causalité ? Est-elle dans l'acte de connaître, dans l'objet connu, ou dans leur unité à tous deux ?

Le monde des tensions en soi devrait être figé et mort, c'est-à-dire une « vérité éternelle », un absolu hors du temps, un état. Or, le monde réel de l'être éveillé est rempli de changements. Un animal ne s'en émeut point, mais la pensée du savant reste perplexe... Repos et mouvement, durée et changement, devenu et devenir, toutes ces antithèses ne désignent-elles pas un élément ultra-intellectuel et qui *doit* donc par là-même impliquer un contresens ? Sont-elles des faits qu'il n'est plus possible d'abstraire du monde sensible sous forme de vérités ? Il y a quelque chose de temporel dans ce monde atemporel de la connaissance, les tensions apparaissent comme tact, à l'étendue s'ajoute la direction. Toute la problématique de l'être éveillé intelligent se concentre dans cette question suprême et la plus ardue, *le problème du mouvement*, et à ce problème échoue la pensée affranchie. Ce qui prouve bien que le microcosme, aujourd'hui comme toujours, dépend du cosmos, comme le montre dans chaque être nouveau, dès sa première origine, le protophylle externe, simple enveloppe d'un corps. La vie peut subsister sans la pensée, mais la pensée n'est qu'une espèce de la vie. La pensée a beau s'arroger des fins prodigieuses, en réalité la vie se

sert d'elle pour *sa propre* fin et lui assigne un but vivant tout à fait indépendant de la solution des problèmes abstraits. Pour la pensée, la solution d'un problème est juste ou fausse, pour la vie elle a une valeur ou n'en a pas. Peut-être la vie a-t-elle atteint précisément son but, parce que la volonté de connaître a échoué au problème du mouvement ? En dépit de cet échec et précisément à cause de lui, le problème du mouvement reste le point central de toute pensée supérieure. Toute mythologie, toute science de la nature, est née de l'émotion sentie dans le mystère du mouvement.

Le problème du mouvement touche déjà au mystère de l'être, qui est étranger à l'être éveillé, mais à la pression duquel il ne peut se soustraire. Il consiste à vouloir comprendre ce qui ne sera jamais compris, le quand et le pourquoi, le destin, le sang, tout ce que notre cœur devine et sent, mais que notre vue, née pour l'optique, veut pour cette raison regarder à la lumière afin de l'appréhender au sens litttéral du mot, afin de s'en assurer par le toucher.

Car il est un fait incontestable dont l'observateur n'a pas conscience : c'est que son effort tout entier vise non la vie, mais à voir vivre, non la mort, mais à voir mourir. Nous cherchons à concevoir le cosmos tel qu'il apparaît au microcosme dans le macrocosme, comme *vie d'un corps dans le champ optique*, entre la naissance et la mort, la génération et l'anéantissement, tout en affirmant cette antithèse du corps et de l'âme, conséquence nécessaire très profonde de la vie du moi intérieur qui se conçoit comme étranger sensible.

Le résultat de cette observation de notre organisme corporel à la lumière est que, non seulement nous vivons, mais nous nous *savons* « vivants ». L'animal, lui, ignore la mort, il ne connaît que la vie. Si nous étions pur organisme végétal, nous mourrions sans jamais le savoir, car sentir la mort et mourir seraient tout un. Mais les bêtes aussi entendent le cri de la mort, elles regardent le cadavre, flairent l'anéantissement, elles voient mourir sans comprendre. Ce n'est qu'avec l'intelligence pure, affranchie par le langage, de l'être éveillé visuel, que surgit pour l'homme la grande énigme de la mort qui entoure son monde lumineux.

Alors, mais alors seulement, la vie devient le court laps de temps compris entre naître et mourir. Ce n'est qu'en face de la mort que la génération devient pour nous le *second* mystère. Ce n'est que maintenant que la phobie animale cosmique devient phobie humaine de la mort, et *c'est celle-ci* qui fait naître l'amour entre l'homme et la femme, les rapports de la mère et de l'enfant, la chaîne des ancêtres jusqu'aux neveux et, par delà eux, la famille, la nation, enfin l'histoire humaine en général, comme autant de problèmes et de faits de destin d'une profondeur insondable. A la mort que doit subir tout homme né pour la lumière, se rattache l'idée de péché et de châtiment, de l'être considéré comme expiation, d'une vie nouvelle au delà du monde éclairé et d'une rédemption qui met fin à toute phobie de la mort. La connaissance de la mort est la première qui a donné à l'homme, distinct de l'animal, sa conception du monde.

5

Il y a des hommes de destin nés et des hommes de causalité nés. L'homme proprement vivant, paysan, guerrier, diplomate, général, mondain, marchand, tous ceux qui veulent s'enrichir, commander, gouverner, lutter, oser, l'organisateur, l'entrepreneur, l'aventurier, le champion, le joueur, est séparé par tout un monde de l'homme « spirituel », saint, prêtre, savant, idéaliste, idéologue, dût ce dernier y être destiné par sa puissance de pensée ou par son manque de sang. Être et être éveillé, tact et tensions, instincts et concepts, organes de circulation et organes du toucher, il est rare de trouver un homme supérieur en qui ne prévale absolument l'un ou l'autre de ces caractères. Sont refusés au spéculatif tous les ressorts vivants de l'instinct : coup d'œil du connaisseur d'hommes et de situations; foi en une étoile, que possède tout homme voué à l'action, et absolument différente de la certitude en la justesse d'un point de vue; voix du sang qui passe à l'acte; bonne conscience inébranlable, qui justifie chaque but et chaque moyen. Les pas mêmes d'un homme des réalités ont une autre résonance, une base plus solide que ceux du penseur ou du rêveur, en qui le microcosme pur est incapable d'entrer en rapport avec la terre ferme.

Le destin a fait l'individu tel ou tel, timide savant à lunettes ou audacieux indifférent à la pensée. Mais l'homme d'action est un homme *entier*, le spéculatif possède un organe particulier qui voudrait agir sans le corps ou contre lui. Tant pis, si la réalité en souffre. Nous aboutissons ainsi à ces propositions de réforme éthico-politico-sociale, prouvant toutes irréfutablement ce qu'il faudrait faire et comment il faudrait procéder, doctrines qui toutes, sans exception, supposent que tous les hommes sont faits comme l'auteur, c'est-à-dire riches en imagination et pauvres en passions, pourvu toutefois que l'auteur lui-même se connaisse. Mais aucune de ces théories, même étayée sur la pleine autorité d'une religion ou d'un nom célèbre, n'a apporté jusqu'ici le moindre changement à la vie elle-même. Elles nous ont donné seulement une pensée différente sur la vie. Tel est précisément le sort fatal des cultures tardives, qui écrivent et lisent beaucoup, qu'elles ne cessent de confondre l'antithèse de la vie et de la pensée avec celle de la pensée sur la vie et de la pensée sur elle-même. Tous les réformateurs, prêtres et philosophes s'accordent à penser que la vie est une occasion pour la réflexion la plus sagace; mais la vie du monde va son train sans se soucier de ce qu'on pense d'elle. Et même si une communauté réussit à mener une vie « conforme à la doctrine », le mieux qu'ils puissent atteindre sera de faire parler d'eux, au bas d'une note, les historiens de l'avenir, après que ce qu'ils ont en propre et qui seul importe aura été discuté par avance.

Car seul le héros, l'homme de destin, vit en définitive dans le *monde réel*, le monde des résolutions politiques, militaires, économiques, où concepts et systèmes ne comptent point. Ici, un bon coup

de main vaut mieux qu'une bonne déduction, et il y a du sens dans le mépris affiché de tout temps par le soldat et le diplomate pour les gratte-papier et les rats de bibliothèque, qui s'imaginent que l'histoire universelle existe à cause de l'esprit, de la science ou même de l'art. Disons-le sans ambages : L'intelligence affranchie de la sensation n'est qu'un côté de la vie, et non le plus décisif. Dans une histoire de la pensée occidentale, on peut omettre le nom de Napoléon; mais dans l'histoire réelle, Archimède avec toutes ses découvertes scientifiques a peut-être joué un moindre rôle que ce soldat qui l'assassina lors de la prise de Syracuse.

Quelle erreur prodigieuse ne commettent-ils pas, ces théoriciens qui croient que leur place est à la tête et non à la suite des événements! Cela s'appelle méconnaître entièrement le rôle joué par les sophistes politisants d'Athènes ou par Voltaire et Rousseau en France. Un homme d'État ne « sait » souvent pas ce qu'il fait, mais cela ne l'empêche pas précisément d'arriver avec assurance au succès; le doctrinaire politique sait toujours ce qu'il faut faire; cependant, quand elle ne s'est pas bornée au grattage du papier, son activité est celle qui a conservé dans l'histoire le moins de succès, partant, le moins de valeur. Ce n'est que par une insolence, trop fréquente aux temps de trouble, comme ceux du rationalisme attique et de la Révolution française ou allemande, que l'idéologue s'arroge le droit d'agir sur les destinées d'un peuple au lieu de se cantonner dans ses systèmes. Il méconnaît ainsi sa place. Ses principes et ses programmes appartiennent à l'histoire littéraire et à nulle autre. Car l'histoire réelle ne rend pas ses sentences en réfutant le théoricien, mais en l'abandonnant à lui-même et à ses pensées. Libre à Platon et Rousseau, pour ne rien dire des esprits médiocres, d'échafauder des édifices politiques... Alexandre, Scipion, César, Napoléon n'attribuent dans leurs projets, leurs batailles, leurs règlements, aucune espèce d'importance à ces échafaudages. Les premiers dissertent sur le destin, eux se contentent d'être ce destin.

Parmi les organismes microcosmiques, il se forme sans cesse des *unités massives animées*, qui sont des organismes d'ordre supérieur, d'une naissance tantôt lente, tantôt subite, ayant tous les sentiments et toutes les passions de l'individu, énigmatiques dans leur être et impénétrables à l'intelligence, mais dont l'œil du connaisseur aperçoit bien les battements et est capable de les mesurer. Ici aussi, nous distinguerons les unités générales et animales, qu'on sent très profondément attachées à l'être et au destin, comme cette migration aérienne des oiseaux ou cette armée marchant à l'attaque; et les agglomérations purement humaines et intellectuelles, fondées sur la communauté d'opinion, la ressemblance des buts et du savoir. L'unité de tact cosmique est acquise sans qu'on le veuille, l'unité de raison s'acquiert quand on veut. Une communauté spirituelle peut être recherchée ou abandonnée, l'être éveillé seul y prend part. Une unité cosmique est *fatale* et l'on y tombe de *tout* son être. Les assauts d'enthousiasme s'emparent de foules semblables aussi rapidement que la panique. Elles sont bruyantes et extatiques,

comme à Eleusis et à Lourdes, ou sous l'emprise d'un esprit viril comme les Spartiates aux Thermopyles et les Goths sur le Vésuve. Elles se forment dans la musique des chorales, dans la marche et la danse et, comme tous ceux qui ont de la race, hommes ou animaux, elles succombent sous l'effet des couleurs chatoyantes, des atours, du costume, de l'uniforme.

Ces masses animées naissent et meurent. Les communautés spirituelles, simple somme au sens mathématique, s'assemblent, augmentent, diminuent, jusqu'à ce que s'établisse, parfois, une simple unanimité qui, par la violence de l'impression, passe dans le sang et transforme tout à coup la somme en organisme. A chaque tournant d'une époque politique, des mots peuvent se changer en destin, des opinions publiques en passions. Une foule, fortuitement rassemblée dans la rue, acquiert *une* conscience, *un* sentiment, *un* langage, jusqu'à ce que l'âme passagère s'éteigne et que chacun suive son chemin. Cela se passait journellement dans Paris en 1789, dès qu'on criait « à la lanterne ».

Ces âmes ont une psychologie à part, qu'il faut comprendre, si l'on veut en venir à bout dans la vie publique. C'est une âme collective que possèdent tous les ordres ou classes authentiques : ordres des chevaliers et des croisés, Sénat romain et club jacobin, société polie sous Louis XIV et noblesse prussienne, classes paysannes et ouvrières, populace des grandes villes, habitants d'une colline abrupte, peuples et tribus du temps des invasions, fidèles de Mohammed et en général de toute religion ou secte récemment fondée, Français de la Révolution et Allemands des guerres de l'indépendance. Les plus prodigieux organismes de cette espèce, que nous connaissons, sont les hautes cultures, dont la naissance est due à une grande secousse psychique et qui concentrent, dans un être millénaire, toutes les quantités d'espèce plus petite, les nations, les classes, les villes, les familles, en une seule unité!

Tous les grands événements de l'histoire sont représentés par des organismes de cette espèce cosmique, peuples, partis, armées, classes; tandis que l'histoire de l'esprit s'écoule dans des milieux et des communautés lâches, des écoles, des couvents, des cellules, des — « ismes ». Et il y a encore ici un problème de destin, à savoir, si ces foules, au moment décisif où elles arrivent à la plénitude de leur force vivante, trouveront un chef ou seront menées à l'aveuglette; si ces chefs de hasard seront à la hauteur de leur tâche ou s'ils seront des personnalités complètement effacées, élevées au rang suprême par le flot des événements, comme Pompée et Robespierre. La marque de l'homme d'État est la parfaite assurance du regard dont il observe toute cette masse animée, dans sa puissance et sa durée, dans sa direction et son but, se formant et se dissolvant dans la vague du temps; mais malgré le chef, c'est encore le hasard qui décide s'il sera capable de maîtriser ces foules ou se laissera emporter par elles.

II. — Le Groupe des Hautes Cultures

6

Mais peu importe qu'un homme soit né pour la vie ou pour la pensée, puisque tant qu'il agit ou réfléchit, il reste *éveillé* et, comme tel, toujours « dans l'image[1] », c'est-à-dire voué à un sens unique, celui que le monde lumineux qui l'entoure possède précisément pour lui en ce moment. On a déjà remarqué que les innombrables vocations qui alternent dans l'être éveillé humain se répartissent nettement en deux groupes : celles du destin et du tact, celles des causes et des tensions. Chacun se rappelle, par exemple, le dérangement presque douloureux, où le plonge la nécessité de réfléchir subitement à un incident du jour, quand il est occupé précisément par un problème de physique. J'ai nommé ces deux images le « monde de l'histoire » et le « monde de la nature ». Dans le premier, la vie se sert de l'intelligence critique et tient l'œil sous sa puissance; elle transforme le tact senti en une ligne ondoyante, aperçue du dedans; la secousse éprouvée, en époque de l'image. Dans le second, c'est la pensée elle-même qui gouverne, la critique causale transforme la vie en progression rigide, le contenu vivant du fait en vérité abstraite, la tension en formule de loi.

Comment est-ce possible? Les deux mondes sont des images visuelles, avec cette différence, toutefois, que la première comporte un sacrifice aux faits qui ne reviendront jamais, la seconde un effort pour enfermer des vérités dans un système immuable. Dans l'image historique, le savoir ne sert *que d'étai*, et le microcosme est un instrument du cosmos. Dans ce que nous appelons mémoire et souvenir les choses existent comme dans la lumière intérieure, baignées par le tact de notre être. L'élément chronologique, au sens très large de dates, noms et nombres, montre que l'histoire, dès qu'elle est *pensée*, est incapable de se soustraire aux conditions fondamentales de tout être éveillé. Dans l'image naturelle, le subjectif, qui existe toujours, est l'élément étranger et trompeur; dans l'image historique, c'est l'objectif, également inévitable, le nombre, qui sont trompeurs.

Les vocations naturelles doivent, et peuvent jusqu'à un certain point, être impersonnelles. On s'oublie soi-même pour elles. L'image historique, au contraire, est la propriété de chaque homme, de chaque classe, de chaque nation, de chaque famille, *par rapport à soi*. La nature porte la marque de l'étendue qui embrasse *tous*. L'histoire, au contraire, est ce qui sort d'un passé obscur pour se ruer *sur l'observateur* et continuer, de là, sa route vers l'avenir. Cet observateur, actuel, en est toujours le point central, et il est tout à

1. L'expression populaire « être dans l'image » s'emploie en allemand pour dire qu'on est « au courant », qu'on sait de quoi il s'agit, qu'on « y est ». (Note du traducteur.)

fait impossible, dans cette riche harmonie des faits, de couper le circuit de la direction, qui appartient à la vie et non à la pensée. Chaque temps, chaque peuple, chaque masse vivante a son propre horizon historique, et le penseur historien qualifié se révèle précisément, en donnant de l'histoire l'image réelle qui est nécessitée par son temps.

C'est pourquoi la nature et l'histoire s'opposent comme la critique pure et la critique apparente, critique comprise comme s'opposant à l'expérience de la vie. La science naturelle *est* critique et rien de plus. Dans l'histoire, au contraire, la critique ne peut que garantir le savoir sur lequel le regard de l'historien développe son horizon. *L'histoire, c'est ce regard même*, quel que soit son objet. Quiconque possède ce regard peut comprendre « historiquement » chaque situation et chaque fait. La nature est un système, et tous les systèmes s'apprennent.

La vocation historique débute pour chacun avec ses premières impressions d'enfance. Les yeux des enfants sont perspicaces, et les faits de l'ambiance immédiate, la vie de la famille, de la maison, de la rue sont sentis et devinés par eux jusque dans leurs racines profondes, longtemps avant que la ville et ses habitants ne rentrent dans le champ visuel de l'enfant, et tandis que les mots de peuple, pays, État n'ont encore acquis chez lui aucun contenu tangible. Un autre connaisseur aussi sagace est l'homme primitif, pour tout ce qui se présente à ses yeux, dans son cercle étroit, comme histoire vivante : avant tout, la vie elle-même, le spectacle de la naissance et de la mort, de la maladie et de la vieillesse; ensuite, l'histoire des passions guerrières et sexuelles, qu'il vit lui-même ou observe chez d'autres; les destinées des siens, de son clan, de son village, avec leurs actes et leurs arrière-pensées; le récit de longues hostilités, de combats, de victoires, de vengeances. Puis son horizon s'élargit : ce n'est plus une vie, mais la vie qui naît et qui meurt; non des villages et des clans, mais des tribus lointaines et des pays; non des années, mais des siècles, qui apparaissent à ses yeux. L'histoire réellement vécue, dont on sent encore le tact, ne dépasse jamais la génération du grand-père, ni pour les anciens Germains et les nègres d'aujourd'hui, ni pour Périclès et Wallenstein. A cette limite, un horizon de la vie est fermé, une autre couche commence, dont l'image se fonde sur l'héritage et la tradition historique; le sentiment de participation immédiate range cette tradition dans une image de *la mémoire, nettement perçue, assurée par une longue pratique, et dont l'étendue de développement diffère beaucoup selon les hommes* de chaque culture. Avec cette image commence, pour nous, l'histoire proprement dite, celle où nous vivons *sub specie aeternitatis*; pour les Grecs et les Romains, elle finit avec elle. Les guerres du Péloponèse pour Thucydide [1], les guerres puniques pour César étaient déjà des événements qui avaient cessé d'avoir une signification vivante.

Mais par-dessus ces images et au delà, de nouvelles images indi-

1. Il aurait constaté, écrit-il — en 400! — en première page de son livre d'histoire qu'aucun événement d'importance ne s'était passé avant l'époque où il vivait.

viduelles naissent, qui se rapportent aux destinées des plantes et des animaux, du paysage, des astres, et se confondent avec les dernières images de la nature en représentations mythiques sur le commencement et la fin du monde.

L'image de la nature, chez l'enfant et le primitif, naît de la petite technique quotidienne qui ne cesse de les contraindre à détourner les yeux de la contemplation douloureuse de la nature lointaine, pour les diriger sur la critique des choses ambiantes et immédiates. Comme les jeunes animaux, c'est en jouant que l'enfant découvre ses premières vérités. Examiner le joujou, briser la poupée, retourner la glace pour voir ce qu'il y a derrière, triompher d'avoir constaté l'exactitude d'une chose qui ne changera plus désormais : la science naturelle n'a jamais fait un pas de plus. Cette expérience critique des choses est acquise par l'homme primitif au contact des armes, des outils, des matières servant à l'habiller, à le nourrir, à le loger, donc des choses *en tant qu'objets morts*. Il en est de même pour son expérience des animaux, qu'il ne conçoit plus aujourd'hui comme des vivants dont, chasseur ou chassé, il observe et mesure les ébats, mais subitement, comme des composés absolument mécaniques de chair et d'os, étudiés dans un but déterminé, abstraction faite de leur qualité de vivants, exactement à la manière dont il conçoit d'abord un événement comme un acte démonique, puis aussitôt après, comme une chaîne de causes et d'effets. La même résolution s'accomplit chaque jour et à chaque instant chez l'homme des cultures mûres. Mais autour de cet horizon, naturel aussi, vient se constituer une autre couche, faite des impressions de la pluie, de l'éclair et de la tempête, du jour et de la nuit, de l'été et de l'hiver, des phases de la lune et du mouvement des astres. Ici, des frissons religieux, pleins d'angoisse et de respect, le contraignent à une critique d'un tout autre ordre. De même qu'il a tenté, dans l'image historique, de découvrir le fondement des derniers phénomènes de la vie, de même il s'efforce ici, dans l'image naturelle, de constater les dernières vérités de la nature. Ce qui dépasse son intelligence, il l'appelle divinité, et ce qui est en deçà, il veut le comprendre causalement comme effet, création ou révélation de cette divinité.

Chaque somme de constats naturels a donc une double tendance, qui est restée invariable depuis les temps les plus reculés. L'une a pour but un système, le plus complet possible, de savoir *technique* servant à des fins pratiques, scientifiques et militaires; beaucoup d'espèces animales l'ont développée à la perfection, et elle mène en droite ligne, à travers les découvertes de l'homme primitif concernant le feu et les métaux, au machinisme actuel de la culture faustienne. L'autre tendance ne s'est formée qu'après que le langage articulé a affranchi la pensée purement humaine du phénomène de la vision; elle a pour but un savoir *théorique* tout aussi parfait que le précédent, appelé *religieux* dans sa forme originaire, *scientifique* dans sa forme dérivée et tardive, qui est celle des grandes cultures. Le feu est pour le guerrier une arme, pour l'artisan une partie de son instrument, pour le prêtre un signe de la divinité,

pour le savant un problème. Tous ces noms appartiennent à la vocation naturelle de l'être éveillé. Dans la vocation historique, le feu en général n'existe pas, mais il existe l'incendie de Carthage et de Moscou, ou la flamme des bûchers qui consuma Jean Huss et Giordano Bruno.

7

Je le répète : Chaque organisme ne sent la vie et les destinées d'autrui *que par rapport à soi*. La nuée de pigeons qui s'abattent sur un champ est observée avec des yeux tout différents, selon qu'il s'agit du propriétaire du champ, du naturaliste sur la route ou de l'aigle dans l'air. Dans le fils du paysan, le père voit un héritier et un successeur, le voisin un second paysan, l'officier un soldat, l'étranger un indigène. Napoléon empereur a fait des hommes et des choses une expérience tout autre que Napoléon lieutenant. Transférez l'homme dans une autre position, en faisant du révolutionnaire un ministre, du soldat un général, et vous aurez du même coup donné à chacun d'eux une vue différente de l'histoire et de ses représentants. Talleyrand voyait très bien les hommes de son temps, parce qu'il en était; transféré tout à coup au milieu de Crassus, César, Catilina et Cicéron, il les eût mal compris ou n'eût rien saisi dans leurs règlements et leurs intentions. Il n'y a point d'historien en soi. L'histoire d'une famille est conçue différemment par chacun de ses membres, celle d'un pays par chacun des partis, celle d'un temps par chacun des peuples de ce temps. L'Allemand voit la guerre mondiale autrement que l'Anglais, l'ouvrier, l'histoire économique autrement que l'entrepreneur; l'historien d'Occident a sous les yeux une histoire universelle tout autre que celle des historiens arabes ou chinois. On ne peut donner de l'histoire d'un temps une représentation objective qu'à une très grande distance et si on n'y a pris intérieurement aucune part; mais les meilleurs historiens de notre temps prouvent qu'ils sont incapables de juger et de décrire l'histoire du Péloponèse et la bataille d'Actium, sans les rapporter en quelque manière aux intérêts de notre temps.

La connaissance experte des hommes n'exclut pas, elle exige même que nos jugements portent une nuance très marquée d'équation personnelle. Le manque de cette connaissance et de l'expérience de la vie est précisément ce qui porte à des généralisations qui sont la caricature de tout ce qu'il y a d'important dans l'histoire, à savoir son caractère de fait unique, ou qui le passent entièrement sous silence, comme cette conception matérialiste de l'histoire, la pire de toutes, qu'on peut presque définir dans son intégralité, absence d'aptitude physionomique. Mais en dépit de cette connaissance des hommes et précisément à cause d'elle, il y a pour chaque individu, *parce qu'il* appartient à une classe, à un temps, à une nation, à une culture, et à leur tour, pour chaque temps, chaque classe, chaque culture dans son ensemble, une image type de l'histoire,

telle qu'elle *devrait* exister par rapport à eux. Comme virtualité suprême, chaque culture possède en tant qu'*organisme synthétique* une image primaire qui est pour elle le symbole du monde historique, et dont toutes les vocations particulières, des individus ou des groupes, agissant comme organismes vivants, sont des reproductions. Quand on dit d'un autre qu'il a une intuition profonde, superficielle, originale, triviale, manquée, surannée, on le juge toujours, sans s'en rendre compte, en considération de l'image historique *réclamée dans le moment* comme étant le rapport constant du temps et de l'homme.

On comprend donc que chaque homme de la culture faustienne ait non seulement sa propre image historique, mais un nombre incalculable d'autres qui ne cessent, depuis sa jeunesse, de changer et de vaciller selon les événements du jour et des années. Et combien différente à son tour l'image historique type des hommes de différents temps et de différentes conditions : monde d'Othon le Grand et de Grégoire VII, monde d'un doge de Venise et d'un pauvre pèlerin ! Dans quels mondes divers ont vécu Lorenzo de Médicis, Wallenstein, Cromwell, Marat, Bismarck, un serf gothique, un savant du XVIIe siècle, les officiers de la guerre de Trente ans, de Sept ans ou de l'Indépendance, et pour ne parler que de nos jours, un paysan frison ne vivant proprement qu'avec sa terre et ses habitants, un grossiste de Hambourg et un professeur de physique ! Tous ont pourtant, indépendamment de l'âge, de la position et du temps, un trait fondamental commun, qui distingue de toute autre culture l'ensemble de ces images comme image primaire.

Ce qui sépare totalement l'image historique de l'antiquité et de l'Inde de celle des Chinois et des Arabes, et beaucoup plus nettement encore, de celle de l'Occident, c'est l'étroitesse d'horizon chez les deux premières. Jamais ce que les Grecs pouvaient et devaient savoir de l'histoire de la vieille Égypte n'a pénétré dans leur propre image historique, celle-ci trouvait sa limite, chez la plupart d'entre eux, dans les événements que pouvaient raconter leurs vieillards, et où les meilleures intelligences elles-mêmes plaçaient, à la guerre de Troie, une limite au delà de laquelle il ne *devait* plus exister de vie historique.

La culture arabe a osé la première, dans la pensée historique des Juifs et celle des Perses depuis Cyrus environ, entreprendre cette tâche étonnante d'enchaîner par une chronologie pure la légende de la création à l'époque contemporaine et, chez les Perses, de fixer chronologiquement le jugement dernier et l'apparition du Messie. Enfermer ainsi, dans des limites rigoureusement étroites, toute l'histoire de l'humanité (celle des Perses embrasse douze millénaires, celle des Juifs jusqu'ici moins de six) : voilà une expression nécessaire du sentiment cosmique magique, qui le distingue complètement, par la signification plus profonde attachée à la légende judéo-persane de la création, des représentations babyloniennes auxquelles il a emprunté maint trait extérieur. Partant d'un sentiment tout à fait différent, les pensées chinoise et égyptienne se sont ouvert une vaste perspective sans fin, grâce à une succession

de dynasties assurées chronologiquement qui, à travers des millénaires, se perdent dans la nuit des temps.

L'image faustienne de l'histoire universelle entre immédiatement en scène, préparée par la chronologie chrétienne [1], creusant et élargissant prodigieusement l'image magique reprise par l'Église d'Occident, sur laquelle, vers 1200, Joachim de Flore fonda une interprétation sagace de tous les destins du monde, qu'il considérait comme les trois âges successifs du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Une extension progressive de l'horizon géographique s'ajouta dès la période gothique, grâce aux Wikings et aux croisés qui élargirent [2] cet horizon de l'Islande aux confins les plus reculés de l'Asie. Pour l'homme supérieur du baroque, c'est à partir de 1500, et en opposition à toutes les autres cultures, que la planète entière est devenue pour la première fois le théâtre de l'histoire humaine. C'est la première fois que le compas et le télescope, en partant d'une simple hypothèse théorique de la rotondité de la terre, ont fait naître, chez l'élite de cette époque tardive, le sentiment réel de vivre sur une boule dans l'espace cosmique. L'horizon géographique cesse, et aussi celui du temps, grâce au double infini de la chronologie annaliste avant et après la naissance du Christ. Et sous l'impression de cette image astronomique, qui a fini par embrasser toutes les grandes cultures, la dissolution est aujourd'hui consommée de cette vieille division gothique, depuis longtemps devenue superficielle et creuse, de l'histoire universelle en antiquité, moyen âge et temps modernes.

Dans toutes les autres cultures, les aspects de l'histoire cosmique et microcosmique se confondent; le commencement du monde est aussi celui de l'homme, la fin de l'humanité celle du monde. La tendance faustienne à l'infini a prononcé pour la première fois, à l'époque baroque, le divorce entre ces deux conceptions et, tout en donnant à l'histoire humaine une extension qu'elle n'avait encore jamais connue, elle l'a transformée *en simple épisode de l'histoire cosmique*, tandis qu'elle a fait de la terre, dont les autres cultures n'appelaient « monde » qu'un fragment de sa surface, une petite planète parmi des millions de systèmes solaires.

Cette extension de l'image cosmique de l'histoire rend plus nécessaire, dans la culture d'aujourd'hui que dans aucune autre, la distinction scrupuleuse entre la vocation banale de la plupart des hommes et la vocation suprême dont seuls sont capables les esprits supérieurs, mais qui ne se réalise, chez eux aussi, que par moments. Il n'y a peut-être qu'une légère différence entre l'horizon historique d'un Thémistocle et celui d'un paysan attique; mais entre l'image historique d'Henri IV et celle d'un serf de son temps, la différence est déjà énorme, et les plus hautes vocations possibles s'accroissent en largeur et en profondeur à mesure qu'on s'élève dans la culture faustienne, de telle sorte qu'elles ne sont

1. Née à Rome en 522 sous le règne des Ostrogoths, elle ne s'est rapidement étendue que depuis Charlemagne à tout l'Occident germanique.
2. Avec une restriction très symptomatique de l'image historique effectivement vécue dans la conscience de l'homme-renaissant authentique.

accessibles qu'à un nombre d'hommes très restreint. Il se forme pour ainsi dire une pyramide de possibilités où chacun, selon ses aptitudes, occupe le degré marqué par la vocation maximale accessible à lui. Il y a ainsi dans les questions historiques vitales, entre les hommes d'Occident, une limite d'entente qu'aucune autre culture n'a sans doute connue dans une acuité aussi fatale. Un ouvrier peut-il aujourd'hui comprendre réellement un paysan ? Ou bien un diplomate un artisan ? L'horizon historico-géographique, dont tous deux tirent la substance verbale des problèmes qui les intéressent, est si différent, que le langage de l'un devient, pour l'autre, un propos en l'air. Sans doute, un véritable connaisseur d'hommes comprend encore la vocation d'autrui et règle son langage sur elle, c'est ce que nous faisons tous en parlant à des enfants; mais l'art de pénétrer et de revivre encore l'image historique d'un homme du passé, d'un Henri le Lion ou d'un Dante, de manière à comprendre avec évidence leurs pensées, leurs sentiments et leurs actes, cet art est si rare à cause de nos deux états d'être éveillé, qu'il ne fut même pas pressenti comme tel au XVIIIe siècle et que le XIXe siècle lui-même, qui le réclame depuis 1800, ne l'a réalisé que très rarement dans sa manière d'écrire l'histoire.

Le divorce purement faustien entre l'histoire proprement humaine et l'histoire beaucoup plus large du cosmos a pour conséquence l'avènement, depuis la fin du baroque, de plusieurs horizons stratifiés, par couches séparées et postposées, créant chacun à son usage une science particulière, à caractère historique plus ou moins explicite. L'astronomie, la géologie, la biologie, l'anthropologie étudient l'une après l'autre les destinées du monde stellaire, de l'écorce terrestre, des êtres vivants, de l'homme, et ce n'est qu'ensuite que commence ce qu'on appelle encore aujourd'hui « histoire universelle » des grandes cultures, à laquelle on rattache, après coup, les histoires particulières de certaines autres cultures, celles des familles et, en dernier lieu, la biographie qui a justement pris en Occident un très grand développement.

Chacune de ces couches stratifiées réclame une vocation pour elle, et dès que cette vocation apparaît, les couches plus étroites ou plus larges cessent d'être un devenir vivant pour prendre la forme de faits donnés absolument. Dans l'étude de la bataille de Teutoburg, la naissance de cette forêt parmi la végétation de l'Allemagne du Nord est une donnée absolue. Dans la description historique d'une forêt allemande, la stratification du sol en couches géologiques est une donnée et un fait, dont on ne doit pas examiner davantage les destinées particulières. Dans une étude sur les origines de la formation de la craie, l'existence planétaire de la terre au sein du système solaire est encore pour nous une donnée et non plus un problème. En d'autres termes, l'existence de la terre dans l'univers stellaire, du phénomène de la « vie » sur cette terre, de la forme « humaine » dans cette vie, ou d'organismes culturaux dans l'histoire humaine, est dans chaque cas, un hasard de l'image de la couche immédiatement supérieure. De Strasbourg à la première période weimarienne, Gœthe avait un penchant très fort à la voca-

tion de l'histoire universelle, les fragments sur César, Mahomet, Socrate, le Juif errant, Egmont en sont un témoignage; mais depuis ce renoncement douloureux à une activité politique de grand style, dont on entend encore les accents prudents et résignés dans la rédaction définitive du Tasse, il coupa court à cette vocation pour vivre désormais, presque en se faisant violence, d'une activité restreinte à l'image historique des plantes, des animaux et du sol (qui sont sa « nature vivante ») et, d'autre part, à la biographie.

Toutes ces images ont la même structure, quand elles se développent chez les mêmes hommes. L'histoire des plantes et des animaux est une « fable convenue », tout autant que l'histoire des astres et de l'écorce terrestre, et elle reflète dans la réalité extérieure la même tendance proprement humaine. Une étude zoologique ou géologique, complètement affranchie de l'équation personnelle de l'auteur, de son temps, de son pays et même de sa position sociale, est tout aussi impossible qu'une étude identique sur la Révolution ou sur la guerre mondiale. Les théories célèbres de Kant, Laplace, Cuvier, Lyell, Darwin ont chacune leur nuance politico-économique et montrent, précisément par l'impression prodigieuse qu'elles ont produite sur des milieux tout à fait profanes, l'origine commune de conception dans toutes ces couches historiques. Mais c'est aujourd'hui que s'accomplit le dernier grand œuvre réservé à la pensée historique faustienne : celui qui doit lier toutes ces couches organiques individuelles entre elles et les intégrer dans une histoire universelle unique, gigantesque, à physionomie indivise, où le regard ira désormais, sans interruption, de la vie de l'individu aux premières et dernières destinées de l'univers. Le XIXe siècle a *posé* le problème sous sa forme mécanique, donc ahistorique. Au XXe siècle de le résoudre.

8

L'image que nous possédons de l'histoire de l'écorce terrestre et de ses organismes vivants est régie encore toujours, momentanément, par les conceptions de la pensée anglaise civilisée, qui remontent au siècle des lumières et qui sont le développement d'habitudes de la vie anglaise. La théorie géologique « flegmatique » de Lyell sur la formation des couches terrestres, et la théorie biologique de Darwin sur la génération des espèces, ne sont en effet que des photographies de l'évolution anglaise elle-même. Aux innombrables catastrophes admises par Cuvier et le grand Léopold von Buch, elles substituent une évolution méthodique avec des laps de temps très longs et ne reconnaissent de causes que celles *accessibles à la science* : les causes *mécaniques* d'opportunité.

Cette conception anglaise de la causalité est non seulement superficielle, mais beaucoup trop étroite. D'abord parce qu'elle réduit tous les rapports possibles à des cas *entièrement* réalisés sur l'écorce terrestre. Elle écarte ainsi tous les grands rapports cosmiques entre les phénomènes vivants de la terre et les événements du système

solaire ou du monde stellaire en général, ce qui suppose l'hypothèse, tout à fait impossible, d'un globe terrestre dont la surface serait un champ d'histoire cosmique tout à fait isolé et indépendant. En second lieu, elle suppose que les enchaînements, impossibles à saisir aujourd'hui par les moyens dont dispose l'être éveillé humain, sensation et pensée ou leur perfectionnement par des instruments et des théories, ne sont pas non plus existants.

La pensée scientifique du XXe siècle se distinguera de celle du XIXe en éliminant ce nexus causal artificiel, qui remonte au rationalisme baroque, et en y substituant une physionomique pure. Nous sommes sceptiques à l'égard de toute explication causale. Laissons parler les choses et contentons-nous de sentir le destin qui les dirige et d'en observer les métamorphoses, le fondement de ce destin ne ressortissant pas à l'intelligence de l'homme. Le maximum accessible pour nous est la découverte de formes sans cause ni fin, de formes d'être pur, qui servent de fondement à l'image changeante de la nature. Le XIXe siècle a entendu par « évolution » un progrès, au sens d'une opportunité ascendante de la vie. Leibniz, dans son fragment de Protogæa (1691), étude capitale et tout à fait gœthéenne d'histoire géologique, étayée sur des observations faites dans les mines argentifères du Harz, ainsi que Gœthe lui-même, trouvaient dans ce même progrès une perfection ascendante de la forme dans sa substance même. Entre le concept gœthéen de perfection de la forme et le concept darwinien d'évolution, il y a toute l'antithèse du destin et de la causalité, mais aussi celle de la pensée allemande et de la pensée anglaise, ou enfin de l'histoire de l'Allemagne et de l'histoire de l'Angleterre.

Il ne peut pas y avoir contre Darwin de réfutation plus concluante que les résultats de la paléontologie. D'après un simple calcul de probabilités, les fossiles découverts ne peuvent être que des échantillons de pétrification. Chaque fragment devrait donc représenter un degré différent d'évolution. Il n'y aurait que des « transitions », sans aucune limite et, par conséquent, pas d'espèces. Au lieu de cela, nous trouvons, au contraire, des formes absolument fixes, restées intactes à travers de longues périodes géologiques, dont le développement n'est point opportun, apparues *soudain et immédiatement sous cette forme achevée* et ne manifestant aucun passage à une forme plus opportune, mais se raréfiant et disparaissant, tandis que d'autres formes tout à fait différentes ont déjà émergé. Ce qui évolue en formes toujours plus riches, ce sont les grandes classes et les grands genres d'organismes vivants existant, *dès le début et sans aucune transition*, dans leur groupement actuel. Chez les poissons, nous voyons les nombreux genres de sélaciens passer d'abord au premier plan de l'histoire, avec leurs formes simples, puis disparaître lentement, tandis que les téléostéens arrivent à prédominer peu à peu, avec une forme plus parfaite du type poisson. Et la même chose s'est produite pour les formes végétales des fougères et des prêles, dont les dernières espèces disparaissent presque aujourd'hui du domaine entièrement évolué

des plantes à fleurs. Mais il nous manque tout point d'appui[1] réel pour admettre à ces métamorphoses des causes opportunes ou simplement visibles. C'est un destin qui a appelé à l'existence la vie en général, l'antithèse toujours croissante de la plante et de l'animal, chaque type individuel, chaque genre, chaque espèce. Et il leur a donné, en même temps que l'être, une certaine *énergie de la forme*, par laquelle elle s'affirme dans sa pureté, soit en se perfectionnant sans cesse, soit en faiblissant et s'obscurcissant, soit en se divisant en de nombreuses sous-espèces, soit en mourant tout à fait; d'autre part, et par voie de conséquence, une *durée de la vie de cette forme*, durée qui peut, il est vrai, être raccourcie à son tour par hasard, mais qui mène, sans cela, l'espèce à la vieillesse et à la mort naturelles.

Quant à l'homme, les fouilles en terrain diluvien montrent de plus en plus clairement que les formes existantes alors correspondent toutes à celles aujourd'hui vivantes, et ne révèlent pas la moindre trace d'une évolution tendant à former une race plus opportune; et l'absence de découvertes en terrain tertiaire montre de plus en plus que la forme humaine vivante doit, comme toute autre forme, son origine à une révolution subite dont la cause, le comment et le pourquoi resteront une énigme impénétrable. En effet, s'il y avait eu une évolution à l'anglaise, il ne pourrait exister ni couches terrestres définies, ni classes spéciales d'animaux, mais seulement une masse géologique unique et un chaos de formes vivantes individuelles, qui auraient survécu à la lutte pour la vie. Or tout ce que nous voyons nous oblige à nous convaincre qu'il arrive sans cesse, dans l'existence animale et végétale, des changements profonds et très subits, qui sont d'espèce cosmique, qui ne sont jamais restreints à ceux de la surface terrestre et dont la cause ou l'être en général restent étrangers[2] à la sensation et à l'intelligence humaines. Et c'est exactement de la même manière que nous voyons ces révolutions subites et profondes s'abattre sur l'histoire des grandes cultures, sans que nous puissions en aucune manière parler de cause, d'influence ni de fin visibles. La naissance du style gothique et des pyramides fut aussi subite que celle de l'impérialisme chinois sous Schi-hoang-ti ou romain sous Auguste, de l'hellénisme, du bouddhisme, de l'islam, et il en est tout à fait de même des événements de chaque vie individuelle importante. Ceux qui l'ignorent ne sont ni connaisseurs d'hommes, ni surtout connaisseurs d'enfants. Actif ou spéculatif, chaque être marche vers la perfection, et il y va *par époques*; ce sont précisément ces époques qu'il faut admettre dans l'histoire du système solaire et du monde des étoiles fixes.

1. C'est H. de Vries qui a démontré pour la première fois en 1886, dans sa théorie des mutations, que les formes fondamentales du monde animal et végétal ne sont pas l'effet d'une évolution, mais d'une apparition subite. Et Gœthe disait avant lui que, si l'on voit comment une forme empreinte se développe *dans les exemplaires individuels*, on ne voit pas comment elle est empreinte *pour le genre tout entier*.

2. L'hypothèse d'espaces de temps incommensurables pour les événements accomplis pendant la première période humaine devient ainsi superflue, et l'on peut concevoir la distance des plus anciens hommes, connus depuis le début de la culture égyptienne, dans une unité de temps où les 5.000 ans de culture historique conservent toute leur importance.

L'origine de la terre, l'origine de la vie, l'origine de l'animal libre de ses mouvements *sont* des époques de ce genre, et donc des mystères à admettre sans plus.

9

Nos connaissances sur l'homme sont nettement réparties sur les deux grandes époques de son être. La première est bornée, pour notre vue, d'une part, à ce profond agencement du destin de la planète, que nous nommons aujourd'hui début de l'ère glaciaire, et dont l'image de l'histoire terrestre ne peut enregistrer que cette seule constatation, savoir *qu'il* s'est produit ici une révolution cosmique; d'autre part, elle se borne à l'apparition, sur les bords du Nil et de l'Euphrate, de hautes cultures qui ont modifié soudain toute la signification de l'être humain. Nous découvrons partout la limite très tranchée entre le tertiaire et le diluvien, et nous trouvons en deçà l'homme, comme type définitivement formé, familiarisé avec la morale, le mythe, l'art, l'ornement, la technique, et dont la constitution physiologique n'a pas sensiblement varié depuis.

Si nous appelons cette première époque celle de la culture primitive, l'unique région où elle s'est conservée, pendant toute la seconde époque et aujourd'hui encore, vivante et suffisamment pure, bien que sous une forme très tardive, sera l'Afrique du Nord-Ouest. Le grand mérite d'avoir reconnu ce fait clair revient à L. Frobenius[1]. Il est parti de cette hypothèse, que l'impression des hautes cultures a laissé perdre dans ces régions, non point un nombre quelconque de races primitives, mais *un monde entier* de vie primitive. Ce que nos anthropologues cherchent à rassembler dans les cinq parties du monde, ce sont au contraire des fragments de races dont le caractère commun consiste dans ce fait, purement négatif, qu'elles vivent au sein des hautes cultures sans y participer intérieurement. Donc races en partie arriérées, en partie inférieures, en partie dégénérées et qui, par-dessus le marché, se sont entremêlées sans distinction.

Mais la culture primitive formait une *force* et un *tout*, un élément extrêmement vivant et actif; elle n'est si différente de la nôtre que par les virtualités psychiques que nous possédons, nous autres, hommes des hautes cultures; si bien qu'il nous est permis de douter si ces peuples, qui enjambent si profondément sur les deux époques de la culture, peuvent, dans leur état actuel d'être et d'être éveillé, nous permettre des conclusions sur l'état de l'époque primitive.

L'être éveillé humain vit, depuis des millénaires, sous l'impression de ce fait, que le contact permanent des races et des peuples entre eux est un événement évident en soi et de tous les jours. Mais il nous faut compter, pour la première époque, avec l'isolement complet de l'homme, perdu dans quelques petites bandes extrê-

1. *Und Afrika sprach*, 1912. — Paideuma, *Umrisse einer Kulturund Seelenlehre*, 1920. Frobenius distingue *trois* âges.

mement rares de nomades au milieu des vastitudes du paysage sans fin, dont l'image est dominée entièrement par des masses prodigieuses de grands troupeaux de bêtes. La rareté des découvertes en apporte la preuve certaine. Au temps de l'homo aurignacensis, il errait sur le sol de France peut-être une douzaine de hordes de quelque centaine d'hommes, pour qui c'était un événement miraculeux et très sensationnel, quand ils découvraient par hasard l'existence d'hommes semblables. Pouvons-nous seulement nous faire une idée de la vie dans un milieu presque inhabité ? Nous qui considérons depuis longtemps la nature entière comme un cadre pour la race humaine! Quels bouleversements la conscience de l'homme n'a-t-elle pas subis, quand il rencontra dans le paysage, outre les forêts et les troupeaux de bêtes, des hommes de plus en plus nombreux « absolument semblables à nous »! L'accroissement, également très subit, sans aucun doute, du nombre de ces rencontres a fait du « semblable » un événement permanent et journalier, qui substitua à l'impression de surprise les sentiments de joie ou d'hostilité, provoquant ainsi naturellement un monde tout à fait nouveau d'expériences forcées, de rapports inévitables, qui furent peut-être pour l'histoire de l'âme humaine l'événement le plus profond et le plus riche de conséquences. C'est au contact des formes vivantes étrangères que l'homme a pris pour la première fois conscience de sa propre forme et qu'il ajouta en même temps, aux différents membres de sa famille, les formes abondantes et variées des rapports avec les autres familles, qui désormais commandent toute la vie et la pensée primitives. N'oublions pas que ce sont les espèces de langage sensible, alors très simples, qui furent l'origine du langage articulé — par conséquent de la pensée abstraite — et que dans ce langage articulé, il y eut quelques conceptions très heureuses sur la nature desquelles nous ne pouvons nous faire aucune idée, mais que nous pouvons admettre comme point de départ très lointain pour les groupes tardifs de langues indo-européennes et sémitiques.

C'est de cette culture primitive, d'une humanité partout enchaînée à des rapports raciaux, qu'est née subitement, vers l'an 3000, la culture égyptienne et babylonienne, après qu'un travail préparatoire, d'un second millénaire environ, eut complètement distingué dans les deux paysages, de ceux de toute autre culture primitive, l'espèce et le but du développement tout entier, l'unité intérieure de toutes les formes d'expression et la direction de la vie entière vers une fin. Il est très vraisemblable, à mon avis, qu'une révolution s'accomplit alors sur la surface générale du globe ou, tout au moins, dans la nature intérieure de l'homme. Ce qui subsiste partout, plus tard, dans les hautes cultures, de culture primitive réelle, et que ces cultures ne parviennent à effacer que graduellement, serait ainsi différent de la culture de la première époque. Mais ce que j'appelle *préculture*, et dont on peut constater le cours absolument uniforme au début de chaque culture, est d'une espèce différente et absolument nouvelle par rapport à toute espèce de culture primitive.

Dans tout être primitif, l'action cosmique du « il » impersonnel est si puissante et si immédiate que le microcosme n'obéit dans toutes ses manifestations, mythe, morale, technique, ornement, qu'à l'impulsion absolument momentanée. Aucune règle, connaissable pour nous, ne régit la durée, le temps, l'évolution de ces manifestations. Nous voyons, par exemple, qu'un langage formel ornemental, qu'on ne devrait pas appeler style, domine la population de vastes régions, se propage, varie et finalement s'éteint. Tout près, et peut-être dans une région d'expansion toute différente, l'espèce et l'usage des armes, la division en famille, les rites religieux montrent chacun une évolution propre, avec ses époques indépendantes, son commencement et son terme qui ne sont déterminés par aucune autre région formelle. Quand nous avons constaté, dans une couche préhistorique, une espèce de céramique que nous connaissons exactement, nous n'avons pas le droit de conclure à la morale et à la religion de la population correspondante. Et quand par hasard une certaine forme de mariage et une espèce de tatouage coexistent dans une même région, l'idée fondamentale n'est pas celle de la coexistence, par exemple, de la poudre à canon et de la perspective en peinture. Il n'y a aucun rapport nécessaire entre l'ornement et l'organisation des clans suivant l'âge, ou entre le culte d'une divinité et l'espèce d'agriculture. Il s'agit toujours ici du développement non de la culture primitive même, mais des aspects et des traits particuliers de cette culture. J'ai nommé ce fait *chaotique*, car la culture primitive n'est ni organisme ni somme d'organismes.

Avec le type des hautes cultures apparaît pour la première fois une *tendance* forte et unitaire pour remplacer le « il » cosmique. Au sein de la culture primitive il n'y a, hormis les individus, d'organismes animés que la famille et le clan. *Ici, au contraire, la culture même est animée.* Tout primitif est une somme, la somme des formes d'expression des associations primitives. La haute culture est l'être éveillé d'un formidable organisme unique qui change non seulement les mœurs, le mythe, la technique, l'art, mais encore les races et les classes, qui en sont les membres, en représentants d'un langage formel unitaire ayant son histoire unitaire. La plus vieille histoire du langage appartient à la culture primitive et possède ses destinées propres, chaotiques, impossibles à dériver de l'ornement ou de l'histoire du mariage, par exemple. Mais l'histoire de l'écriture appartient à celle de l'expression des hautes cultures individuelles. Chaque écriture particulière, de la culture égyptienne, chinoise, babylonienne ou mexicaine, était déjà formée dans la préhistoire de ces cultures. Si elle ne le fut pas dans la culture de l'Inde et de l'antiquité, qui adoptèrent très tard les écritures très évoluées des vieilles civilisations voisines, tandis que la culture arabe a développé pour chacune de ses religions et de ses sectes, aussitôt créées, une écriture propre, cela tient étroitement à toute l'histoire formelle de ces cultures et à leur signification intérieure.

Notre connaissance réelle de l'homme se réduit donc à ces deux époques, et elle ne suffit pas à tirer des conclusions quelconques

sur les époques à venir, possibles ou certaines, ni même sur leur quand et comment, sans compter que les rapports cosmiques régissant le genre homme échappent entièrement à nos calculs.

Ma méthode de pensée et d'observation se borne donc à la physionomie du réel. Quand le connaisseur d'hommes cesse de pouvoir expérimenter son entourage, quand l'homme d'action est arrêté par l'expérience vivante des faits, le regard du physionomiste a aussi atteint sa limite. L'existence de deux époques est *un fait d'expérience historique*, au delà, notre expérience de la culture primitive consiste à pouvoir passer en revue les restes d'un âge écoulé, dont nous pouvons sentir encore, grâce à une parenté intérieure, la signification plus profonde. Quant à la seconde époque, elle nous permet aussi une expérience d'une tout autre espèce. L'apparition du type des hautes cultures au sein de l'histoire humaine est un hasard, dont le sens est impossible à vérifier. Il est possible aussi qu'un événement subit fasse encore apparaître dans l'être planétaire une forme toute différente. Mais l'existence effective de huit cultures visibles, toutes de même structure, de même espèce d'évolution et de durée, autorise *une étude comparative* et, partant, un savoir capable de franchir, en arrière les époques écoulées, en avant les époques imminentes, pourvu, toutefois, qu'un destin d'un autre ordre ne vienne pas soudain substituer à ce monde formel général un monde formel nouveau. Nous avons pour cette étude un droit tiré de l'*expérience* générale de l'être organique. Pas plus que dans l'histoire des oiseaux de proie ou des arbres à feuilles aciculaires, nous ne pouvons prévoir si et quand naîtra une espèce nouvelle, dans l'histoire des cultures aussi, il nous est impossible de prévoir la naissance, possible ou certaine, d'une culture nouvelle dans l'avenir. Mais à partir du moment où un nouvel être est conçu dans le sein de la mère, où une graine est jetée en terre, nous connaissons la *forme intérieure du nouveau cours de la vie* et nous savons que toutes les influences exercées sur elle ne peuvent déranger que le calme de la croissance et du perfectionnement, non modifier la nature intime.

Cette expérience nous apprend, en outre, que la civilisation qui s'est emparée aujourd'hui de toute la surface du globe, n'est pas une troisième époque, mais un stade nécessaire de la culture occidentale exclusivement, différant, par sa seule puissance extensive, du stade correspondant des autres cultures. Mais ici finit l'expérience. Fureter au delà pour savoir sous quelles formes nouvelles l'homme futur vivra, et *en général* s'il viendra, ou même pour dessiner sur le papier des projets majestueux avec des « ainsi doit être et ainsi sera », voilà un jeu beaucoup trop insignifiant pour moi et qui ne mérite point qu'on y consacre les forces d'une vie de quelque valeur.

Le groupe des hautes cultures n'est point unité organique. Leur naissance en cette quantité, en ce lieu et en ce temps déterminés, est pour l'œil humain un hasard qui n'a pas de sens plus profond. Au contraire, leur structure individuelle est si nette, que les histoenris chinois, arabes, occidentaux, et souvent aussi le sentiment

unanime de l'élite, ont forgé une série de noms qu'il n'est même plus possible de rectifier[1].

La pensée historique a donc ce double devoir à remplir : 1° entreprendre une étude comparative *des courants de vie individuelle de chaque culture*, ce problème dont on reconnaît la nécessité n'a pas encore eu de solution; 2° vérifier, quant au sens et sous leur aspect fortuit et irrégulier, *les relations de ces cultures entre elles*. La méthode commode et superficielle de la causalité a résumé jusqu'ici toute cette confusion dans le terme de « marche » de l'histoire universelle. Mais elle a rendu ainsi la psychologie, si délicate et si féconde de ces relations, aussi impossible que celle de la vie intérieure des cultures mêmes. Ce second problème suppose, au contraire, que le premier est résolu. Les relations entre cultures diffèrent d'abord beaucoup selon la distance spatiale et temporelle. Les croisades opposent une jeunesse précoce à une civilisation mûre et sénile; le monde créto-mycénien de la mer Égée, une préculture à un automne encore en fleurs. Une civilisation peut s'irradier d'un lieu très lointain, telle la civilisation de l'Inde se diffusant de l'Est dans le monde arabe, ou bien répandre sur une jeunesse une haleine délétère de vieillard, comme la civilisation latine d'Occident. Mais il y a encore une différence d'espèce et d'intensité : la culture occidentale recherche les relations interculturelles, l'égyptienne les évite; l'Occident en éprouve sans cesse les tragiques émotions, l'antiquité les met à profit sans en souffrir. Tous ces caractères sont conditionnés à leur tour dans la psyché même de la culture et nous apprennent parfois mieux à la connaître que son langage propre qui cache souvent plus qu'il n'exprime.

10

Quand on jette un coup d'œil sur le groupe des cultures, on découvre problème sur problème. Le XIXe siècle, dont la science historique est rivée à la science naturelle, la pensée historique aux idées du baroque, nous a conduits sur un sommet d'où nous voyons à nos pieds le nouveau cosmos. En prendrons-nous jamais possession ?

L'énorme difficulté qu'on rencontre encore de nos jours, quand on veut étudier résolument ces grands courants de vie, est le manque absolu de travaux sérieux sur les époques éloignées de nous. On ne trouve partout que le regard despotique de l'Européen occidental, qui ne veut comprendre que ce qui lui vient d'une « antiquité » quelconque à travers un « moyen âge », et qui accorde à peine un regard sérieux à ce qui poursuit ses voies propres. Pour la Chine et l'Inde, on vient d'aborder quelques problèmes de l'art, de la religion, de la philosophie. Mais l'histoire politique, quand on daigne

1. Dans sa dissertation sur les *Époques de l'esprit*, Gœthe a tracé, des divisions de chaque culture en préhistoire, première histoire, histoire tardive et civilisation, un tableau d'une telle profondeur qu'on n'y peut plus rien ajouter, même aujourd'hui. Cf. au tome I nos propres tableaux synoptiques qui y correspondent exactement.

s'y arrêter, est traitée sur un ton de libertinage. Personne ne pense à examiner les grands problèmes politico-juridiques de l'histoire chinoise, le destin hohenstaufénien de Li-Wang (842), le premier congrès des princes (659), la lutte entre les principes impérialistes (Lienheng) de « l'État romain » de Tsin et l'idée cosmopolitique (Hohtsung) (500-300), la prospérité de l'Auguste chinois, Hoang-ti (221), avec la patience dont Mommsen a traité le principat d'Auguste. L'histoire des États de l'Inde, malgré l'oubli volontaire où l'ont reléguée les Indous, offre tout de même, au temps de Bouddha, plus de matériaux que l'histoire antique au IXe et au VIIIe siècles; mais nous agissons encore aujourd'hui comme si « l' » Indou avait vécu de sa philosophie, à l'instar de ces Athéniens en qui l'opinion classique voit des rêveurs passant leur vie aux bords d'Hissos à disserter sur la beauté. Mais la politique égyptienne a donné à peine, elle aussi, matière à réflexion. Derrière le mot de « temps des Hyksos », les historiens tardifs d'Égypte ont dissimulé la même crise que celle du « temps des États batailleurs » chez les Chinois. Nul n'a osé entreprendre cette étude. Et dans le monde arabe, la curiosité de nos historiens s'arrête juste au domaine linguistique de l'antiquité. Que n'a-t-on pas écrit sur les institutions politiques de Dioclétien! Et que de matériaux, par exemple, n'a-t-on pas rassemblés sur l'histoire, tout à fait froide, de l'administration des provinces romaines en Asie-Mineure!... Parce que cette histoire était écrite en grec!! Quant au modèle de Dioclétien, sous tous les rapports, l'État sassanide, il n'apparaît que dans la mesure où il fut l'ennemi de Rome. Mais quel est donc *son* histoire juridique et administrative? Quel travail avons-nous sur le droit et l'économie égyptiens, indous, chinois, qui puisse soutenir la comparaison avec nos travaux sur le droit antique[1]?

Vers 3000[2], après une longue « période des Mérovingiens », claire-

1. Il nous manque également une *hisoire du paysage* (donc du sol, de la végétation et du climat) sur lequel s'est déroulée l'histoire humaine depuis 5.000 ans. Or l'histoire humaine est si difficile à séparer de l'histoire du paysage, elle reste si profondément liée à elle par des milliers de racines, qu'il est tout à fait impossible, sans elle, de comprendre la vie, l'âme et la pensée. En ce qui concerne le paysage sud-européen, depuis la fin de l'âge glaciaire une invincible surabondance de végétation cède peu à peu sa place à l'indigence du sol. A la suite des cultures égyptienne, antique, arabe, occidentale, s'est accomplie autour de la Méditerranée une transformation du climat, selon laquelle le paysan devait abandonner la lutte *contre* le monde végétal et l'entreprendre *pour* ce même monde, s'imposant ainsi d'abord contre la forêt vierge, puis contre le désert. Au temps d'Annibal, le Sahara était loin au sud de Carthage, aujourd'hui il menace déjà l'Espagne du Nord et l'Italie; où était-il au temps des constructeurs de pyramides portant en reliefs des tableaux de forêts et de chasse? Après que les Espagnols eurent chassé les Maures, le caractère sylvestre et agricole du pays, qui ne pouvait être maintenu qu'artificiellement, s'effaça. Les villes devinrent des oasis dans le désert. Au temps des Romains, cette conséquence ne se serait pas produite.

2. La nouvelle méthode de morphologie comparée permet un contrôle certain des chronologies des vieilles cultures, établies jusqu'à ce jour par des moyens tout différents. La même raison qui empêcherait, en l'absence de toute autre nouvelle, de dater la naissance de Gœthe cent ans avant l'Urfaust, ou de confondre la carrière d'Alexandre le Grand avec celle d'un grand homme antérieur à lui, permet d'inférer, des traits particuliers de la vie politique, de l'esprit, de l'art, de la pensée et de la religion, que la naissance de la culture égyptienne eut lieu en l'an 3.000, celle de la culture chinoise en l'an 1400. Les calculs des savants français et ceux, plus récents, de Borchardt dans ses *Annalen und zeitliche Festlegung des Alten Reiches* (1919) sont *a priori* aussi erronés que ceux des historiens chinois sur la durée des dynasties mythiques de Hsia et de Schang. Il est tout à fait impossible aussi que le calendrier

ment visible encore en Égypte, s'établirent dans des régions extrêmement minuscules, sur les bords du Nil et de l'Euphrate, les deux cultures les plus anciennes. Leur jeunesse et leur maturité s'appellent depuis longtemps Ancien et Moyen Empire, Sumer et Akkad. L'étouffement de la féodalité égyptienne par la noblesse héréditaire née dans son sein, et la décadence de la royauté primitive qui s'en est suivie, ressemblent si étonnamment aux événements de l'Ancienne Chine, depuis I-Wang (934-909), et à ceux de l'Occident, depuis l'empereur Henri IV, qu'on devrait risquer enfin entre ces cultures une étude comparative. Au début du « baroque » babylonien, apparaît le grand Sargon (2500), qui avance jusque sur le littoral de la Méditerranée, conquiert Chypre et s'intitule, à la manière de Justinien Ier ou de Charles-Quint, le « maître des quatre mondes ». Sur le Nil en 1800, en « Akkad et Sumer » un peu plus tôt, commencent donc aussi les premières civilisations, où l'asiatique montre une force prodigieuse d'expansion. Les « conquêtes de la civilisation babylonienne », la plupart relatives à la science des mesures, des nombres, du calcul, furent portées peut-être de là jusqu'à la mer du Nord et à la mer Jaune. Plus d'une marque de fabrique babylonienne sur un outil a pu être honorée par les sauvages Germains comme un signe magique et devenir l'origine d'un ornement « vieux germanique ». Mais pendant ce temps, le monde babylonien même change de mains. Cosséens, Assyriens, Chaldéens, Mèdes, Perses, Macédoniens, simples [1] bandes armées ayant à leur tête un chef puissant, se succèdent dans la capitale sans provoquer, chez ce peuple, de réaction sérieuse. C'est le premier exemple d' « empire romain ». En Égypte, les choses ne se passèrent pas autrement. Les prétoriens Cosséens font et défont les maîtres; les Assyriens maintiennent les vieilles formes politico-juridiques, comme les empereurs militaires depuis Commode; le Perse Cyrus se sent, comme l'Ostrogoth Théodoric, l'administrateur de l'Empire; les Mèdes, comme les Lombards, se croient peuple souverain en pays étranger. Mais ce sont là différences de droit politique, non de fait. Les légions de l'Africain Septime Sévère poursuivaient des buts exactement les mêmes que ceux des hordes de l'Ostrogoth Alaric, tandis qu'à la bataille d'Andrinople on pouvait à peine distinguer le « Romain » du « Barbare ».

A partir de 1500 naissent trois cultures nouvelles, d'abord l'Indoue dans le haut Pendjab, vers 1400 la Chinoise sur le moyen Hoangho, vers 1100 l'antique sur la mer Égée. Quand les historiens chinois parlent de leurs trois grandes dynasties — Hsia, Schang, Dschou — ils s'expriment à peu près comme Napoléon qui se nommait fondateur de la quatrième dynastie après les Mérovingiens, Carolingiens et Capétiens. En réalité, la troisième dynastie a toujours

égyptien ait été introduit en 4241. Comme dans toute chronologie, il faut admettre un développement qui implique de profondes réformes du calendrier, et qui rend par là-même sans objet l'idée d'une date initiale en général.

1. Ed. Meyer (*Gesch, d. Altertums*, III, 97) a évalué la petite armée des Perses à 1/2 million — ce qui est peut-être trop élevé — par rapport aux 50 millions de l'imperium babylonien. C'est un rapport de même ordre qui existe entre les armées germaniques et les légions des empereurs militaires romains du IIIe siècle, ou entre les troupes des Ptolémées et des Romains et la population égyptienne.

vécu le cours entier de la culture. Lorsqu'en 441, l'empereur titulaire de la dynastie Dschou devint pensionnaire d'État du « Duc oriental » et qu'en 1792 « Louis Capet » fut exécuté, la culture passa *aussi, dans les deux cas, à l'état de civilisation. Des derniers temps* de la dynastie Schang, on a conservé des bronzes très anciens, qui sont à l'art tardif chinois ce que la céramique de Mycène est à la première antiquité grecque, ou l'art carolingien à l'art roman. Les palais, châteaux, chevalerie, féodalité, des premières périodes védique, homérique ou chinoise révèlent l'image entière du gothique, et la « période des grands protecteurs » (Mingdschou 685-591) correspond absolument au temps de Cromwell, Wallenstein, Richelieu et des tyrans antiques.

De 480 à 230, les historiens chinois font commencer la « période des États batailleurs », qui finit par un siècle de guerres ininterrompues avec des armées en masse et d'effrayants bouleversements sociaux, d'où sortit l'État romain de Tsin, fondateur de l'impérialisme chinois. La même chose se passa en Égypte de 1780 à 1580 (la « période des Hyksos » date de 1680); dans le monde antique depuis Chéronée et, sous une forme plus terrible, des Gracques à Actium (133-31); c'est aussi le destin du monde européo-américain au XIXe et au XXe siècles.

Entre temps, le centre de gravité passe de Hoangho (près Honan-fu) au Jangtse (aujourd'hui province de Hupei), comme il passa de l'Attique au Latium. Il planait alors sur le Sikiang la même nuit pour les historiens de Chine que sur l'Elbe pour ceux d'Alexandrie, et ils ne savaient rien de l'existence de l'Inde.

Comme les empereurs de la maison Julio-Claudienne de l'autre côté de l'hémisphère, le puissant Wang-Dscheng apparaît ici dans des guerres décisives, mène Tsin à la dictature et prend en 221 le titre d'Auguste (c'est le sens littéral du mot Schi) avec le nom césarique de Hoang-ti. Il institue la « paix chinoise », exécute dans l'empire exsangue ses grandes réformes sociales et entreprend déjà, tout à fait à la romaine, la fondation de la frontière de Chine, mur célèbre pour lequel il conquiert en 214 une partie de la Mongolie. (Chez les Romains, l'idée d'une frontière fixe contre les Barbares a pris naissance dès la bataille de Varus, on en posa ensuite les fondements au Ier siècle).Il a soumis le premier, dans de grandes guerres, les tribus barbares au sud du Jangtse et assuré la sécurité du pays par des routes stratégiques, des colonies et des forteresses. Tout aussi romaine est l'histoire privée de sa maison, qui aboutit finalement à des orgies néroniennes où le chancelier Lui-Schi, premier époux de l'impératrice, et le grand diplomate Li-Sze, Agrippa de son temps et fondateur de l'alphabet unique en Chine, jouèrent un rôle. Suivent les deux dynasties de Han — l'occidentale de 206 avant à 23 après Jésus-Christ, l'orientale de 25 à 220 — sous lesquelles la frontière de Chine s'étend de plus en plus, tandis que des ministres eunuques, des généraux et des soldats font et défont dans la capitale les souverains de leur choix. Étranges moments que ceux où, sous les empereurs Wu-ti (140-86) et Ming-ti (58-76), la puissance mondiale avait rapproché le confucianisme

chinois, le bouddhisme indou et le stoïcisme antique si près de la mer Caspienne, qu'un contact eût pu en résulter aisément [1]!

Le hasard a voulu que les violentes attaques des Huns fussent brisées alors contre le mur chinois que précisément défendait chaque fois un empereur puissant. La défaite définitive des Huns fut consommée entre 124 et 119 grâce au Trajan chinois, Wu-ti, qui annexa aussi définitivement le Sud de la Chine, pour se frayer un passage vers l'Inde, et construisit l'immense route militaire de Tarnim, défendue comme une forteresse. Ils finirent par se tourner vers l'Ouest, guidés par une foule de tribus germaniques à leur tête, et arrivèrent devant le rempart romain, où ils furent plus heureux. L'imperium romain s'effondre, d'où cette conséquence, que l'imperium chinois et indou restent seuls, aujourd'hui encore, l'objet de convoitise des puissances toujours changeantes. Aux yeux des Brahmans et des Mandarins actuels, les « Barbares aux cheveux roux » d'Occident ne jouent pas d'autre ni de meilleur rôle que le grand Mogol et le Mandchou. et ce sont eux aussi qui devront trouver leurs successeurs. Mais sur les colonies de l'empire romain en poussière, se préparait au Nord-Ouest la préculture d'Occident, tandis que la première période arabe avait déjà commencé en Orient.

La culture arabe est une découverte [2]. Les Arabes tardifs en ont soupçonné l'unité, mais les historiens d'Occident l'ont totalement méconnue, à tel point qu'on ne trouve même pas un nom propre pour la nommer. La terminologie régnante voudrait que la période tardive seule fût arabe, la préculture et la première période, araméennes. Un nom positif manque. Les cultures ici se juxtaposaient de si près que leurs civilisations étendues se sont superposées à l'infini. La préhistoire arabe même, qu'on peut suivre chez les Perses et les Juifs, dépendait entièrement du vieux monde babylonien, tandis que la première période restait bannie sous le charme de l'antiquité venue de l'Ouest et justement parvenue à l'apogée de la civilisation. Des traces de civilisation égyptienne et indoue y sont sensibles. Mais l'esprit arabe a ensuite exercé son charme, souvent sous le masque antique, sur la culture occidentale débutante, et la civilisation arabe, qui s'est superposée dans l'âme du peuple en Espagne, en Provence, en Sicile, à la civilisation antique non encore entièrement éteinte de nos jours, est devenue le moule où s'ébaucha l'éducation de l'esprit gothique...

Le paysage de cette culture est remarquablement étendu et déchiqueté. Transportons-nous par la pensée à Palmyre ou à Ctésiphon et tâchons d'y voir clair. Au Nord, l'Osrohène avec Edesse, Florence de la première période arabe. Au Sud, la Syrie et la Palestine, patrie du Nouveau Testament et de la Mischna juive, avec Alexandrie pour avant-poste permanent. A l'Est, le mazdéisme subissant un puissant renouveau, qui correspond à la naissance du Messie dans le Judaïsme, et dont les fragments de la littérature avestique nous

1. Car même l'Inde avait manifesté alors, sous la dynastie de Maurya et de Sunga des tendances impérialistes qui ne pouvaient être que confuses et sans lendemain, à cause de la mentalité hindoue tout entière.
2. Voir tout notre chap. III.

permettent d'affirmer l'existence nécessaire de ce renouveau. Ici sont nés également le Talmud et la religion de Mani. A l'extrême sud, foyer futur de l'Islam, une période chevaleresque a pu atteindre son plein épanouissement, comme dans le royaume sassanide. On y trouve encore aujourd'hui des ruines de bourgs et de châteaux, où furent fomentées des guerres décisives entre l'État chrétien d'Axum, sur la côte africaine, et l'État juif des Himjarites, sur la côte d'Arabie, guerres attisées de Rome et de Perse par le brandon diplomatique. A l'extrême nord est Byzance avec son bizarre mélange de civilisation antique tardive et de chevalerie plus ancienne, dont l'histoire du régime militaire byzantin surtout nous donne une expression si confuse. C'est à tout ce monde que l'Islam, beaucoup trop tard, a fini par donner conscience de son unité, d'où l'évidence de sa victoire qui lui a conquis presque sans résistance des Chrétiens, des Juifs et des Perses. De l'Islam est née ensuite la civilisation arabe, qui parvint à l'apogée de sa perfection spirituelle, quand les Barbares d'Occident y firent une irruption passagère pour se rendre à Jérusalem. Quel effet produit cette invasion aux yeux de l'élite arabe ? Peut-être un effet bolchevique ? Mais la politique arabe méprisait et fermait les yeux sur les événements en « Frankistan »[1]. Même dans la guerre de 30 ans, qui était à cet égard un spectacle « d'extrême Occident », lorsque l'ambassadeur anglais à Constantinople essaya de soulever les Turcs contre la maison des Habsbourgs, la Turquie a certainement agi avec la conscience que les grands maîtres de la politique du Maroc à l'Inde n'avaient pas à prendre en considération cette poussière d'États pillards aux confins du monde arabe. Le pressentiment de l'avenir devait manquer au grand public, même lors du débarquement de Napoléon en Égypte.

Entre temps, une nouvelle culture était née au Mexique. Elle est si loin de toutes les autres que jamais témoignage n'est sorti d'elle ni n'y a pénétré. Sa ressemblance n'en est que plus frappante avec le cours de la culture antique. Devant ces Teokallis, un parallèle avec les temples doriques remplirait nos philologues de stupeur, car c'est bien un trait antique, l'absence, dans la technique, de la volonté de puissance, qui a justement présidé ici au destin de l'armement, et qui a donc rendu les catastrophes possibles.

En effet, cette culture est l'exemple unique de mort violente. Elle n'a pas langui, ne fut ni opprimée ni entravée, mais assassinée à la fleur de l'âge, fauchée comme une héliotrope qu'on arrache en passant. Cet ensemble d'États, dont une puissance mondiale et plus qu'une fédération, supérieurs en force et en richesses aux cités gréco-romaines du temps d'Hannibal, avec une haute politique, une organisation financière rigide, une législation très avancée, des idées administratives et des mœurs économiques qui feraient rougir un ministre de Charles-Quint, une riche littérature polyglotte, une élite citadine raffinée inconnue de l'Occident à la même

1. Chez les poètes des Croisades, ce mot désignait l'empire franc de Charlemagne ou de ses successeurs, donc l'Occident chrétien opposé à l'Orient arabe. (Note du traducteur .)

époque : voilà ce que ne brisa point une guerre sans merci, mais une poignée de brigands qui l'ont, en quelques années, si complètement mis à sac, que le souvenir même n'en tarda pas à disparaître chez les survivants de la race. De la grande cité de Ténoctitlan, plus une pierre n'est restée debout; dans les forêts vierges de Yukatan, les grandes villes attenantes à l'empire de Maya sont la proie rapide de la végétation. Pas une seule ne nous est connue par son nom. Trois livres indéchiffrables sont les seuls vestiges qui restent de leur littérature.

Le plus terrible dans ce spectacle est qu'il n'est même pas du ressort des nécessités occidentales. Chose privée de quelques aventuriers, il n'y avait personne en Allemagne, en Angleterre ou en France, qui en pût pressentir l'existence. *Que l'histoire humaine n'a pas de sens*, qu'il n'y a qu'une signification profonde dans les courants citaux de chaque culture! c'est ici ou jamais le lieu de le vérifier. Les relations interculturelles n'ont pas de signification et sont fortuites. Le hasard a été ici si terriblement banal, si exagérément ridicule, qu'aucune comédie bouffonne n'en saurait tracer le tableau. Quelques misérables coups de canon, une centaine de fusils à pierre, et la tragédie fut jouée, de l'exposition au dénouement.

Une connaissance certaine, valable pour toujours, de l'histoire du Mexique est impossible, même réduite aux dernières généralités. Des événements de la grandeur des croisades et de la Réforme y ont disparu sans laisser de trace. Pour la première fois, au cours des dernières décades, la recherche historique a fixé, du moins dans ses grandes lignes, la chronologie tardive de cette culture, dont on peut élargir et approfondir[1] l'image, grâce à la morphologie, par la comparaison avec les autres cultures. D'après cette chronologie, chacune des époques de la culture mexicaine suit d'environ 200 ans l'époque correspondante de la culture arabe, et précède de 700 ans environ celle de la culture occidentale. Une préculture a existé, qui a développé, comme en Égypte et en Chine, un alphabet et un calendrier, mais elle n'est plus reconnaissable pour nous. La date initiale de ce calendrier est de beaucoup antérieure à la naissance du Christ, mais ses rapports avec notre ère ne peuvent être constatés avec certitude. Du moins elle prouve que l'homme mexicain a un sens historique très fort, extraordinairement développé.

La première période « hellénique » des États de Maya est attestée par des inscriptions de dates sur les piliers en relief des vieilles villes de Copan[2] (Sud), de Tikal et, un peu plus tard, de Chichen Itza (Nord), de Naranjo, de Seibal (environ 160-450). A la fin de cette période, Chichen Itza donna le ton pour plusieurs siècles par ses constructions; à côté d'elle, la magnifique floraison de Palenque et

1. Le présent essai repose sur les données de deux Américains qui, indépendamment l'un de l'autre, essaient de dresser une chronologie et sont arrivés à une certaine unanimité :L. Spence, *The civilization of ancient Mexico*, Cambridge 1912, et H. J. Spinden, *A study of Maya art, its subject, matter and historical development*, Cambridge 1913.

2. Ces noms sont ceux des villages actuels à proximité des ruines. Les véritables noms sont perdus.

de Piedros Negros (Ouest) pouvait correspondre à la fin du gothique et de la Renaissance (450-600, soit 1250-1400 de notre ère). Plus tard (baroque), Champutun semble avoir été le centre où s'élabore le style qui influence d'abord, dans le haut plateau d'Anahuac, les peuplades « italiques » de Nahua, essentiellement réceptives quant aux manifestations de l'art et de la pensée, mais dont les instincts politiques dépassent de beaucoup ceux des États de Maya (environ 600-950, soit 750-400 de l'antiquité ou 1400-1750 de notre ère?) C'est alors que commence l' « hellénisme » de Maya. En 950 fut fondée la ville d'Uxmal, qui devint bientôt cité mondiale de premier ordre, comme Alexandrie et Bagdad, également fondées au seuil de la civilisation. A côté d'elle, nous trouvons une série de grandes villes florissantes, comme Labna, Mayapan, Chacmultun, et de nouveau, Chichen Itza. Elles marquent l'apogée d'une architecture grandiose, qui n'enfantera plus de nouveau style, mais qui sait avec un goût sûr et d'une manière prodigieuse tirer parti des vieux motifs. La politique appartient à la ligue célèbre de Mayapan (960-1195), alliance de trois États souverains qui, malgré de grandes guerres et des révolutions répétées, réussissent à maintenir l'état de choses présent, d'une manière, semble-t-il, un peu artificielle et violente (350-150 de l'antiquité ou 1800-2000 de notre ère).

La fin de cette période est marquée par une grande révolution, correspondant à la prise définitive du pouvoir par les puissances « romaines » de Nahua dans les États de Maya. Par elles, Humac Ceela a provoqué une révolution générale qui détruit Mayapan vers 1190, (antiquité 150 environ). Il en résulte aujourd'hui l'histoire type d'une civilisation mûre, où des peuplades particulières se disputent la suprématie militaire. Les grandes villes de Maya sombrent dans la contemplation bienheureuse, qui a perdu Athènes et Alexandrie romaines. Mais pendant ce temps, au suprême horizon de la région de Nahua, grandissent les derniers de ces peuples, les Aztèques naïfs et barbares, doués d'une insatiable volonté de puissance. Ils fondent (vers 1325), époque d'Auguste environ la ville de Ténochtitlan, qui prend bientôt rang de capitale et de chef du monde mexicain tout entier. En 1400 commence l'impérialisme militaire de grand style; des colonies de soldats et un réseau de routes stratégiques consolident les régions conquises, tandis que les États vassaux sont contenus et divisés grâce à une diplomatie supérieure. Ténochtitlan impérial prend des proportions considérables avec sa population internationale parlant toutes les langues du monde. La sécurité politique et militaire des provinces de Nahua a permis d'avancer rapidement vers le Sud et de préparer la mainmise sur les États de Maya; il est impossible de prévoir le cours qu'auraient pris les choses au siècle suivant, quand arriva la fin.

L'Occident se trouvait alors au stade que les États de Maya avaient déjà dépassé vers 700. Il faudrait descendre au temps de Frédéric II pour rencontrer des hommes mûrs capables de comprendre la politique des ligueurs de Mayapan. L'organisation des Aztèques vers 1500 était encore pour nous un avenir lointain. Mais ce qui dès ce moment distinguait le faustien de tout autre

homme des autres cultures, c'était sa soif insatiable de la distance, qui fut aussi, en définitive, la cause de la destruction de la culture mexico-péruvienne. Cette soif sans exemple se manifeste dans tous les domaines. Certes, Carthage et Persepolis ont imité le style ionique; l'art indou de Gaudara s'est délecté au goût hellénique, et l'histoire découvrira peut-être un jour, dans les constructions en bois des anciens Germains, des éléments chinois. Le style des mosquées aussi a dominé des confins de l'Inde au Nord de la Russie, à l'Ouest de l'Afrique et en Espagne. Mais tout cela n'est rien en face de la force d'expansion des styles occidentaux. Il est évident que l'histoire même du style s'accomplit sur sa terre natale, mais ses résultats ne connaissent pas de frontières. Sur la place où s'éleva Ténochtitlan, les Espagnols ont édifié une cathédrale baroque, avec des chefs-d'œuvre de peinture et de plastique espagnoles; les Portugais ont déjà travaillé dans l'Inde antérieure, comme les architectes italiens et français du baroque tardif dans les régions lointaines de Pologne et de Russie. Le rococo anglais et surtout le style empire ont un domaine étendu dans les États des planteurs nord-américains, dont le mobilier et les merveilleux salons sont beaucoup trop méconnus en Allemagne. Le Canada et le Cap ont déjà subi l'influence du classicisme qui, depuis, ne connaît plus de borne. Et il en est de même de tous les autres rapports du domaine formel entre cette jeune civilisation et les civilisations anciennes encore existantes : toutes se couvrent d'une couche de formes vivantes europé-américaine, de plus en plus serrée, qui étouffe peu à peu la forme ancienne propre.

II

Cette image du monde humain, propre à infirmer celle qui est encore ancrée de nos jours dans les meilleurs cerveaux, sous le nom d'antiquité, moyen âge et temps modernes, permet de donner aussi une réponse nouvelle, et que j'espère définitive pour notre civilisation, à ce vieux problème : Qu'est-ce que l'histoire ?

Ranke dit dans la préface de son histoire universelle : « L'histoire ne commence que là où les monuments deviennent intelligibles et où des documents écrits dignes de foi existent. » C'est la réponse d'un compilateur et d'un classeur de dates. Il n'est pas douteux qu'il confond ici l'histoire toute faite avec celle qui se fait chaque fois, dans le champ visuel de chaque historien en particulier. La défaite de Mardonios à Platée cesse-t-elle d'être de l'histoire, si 2.000 ans plus tard un savant n'en sait plus rien ? La vie n'est-elle donc un fait que si on en parle dans les livres ?

Le plus grand historien depuis Ranke, Ed. Meyer[1], dit : « Est historique ce qui est ou qui a été actif. Le fait isolé qu'étudie l'histoire devient pour la première fois événement historique, après

1. Dans *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* (*Kleine Schriften*, 1910) qui est de beaucoup le meilleur fragment sur la philosophie de l'histoire écrite par un adversaire de toute philosophie.

qu'elle l'a dégagé de la masse infinie des faits contemporains. » Voilà qui est dit tout à fait dans le goût et la pensée de Hegel. Il s'agit tout d'abord des faits, non de la connaissance accidentelle que nous en avons. Précisément, la nouvelle image historique nous oblige à admettre l'existence de faits de premier ordre, qui se succèdent en grandes séries, et dont nous ne saurons jamais rien au sens scientifique du mot. Il nous faut apprendre à compter sans limite avec l'inconnu. En second lieu, l'existence des vérités est pour l'esprit, les faits n'existent que par rapport à la yie. L'histoire scientifique, ou selon ma terminologie, *le tact physionomique*, c'est le décret du *sang*, la connaissance des hommes, élargie et étendue au passé et à l'avenir, le coup d'œil inné pour les personnes et les situations, pour ce qui était événement réel, pour ce qui était nécessaire, pour ce qui a *dû* exister, et *non* la simple critique scientifique et la connaissance des dates. Chez l'historien pur, l'expérience scientifique est secondaire ou postérieure. Elle prouve une seconde fois en détail, par les moyens intellectuels et linguistiques, à l'être éveillé, ce que l'être a déjà éprouvé *en un moment* d'illumination.

Parce que la puissance de l'être faustien a développé aujourd'hui une foule d'expériences intérieures, qu'aucun autre homme d'aucun autre temps n'a jamais pu acquérir; parce que nous attachons, dans une mesure toujours croissante, aux événements les plus lointains un sens et un rapport qu'ils ne *pouvaient* pas avoir pour tous, ni même pour ceux qui les ont subis : voilà précisément pourquoi aujourd'hui, pour nous, beaucoup de choses sont historiques, c'est-à-dire vie en harmonie avec notre vie, qui ne l'étaient pas encore il y a un siècle. La révolution de Tibérius Gracchus avait cessé pour Tacite, qui en connaissait peut-être les dates, d'avoir une signification réelle, elle en a une pour nous. Aucun fervent de l'Islam n'attache d'importance à l'histoire des monophysites et de leurs rapports avec l'entourage de Mohammed; *nous* y apprenons à connaître une seconde fois, sous d'autres conditions, l'évolution du puritanisme anglais. En définitive, il n'y a plus rien au regard cosmique d'une civilisation, dont la terre entière est devenue le théâtre, qui ne soit absolument historique. Le schème Antiquité-Moyen âge et Temps modernes, tel que l'a compris le XIX[e] siècle, n'était qu'une chrestomathie de rapports historiques *les plus évidents*. Mais l'influence que commence à exercer sur nous l'histoire de l'ancienne Chine et du Mexique est d'une espèce plus délicate, plus spirituelle : nous y découvrons des expériences sur les dernières nécessités de la vie en général. Nous apprenons, au contact d'un courant vital tout différent, à nous connaître nous-mêmes *tels que nous sommes*, que nous devons être et que nous serons : c'est la grande école de l'avenir. Nous qui avons et faisons encore de l'histoire, nous apprenons à cette extrême limite de l'humanité historique ce que *c'est* que l'histoire.

La lutte entre deux tribus nègres du Soudan ou entre les Chérusques et les Chattes du temps de César, ou, ce qui est essentiellement identique, entre deux espèces différentes de fourmis, est un simple spectacle de la nature vivante. Mais la victoire des Chérus-

ques sur les Romains en l'an 9, ou des Aztèques sur les Tlascanes au Mexique, s'appelle de *l'histoire*. Car ici, le quand est d'importance, chaque décade, voire chaque année, a son poids. Il s'agit de faire avancer un courant de vie où chaque épisode est à la hauteur d'une époque. Il y a un objectif auquel tend tout ce qui arrive, un être qui veut remplir sa vocation, un temps, une durée organique, non le va-et-vient désordonné de Scythes, de Gaulois ou de Caraïbes, dont les invasions individuelles sont aussi vaines que celles d'une colonie de castors ou d'un troupeau de gazelles dans une steppe. Ces dernières sont de l'*histoire zoologique* qui intéresse une vocation d'un tout autre ordre : elle n'étudie pas le destin de peuples ou de troupeaux *déterminés*, mais le destin *général* de l'homme, de la gazelle ou de la fourmi, en tant qu'espèces. L'homme primitif n'a d'histoire qu'au sens biologique; à l'établir se borne le rôle de toute recherche préhistorique. L'habitude progressive du feu, des outils en pierre, des métaux et des lois mécaniques qui gouvernent l'action des armes, caractérise exclusivement l'évolution du type et de ses virtualités immanentes. Dans les cadres de cette espèce d'histoire, le résultat atteint par les armes dans un combat entre deux races est complètement indifférent. Age de pierre et baroque sont deux moments de la durée dans l'existence d'un genre et d'une culture, donc de deux organismes ressortissant à des vocations différentes. Je proteste ici contre deux hypothèses qui ont toujours vicié la pensée historique : l'hypothèse d'une fin unique pour l'humanité entière et l'hypothèse qui nie toute fin en général. La vie a une fin : celle d'accomplir le but impliqué dans sa génération. Or, l'individu appartient par sa naissance ou bien à des hautes cultures, ou bien seulement au type humain en général. Il n'y a pas pour lui de troisième grande unité de la vie. Mais alors son destin se trouve soit dans le cadre de l'histoire zoologique, soit dans celui de l' « histoire universelle ». L' « homme historique », au sens où j'entends ce mot et où il a toujours été entendu par tous les grands historiens, est l'homme d'une culture en voie d'accomplissement; avant, après et hors de cette culture, il *n'a pas d'histoire*. Et alors la destinée du peuple dont il fait partie lui est tout aussi indifférente que celle de la terre considérée, non par le géologue, mais par l'astronome.

Il résulte de là un fait tout à fait décisif, constaté ici pour la première fois : c'est que l'homme est sans histoire non seulement *avant* la naissance d'une culture, *mais de nouveau* dès qu'une civilisation s'est constituée dans sa forme définitive, et qu'elle a donc consommé le développement vivant de la culture, épuisé les dernières virtualités significatives de l'être. Le spectacle de la civilisation égyptienne à partir de Sethe Ier (1300) et des civilisations chinoise, indoue, arabe actuelles, est celui d'un retour au va-et-vient zoologique de l'époque primitive, même quand il apparaît sous le masque de formes raffinées religieuses, philosophiques et surtout politiques. Du point de vue babylonien, l'attitude farouche des hordes cosséennes à Babylone, ou l'air distingué de leurs successeurs perses ainsi que la date, la durée et le succès de ces invasions, sont dépour-

vus de signification. Certes, le bien-être de la population ne leur fut pas indifférent, mais toutes ces invasions n'ont rien changé au fait que l'âme babylonienne était éteinte et que, par conséquent, tous les événements étaient pour elle dépourvus de signification profonde. Comme un changement dans l'état du gibier ou la migration d'un essaim d'oiseaux, une dynastie nouvelle en Égypte, étrangère ou indigène, une révolution ou une conquête en Chine, un nouveau peuple germanique dans l'Empire romain, appartiennent aussi à l'histoire du paysage. Dans l'histoire réelle des hommes, ce qui a toujours été l'enjeu et le fond de toutes les questions vitales animales, pour le chasseur ou le chassé, même quand ils n'ont pas la moindre conscience de la symbolique de leurs actes, de leurs desseins et de leurs destinées, c'était de réaliser un élément absolument psychique, de faire passer une idée à une forme historique vivante. Cela est tout aussi vrai dans le duel entre deux grandes tendances du style dans l'art (gothique et Renaissance) qu'entre deux philosophies (stoïcisme et épicurisme), deux politiques (oligarchie et tyrannie) ou deux formes économiques (capitalisme et socialisme).

De tout cela, on ne parle plus. Ce qui reste est la lutte brutale toute nue, la lutte pour l'avantage animal en soi. Et si, auparavant, la force la plus dénuée d'idée, en apparence, restait encore en quelque manière servante de l'idée, dans les civilisations tardives, l'idée apparemment la plus convaincante ne sert plus qu'à masquer des compétitions vitales purement zoologiques.

Le caractère distinctif des philosophies pré- et postbouddhiques est que la première est un grand mouvement de pensée orientée vers un but qui est donné avec l'âme et dans l'âme de l'Indou, la seconde un va-et-vient incessant d'un état de pensée que ne modifie point ce mouvement. Les solutions sont là, mais le goût change dans la manière de les exprimer. Il en est de même de la peinture en Chine avant et après la dynastie de Han — qu'on la connaisse ou non — et de l'architecture égyptienne avant et après le Nouvel Empire. Dans la technique, il n'en est pas autrement. Les Chinois d'aujourd'hui admettent nos découvertes occidentales sur la machine à vapeur et l'électricité, d'une manière tout à fait identique — et avec la même crainte religieuse — qu'il y a 4000 ans le bronze et la charrue et, plus tôt encore, le feu. La psyché chinoise sépare complètement ces deux découvertes de celles faites par les Chinois eux-mêmes au temps de Dschou, et dont chacune était une époque dans leur histoire intérieure [1]. Avant et après une culture, le rôle joué par les siècles n'est guère plus considérable que celui joué par les décades, et même souvent, par les années à l'intérieur de cette culture. *Car les périodes biologiques reprennent peu à peu leurs droits* (après la disparition de la culture). C'est ce qui donne à ces états très tardifs, où les représentants trouvent un élément d'évidence

1. Le Japonais appartenait autrefois à la civilisation chinoise et il *ne cesse pas*, aujourd'hui non plus, d'appartenir à la civilisation occidentale; il n'existe pas de culture japonaise au sens propre du mot. Il faut donc juger différemment l'américanisme japonais.

absolue, ce caractère de durée solennelle qui a rempli d'étonnement des hommes de culture authentique, comme Hérodote en Égypte et, depuis Marco Polo, les Européens en Chine, quand ils comparent cette durée au temps de leur propre évolution. C'est la durée de l'absence d'histoire.

Actium et la paix romaine n'ont-ils pas achevé l'histoire antique? Les grandes résolutions ne surgissent plus, où se concentre le sens intérieur d'une culture entière. Le non-sens, la zoologie reprennent leurs droits. On devient indifférent — le monde, non l'individu privé agissant — à l'issue possible des événements. Tous les grands problèmes politiques sont clos, comme ils le sont, en définitive, dans toutes les civilisations, c'est-à-dire par le fait qu'on cesse de les sentir comme tels et qu'on n'y pense plus. Encore quelques années, et les problèmes mêmes qui sont à la base des catastrophes antérieures cessent d'être intelligibles. Il est impossible de revivre chez d'autres ce que l'on ne vit plus en soi-même. Quand l'Égyptien tardif parle du « temps des Hyksos », ou le Chinois tardif du « temps des États batailleurs », ils jugent l'image extérieure d'après leur propre mode de vie qui ne connaît plus de problème. Ils y aperçoivent de simples luttes pour la suprématie animale, ils ne voient pas l'idée directrice de toutes ces guerres d'extermination, civiles ou étrangères, où l'on convoque des mercenaires contre ses propres concitoyens. Nous comprenons aujourd'hui les tensions et explosions effrayantes dont s'entoura l'assassinat de Tiberius Gracchus et de Clodius. En 1700 nous ne pouvions pas encore, et en 2000 nous ne pourrons plus les comprendre. Il en est exactement de même pour Chian, ce phénomène napoléonien pour lequel les historiens d'Égypte ne purent trouver plus tard que le nom de « roi des Hyksos». Sans l'arrivée des Germains, les historiens romains auraient peut-être, mille ans plus tard, fait de Gracchus, Marius, Sulla et Cicéron, une dynastie renversée par César.

Comparez la mort de Tib. Gracchus et celle de Néron, lorsqu'on apprit à Rome l'élévation de Galba, ou bien la victoire de Sulla sur les soldats de Marius et celle de Septime Sévère sur Pescennius Niger. Le résultat opposé eût-il, dans le second cas, apporté le moindre changement à l'évolution de l'imperium? C'est déjà aller beaucoup trop loin que de distinguer, avec Mommsen et Ed. Meyer, scrupuleusement entre la « monarchie » de César et le « principat » de Pompée ou d'Auguste. Aujourd'hui, ce sont des formules de droit public vides de contenu; mais il y a encore 50 ans, elles auraient pu être l'antithèse entre deux idées. Quand Vindex et Galba parlaient en 68 de rétablir la « République », ils jonglaient avec des concepts auxquels ne s'attachait plus déjà aucune symbolique réelle.. La seule question en litige était de savoir en quelles mains irait la puissance purement matérielle. En vain on eût prolongé encore durant des siècles, sous des formes de plus en plus primitives et, partant, « éternelles », la lutte de jour en jour plus acharnée pour le titre de César.

Ces populations n'avaient plus d'âme. Elles ne pouvaient donc plus avoir d'histoire propre. Tout au plus pouvaient-elles prendre,

de l'histoire d'une culture étrangère, la signification d'un objet, et c'est cette vie étrangère exclusivement qui a donné à ce rapport un sens plus profond. Le facteur d'espèce historique qui influe sur le sol des vieilles civilisations en général, ce n'est donc jamais la marche des événements, dans la mesure où l'homme de ce sol y joue lui-même un rôle, mais dans la mesure, au contraire, où d'autres le font à sa place. Ainsi reparaît le phénomène de toute « histoire universelle » dans ses deux éléments fondamentaux : les courants de vie des hautes cultures et les relations entre celles-ci.

III. — Les Relations Interculturelles

12

Malgré la postériorité des relations entre cultures à l'existence de ces mêmes cultures, la pensée historique moderne proclame l'inverse. Moins elle connaît les courants de vie propre dont se compose l'unité apparente du devenir cosmique, plus elle s'acharne à découvrir la vie dans des relations enchevêtrées, et moins elle comprend, par conséquent, ces relations mêmes. Quelle richesse de psychologie dans ces cultures qui s'attirent, se repoussent, se rapprochent, s'étudient, se corrompent, s'entrechoquent ou se sacrifient, soit qu'elles s'admirent ou se combattent en contact immédiat, soient qu'elles vivent isolées en face du monde formel d'une culture défunte, dont le paysage montre encore les ruines! Et combien étroites et mesquines à côté de ces cultures, les représentations que l'historien ajoute aux concepts d'influence, de durée, de continuité!

C'est du XIX[e] siècle tout pur. Il n'aperçoit jamais qu'une chaîne de causes et d'effets. Tout est « résultat », rien n'est originel. Partout où un élément formel à la surface d'une vieille culture se retrouve dans la plus jeune, c'est le résultat d'une influence. Et quand on a rassemblé une série d'influences, on croit avoir bien travaillé.

A la base de cette mentalité scientifique se trouve l'image grandiose d'une unité de l'histoire humaine, telle qu'elle apparut un jour aux grands maîtres gothiques. Ce sont eux qui ont vu comment, ici-bas, les hommes et les peuples changent, tandis que leurs idées restent. L'impression ressentie fut si violente qu'elle n'a pas encore disparu aujourd'hui. A l'origine, cette image représentait les desseins de Dieu à l'égard du genre humain; elle pouvait paraître encore telle plus tard, tant que dura le charme du schème Antiquité, Moyen âge, Temps modernes, et qu'on voyait exclusivement le durable apparent, non le mouvant réel. Mais entre temps, notre vue a changé, elle s'est refroidie et élargie, tandis que notre savoir a franchi depuis longtemps les limites de ce schème. Ceux qui continuent à voir ainsi font fausse route. La créature ne « convainc » plus personne, c'est le créateur qui « acquiesce ». On confond l'être

avec l'être éveillé, la vie avec ses moyens d'expression. Simple être éveillé elle-même, la pensée théorique voit partout des unités théoriques mouvantes. C'est une dynamique purement faustienne. Aucun homme d'une autre culture ne s'est représenté ainsi l'histoire. Jamais l'intelligence grecque, avec son image cosmique absolument corporelle, ne se serait donné pour but la poursuite des « effets » de pures unités d'expression, comme le « drame attique » ou l' « art égyptien. »

Le premier but du Faustien est la découverte d'un nom pour désigner *un système de formes d'expression*. Le nom dégage à ses yeux un complexe de rapports. Encore quelques temps, et il croira que le nom est un organisme dont le rapport est la fonction. Tous ceux qui parlent aujourd'hui de philosophie grecque, de bouddhisme, de scolastique se représentent sous une forme quelconque une entité organique, une unité force qui a grandi et acquis de la puissance, qui s'empare désormais des hommes, s'assujettit leur être éveillé, voire leur être, et les contraint finalement à orienter leurs actes dans le sens de ce vivant. C'est toute une mythologie, et il est symptomatique de voir que ceux qui la vivent, et vivent par elle sont exclusivement des hommes de la culture occidentale, qui connaissent bien d'autres mythes et démons de cette espèce, comme « l' » électricité et « l' » énergie des corps.

En réalité, ces systèmes n'existent *que dans l'être éveillé humain*, dont ils sont les espèces d'activité. Religion, science, art sont des *activités de l'être éveillé* qui ont pour fondement un être. Foi, réflexion, figuration et tout ce que ces invisibles réclament d'activité visible, sacrifices, prières, expériences physiques, travail du statuaire, formulation d'une expérience en termes transmissibles, sont des activités de l'être éveillé et rien de plus. Les autres hommes n'y voient que ce qui est visible et n'y entendent que les mots. Quant au sentiment éveillé en eux à cette occasion, c'est une épreuve personnelle dont ils ne peuvent déterminer les rapports avec celle que l'auteur lui-même a vécue. Nous voyons une forme, mais nous ignorons ce qui l'a engendrée dans l'âme d'un autre. Nous ne pouvons qu'y croire, et nous croyons en y projetant notre propre âme. Une religion a beau se révéler dans des paroles aussi claires que possible, elle reste parole et l'auditeur y projette son sens intérieur. Un artiste a beau nous émouvoir par des tons et des couleurs aussi attrayants que possible, l'auditeur et le spectateur ne trouveront dans cette émotion que leur propre âme. S'ils en sont incapables, l'œuvre n'aura pour eux aucune signification. Le don, très rare et très moderne, de « transhumance psychique » dévolu à quelques hommes éminemment historiques, est ici hors de cause. Un Germain converti par Boniface ne transmigre pas dans l'esprit de ce missionnaire. Ce frisson printanier qui traversa alors de part en part le jeune monde nordique n'avait pas d'autre signification que de faire découvrir à chacun, pour sa propre religiosité et par la conversion, un langage immédiat. Les yeux de l'enfant s'ouvrent et brillent quand on lui dit le nom d'un objet qu'il tient en mains. C'est ce qui arriva ici.

Ce ne sont donc pas les unités microcosmiques qui se déplacent, mais les unités cosmiques qui les choisissent et se les approprient. Autrement, si ces systèmes étaient des organismes réels capables d'exercer une action (car une « influence » est une activité organique), l'image de l'histoire serait tout autre. Il ne faudrait pas perdre de vue, en effet, qu'il y a constamment autour de chaque individu grandissant et de chaque culture vivante un nombre incalculable d'influences possibles, dont on *n'admet* qu'une petite minorité et non point la majorité. Sont-ce les œuvres ou les hommes qui procèdent à un tel choix ?

L'historien avide de causalité ne compte que les influences qui existent; il nous manque un calcul en sens contraire. Car à la psychologie des influences positives appartient celle des « négatives ». Et à cette psychologie extrêmement féconde qui résoudrait la première toute la question, personne n'a osé s'attaquer. Tant qu'on lui tournera le dos, on verra toujours apparaître l'image, faussée dans ses fondements, d'une histoire universelle à progrès continu, où rien ne se perd. Deux cultures peuvent être en contact d'homme à homme, ou bien l'homme de l'une voit se dresser devant lui les ruines médiates du monde formel et défunt de l'autre. Dans les deux cas, l'homme seul est actif. L'œuvre réalisée par l'un ne peut être animée par l'autre que s'il la sent dans son propre être. Elle devient ainsi sa propriété intime, son œuvre et une partie de soi-même. Ce n'est pas le « bouddhisme » qui a voyagé de l'Inde en Chine, mais les Chinois d'une certaine orientation de sentiment qui ont accueilli une partie du fonds représentatif des bouddhistes indous et en ont fait une espèce *nouvelle* d'expression religieuse, ayant une signification pour les bouddhistes chinois exclusivement. La sensation active et l'intelligence de l'observateur ne s'inquiètent jamais du sens originel de la forme, mais de cette forme elle-même où ils découvrent la possibilité de création personnelle. Les significations sont intraduisibles. Rien ne tempère la profonde solitude psychique qui s'interpose entre l'être de deux hommes d'espèce différente. Les Indous et les Chinois avaient beau se sentir en communauté comme bouddhistes, ils n'en restaient pas moins isolés l'un de l'autre intérieurement. Ils possèdent les mêmes mots, les mêmes rites, les mêmes signes,... mais deux âmes différentes qui poursuivent chacune ses propres voies.

Parcourez ainsi toutes les cultures et vous trouverez partout confirmé, qu'au lieu de l'apparente continuité des vieilles créations dans les plus jeunes, ce sont toujours les *organismes* plus jeunes, au contraire, qui ont noué avec les *organismes* plus âgés un très petit nombre de rapports, sans aucun égard à la signification originelle de ce qu'ils se sont ainsi approprié. Qu'est-ce donc que ces « conquêtes éternelles » de la philosophie et de la science ? On nous répète à satiété que la philosophie grecque continue à vivre dans la nôtre. Mais ce jargon superficiel ne montre pas tout ce que l'homme magique d'abord, le faustien ensuite, ont volontairement nié, passé sous silence ou compris différemment, grâce à leur sagesse profonde et à leurs instincts tenaces, sans abandonner les vieilles formules.

La foi naïve et enthousiaste des savants est encore ici en défaut. La liste de leurs erreurs serait très longue et réduirait l'autre au silence complet. Nous négligeons d'ordinaire, comme des erreurs insignifiantes, la théorie des petites images de Démocrite, l'idéalisme très corporel de Platon, les cinquante-deux enveloppes circulaires d'Aristote. Cela s'appelle vouloir connaître la pensée des morts mieux qu'eux-mêmes. Cette pensée est essentiellement vérité, seulement elle n'est pas pour nous. En réalité, la connaissance, d'ailleurs superficielle, que nous avons de la philosophie grecque équivaut à néant. Ayons donc la franchise de prendre les anciens penseurs au mot : il n'y a pas une seule proposition d'Héraclite, de Démocrite, de Platon, qui soit vraie pour nous, si nous ne l'avons tout d'abord rectifiée. Qu'avons-nous, en effet, conservé des méthodes, concepts, fins, moyens, de la science grecque, sans parler des concepts fondamentaux qui ne nous sont même pas intelligibles ? La Renaissance ne fut-elle pas tout entière sous l' « influence » de l'art antique ? Mais qu'a-t-elle fait de la forme du temple dorique, de la colonne ionique, des rapports de la colonne et de la charpente, du choix des couleurs, de la perspective, du traitement des arrière-plans, des principes du groupement figuré, de la céramographie, de la mosaïque, de l'encaustique, de la tectonique des statues, des proportions de Lysippe ? Pourquoi tout cela reste-t-il sans influence ?

Parce que de prime abord, ce que nous voulions exprimer était un constat et que, par conséquent, du matériel inerte sous nos yeux, nous n'avons vu en réalité qu'une toute petite partie, celle que nous désirions et telle que nous la désirions, c'est-à-dire dans le sens de nos propres intentions, non dans celles de l'auteur, dont jamais art vivant ne s'est sérieusement inquiété. Il faut suivre trait pour trait l' « influence » de la plastique égyptienne sur la plastique grecque pour comprendre qu'en fin de compte une telle influence n'a pas existé, mais que la volonté formelle des Grecs a emprunté à ces vieux matériaux de l'art quelques traits qu'elle aurait trouvés elle-même en quelque manière, sans eux. Tout autour de la Grèce antique travaillèrent des Égyptiens, des Crétois, des Babyloniens, des Assyriens, des Hittites, des Perses, des Phéniciens, dont les Grecs connaissaient la grande quantité d'édifices, d'ornements, d'œuvres d'art, de cultes, de formes politiques, d'alphabets, de sciences. Laquelle de ces créations a séduit l'âme grecque au point d'en faire l'instrument de sa propre expression ? Je répète donc ceci : on ne rencontre dans chaque culture que les relations qu'elle a *admises*. Mais qu'est-ce qu'on n'a *pas* admis ? Pourquoi les pyramides d'Égypte, par exemple, les pylônes, les obélisques, l'écriture hiéroglyphique et cunéiforme n'ont-ils pas été admis ? Qu'est-ce que l'art et la pensée gothique n'ont *pas* pris à Byzance, aux Maures d'Occident, à l'Espagne, à la Sicile ? On n'exaltera jamais assez la sagesse qui a présidé à ce choix absolument inconscient, à cette interprétation aussi décisive. Chaque relation admise est non seulement une exception, mais encore un mécompte, et nulle part peut-être ne s'exprime avec plus de clarté que dans cet *art du mécompte méthodique* la force intérieure d'une culture. Plus on exalte les prin-

cipes d'une pensée étrangère, plus on en altère à coup sûr profondément le sens. Pour s'en rendre compte, on n'a qu'à suivre la trace exacte des laudateurs de Platon en Occident, depuis Bernard de Chartres et Marsilius Ficinus jusqu'à Gœthe et à Schelling! Plus on confesse avec humilité une religion étrangère, plus elle prend tout à fait la forme de l'âme nouvelle. Il faudrait réellement écrire un jour l'histoire des « trois Aristotes », celui des Grecs, des Arabes, des Goths, qui n'ont pas une seule idée ni une seule pensée communes. Ou bien l'histoire de la transformation du christianisme magique en christianisme faustien. On nous apprend et on nous répète que cette religion a passé sans modification essentielle de la vieille Église à celle d'Occident. En réalité, l'homme magique a tiré, du tréfonds de sa conscience cosmique dualiste une expression de son être éveillé religieux, et c'est ce langage que nous appelons « le » christianisme. L'homme de la civilisation antique tardive s'est fait ensuite, des éléments communicables de cet événement, mots, formules, rites, un instrument de *sa* propre religiosité; d'homme à homme, ce langage formel passa enfin aux Germains de la préculture occidentale, sans changement d'intonation verbale, mais avec une sémantique toute différente. Jamais personne n'aurait *osé corriger* la signification originelle des paroles sacrées, mais jamais personne non plus n'a connu cette signification. Que ceux qui en douteraient veuillent bien considérer « l' » idée de la grâce passant, chez Augustin, de la substance humaine dualiste, à Calvin, qui en fait la volonté humaine au sens dynamique. Ou bien la représentation, à peine intelligible pour nous, du « consensus » magique, qui suppose en chaque homme un pneuma émané du pneuma de Dieu et qui trouve, par conséquent, dans l'opinion unanime des élus, la vérité divine immédiate. Sur cette certitude sont fondées, non seulement l'autorité des décisions des premiers conciles chrétiens, mais aussi la méthode scientifique encore en vigueur dans le monde musulman. Comme l'homme d'Occident n'a pas compris cette méthode, il a fait des conciles postérieurs de la période gothique une espèce de parlement destiné à restreindre la liberté spirituelle du pape. Ainsi concevait-on encore au xve siècle — qu'on songe à Constance et à Bâle, à Savonarole et à Luther — l'idée conciliaire qui dut finalement disparaître comme frivole et insensée devant celle de l'infaillibilité papale. Ou bien encore l'idée, commune à la première période arabe, de la résurrection de la chair, également fondée sur la représentation du pneuma divin et humain. L'homme antique croyait que l'âme, forme et sens du corps, naissait en quelque manière en même temps que lui. Les philosophes grecs en parlent à peine, et leur silence ne pouvait avoir que deux raisons : ou l'idée même leur était inconnue, ou elle était si évidente que la conscience contemporaine n'y découvrait aucun problème. C'est le cas ici. Pour l'homme arabe, il est tout aussi évident que son pneuma d'émanation divine a élu domicile dans le corps humain. D'où résulte pour l'esprit humain, s'il doit ressusciter au dernier jour, la nécessité de l'existence réelle : la résurrection ἐκ νεκρῶν, des morts. L'idée profonde de cette résurrection est restée pour le sentiment cosmique

d'Occident absolument inintelligible. Non qu'il doutât de la teneur du dogme sacré, mais il substitua, inconsciemment chez les hauts dignitaires catholiques, très clairement chez Luther, un sens différent que nous désignons aujourd'hui du nom d'immortalité, c'est-à-dire de continuité de la vie de l'âme considérée comme pur centre roboratif pour toute l'éternité. Si Paul ou Augustin entendaient un jour nos idées sur le Christianisme, ils les rejetteraient, avec tous nos livres, nos dogmes, nos concepts, comme des erreurs absolues et des hérésies.

L'exemple le plus frappant d'un système qui semble, en apparence, avoir traversé deux millénaires sans modification essentielle, alors qu'en réalité il a eu dans trois cultures trois évolutions opposées, est *l'histoire du droit romain.*

13

Le droit antique est un droit créé par des citoyens pour des citoyens. Le régime politique sur lequel il se fonde naturellement est la polis. De cette forme fondamentale de l'être collectif résulte premièrement et naturellement le concept de la personne, considérée comme organisme humain intégral et identique au corps (σῶμα)[1] de l'État. Tel est, pour le sentiment cosmique des anciens, le fait formel d'où est né tout le droit antique.

Persona est donc un concept spécifiquement antique et n'a de sens et de valeur que dans les seules limites de cette culture. L'individu-personne est un corps (σῶμα) qui appartient à l'existence de la polis. Le droit de la polis se rapporte à lui *exclusivement*. Il s'abaisse jusqu'aux droits réels, limités à la condition de l'esclave, qui est un corps mais non une personne, et il s'élève jusqu'au droit divin, dont la limite est le héros, qui est devenu, de personne, une divinité et peut donc prétendre désormais à un culte, comme Lysandre et Alexandre dans les cités grecques, plus tard, les empereurs élevés au rang de Divi à Rome. L'orientation, de plus en plus nette, de la pensée juridique antique dans ce sens explique encore un concept tout à fait étranger à l'homme occidental : la *capitis deminutio media.* Nous pensons qu'une personne peut être privée de ses droits en totalité ou en partie, mais l'homme antique frappé de cette peine cessait d'*être une personne*, bien que son corps continuât à vivre. Seule l'opposition de la personne à la chose, comme en étant l'objet, permet de comprendre le concept spécifiquement antique de *res*.

La religion antique étant entièrement religion d'État, il n'y a aucune distinction entre la genèse du droit réel et du droit divin : tous deux sont également créés par des citoyens. Choses et dieux ont une condition juridique exactement réglée par rapport aux personnes. Il est dès lors d'une importance capitale, pour le droit antique, d'avoir été créé par l'expérience publique immédiate, non par l'expérience professionnelle du juge, mais par celle, pratique

1. R. Hirzel, *Die Person*, 1914, p. 17.

et générale, de l'homme qui prend une part importante à la vie politico-économique générale. Tout Romain engagé dans la voie des fonctions publiques devenait nécessairement juriste, général, chef d'administration et fonctionnaire des finances. Il rendait la justice comme préteur, après avoir acquis une grande expérience dans des domaines tout différents. Un ordre judiciaire, dressé à cette fin unique par la spécialisation et la théorie, est quelque chose d'absolument inconnu dans l'antiquité. C'est la science juridique postérieure tout entière qui a créé cette caste conforme à son esprit. Les Romains ne furent dans ce domaine ni systématiques, ni historiens, ni théoriciens, mais de simples et brillants praticiens. Leur jurisprudence est une *science expérimentale de cas individuels*, une technique raffinée, nullement un édifice d'abstractions.[1]

On aboutirait à une image fausse, si l'on mettait en parallèle le droit grec et le droit romain comme deux grandeurs de même ordre. Le droit romain a été à travers toute son évolution celui d'*une cité* particulière au milieu de plusieurs centaines d'autres, le droit grec au contraire n'a *jamais* formé une unité. La formation multiple, par les cités de langue grecque, de droits très voisins, ne change rien au fait que chacune a son droit propre. Jamais n'a surgi l'idée d'une législation générale dorique, ni même hellénique. Ces sortes de représentations sont restées complètement étrangères à la pensée antique. Le jus civile des Romains régissait les *seuls* Quirites; il ne prenait en considération ni étranger, ni esclave, ni tout le monde extra-citadin, alors que la première législation saxonne, par exemple, renferme déjà l'idée, très profondément ancrée, de l'existence d'un droit unique pour tous. Jusqu'au Bas-Empire, on discernait strictement le jus civile des citoyens d'avec le jus gentium (totalement différent de notre droit des gens) des « autres », de ceux qui ressortissaient à Rome comme objets de sa juridiction. C'est uniquement parce que Rome, cité particulière, est parvenue à la maîtrise de l'imperium antique (ce qu'une évolution différente eût rendu possible aussi à Alexandrie), que le droit romain est arrivé à s'imposer, non par sa supériorité intérieure, mais grâce au succès politique d'abord, à la possession exclusive de l'expérience pratique de grand style ensuite. La formation d'un droit antique général de style hellénique, s'il est permis d'appeler ainsi l'esprit similaire de *plusieurs droits particuliers*, coïncide avec un temps où Rome était une grandeur politique de troisième ordre. Et quand le droit romain commença à prendre des formes grandioses, il ne représentait encore qu'un côté de la domination de l'hellénisme par l'esprit romain : la formation du droit tardif antique passa de l'Hellade à Rome, c'est-à-dire d'une somme de cités-États, dont chacune avait conscience qu'elle ne possédait pas la puissance réelle, à une cité unique, dont l'activité entière a fini par s'épuiser dans l'exercice de cette suprématie. C'est pourquoi l'on n'a pas réussi à constituer une science juridique en langue grecque. Quand l'antiquité eut atteint le degré de maturité nécessaire pour cette science, la dernière de

1. L. Wenger, *Recht der Griechen und Römer*, 1914, p. 170. R. von Mayr, *Römische Rechtsgeschichte*, II, 1, p. 87.

toutes, il n'y avait plus qu'*une* cité juridique qui pût venir en considération.

On ne tient donc pas assez compte de ce que le droit grec et le droit romain ne sont pas des grandeurs juxtaposées, mais successives. Le droit romain est le plus jeune, il suppose l'existence des autres et de leur longue expérience[1], et il fut édifié plus tard et très rapidement sous l'impression de ses modèles. Il importe de noter que l'apogée de la philosophie juridique des Romains a suivi la formation achevée du droit grec, mais a précédé celle du droit romain.

14

Mais ces élaborations furent accomplies dans la pensée d'une espèce d'hommes tout à fait ahistoriques. D'où cette conséquence que le droit antique est absolument un ***droit quotidien, voire instantané***. Il est essentiellement créé dans chaque cas pour ce cas particulier, et cesse d'être un droit dès que ce cas est résolu. Sa validité aux cas futurs serait une contradiction pour le sentiment de l'homme antique, éminemment tourné vers le présent.

Le préteur romain proclame, au début de sa fonction annuelle, un édit où il annonce les principes juridiques auxquels il compte se conformer, mais son successeur n'y est lié en aucune manière. Et même la limitation à un an du droit en vigueur ne correspond pas à la durée réelle. Au contraire, le préteur prononce dans chaque cas particulier, pour la sentence à rendre par les jurés, notamment depuis la lex Aebutia, la formule juridique concrète, d'après laquelle cette sentence doit être prononcée à l'exclusion de toute autre. Il crée ainsi, au sens littéral du mot, un « droit présent » sans aucune durée[2].

Identique en apparence, mais d'un sens tout à fait différent, et donc propre à révéler le gouffre qui sépare le droit antique du droit occidental, est un trait génial du droit anglais, spécifiquement germanique : le pouvoir créateur du juge en matière de procédure. Il doit appliquer un droit qui, de par son idée, possède une valeur éternelle. L'application des lois existantes, dont l'intention apparaît tout d'abord dans la procédure judiciaire, est réglée par lui à son gré au moyen de « rules » ou prescriptions exécutoires, qui n'ont rien de commun avec la formule écrite du préteur. Mais si dans un cas particulier, il arrive à conclure que le droit en vigueur présente une lacune dans une matière juridique réelle, il peut ***immediatement combler*** celle-ci et créer par conséquent, au milieu du procès, un droit nouveau ***appartenant désormais à un état de fait durable***, sous réserve de l'assentiment du corps judiciaire, dans des formes tout à fait légales. C'est précisément ce qui est on ne peut plus anti-

1. Il faut encore constater par hasard une « dépendance » du droit antique, en ce sens que le grand marchand Solon a créé son droit attique par des dispositions empruntées à la législation égyptienne concernant l'esclavage pour dettes, le droit obligatoire, l'horreur du travail et le chômage (Diodore, I, 77, 79, 94.)

2. L. Wenger, *Recht der Griechen und Römer*, p. 166 sq.

antique. Seul l'état de la vie publique d'une époque, parce qu'il reste essentiellement identique à lui-même, et par conséquent, le retour incessant des mêmes situations juridiques, crée peu à peu un ensemble de propositions qui se représentent toujours *conformément à l'expérience, non* parce qu'on les a dotées d'un pouvoir futur, mais parce qu'elles se recréent pour ainsi dire chaque fois. La somme de ces propositions, non un système, mais un total, forme aujourd'hui « le droit », comme on le trouve dans les recueils tardifs des édits prétoriens, dont les parties essentielles se transmirent de préteur à préteur pour des raisons d'opportunité.

Expérience signifie donc dans la pensée juridique antique autre chose que chez nous : non la récapitulation d'un corpus de lois parfaites prévoyant tous les cas possibles, ni l'aptitude à manier ce corpus, mais la connaissance de certaines situations litigieuses revenant sans cesse et l'économie d'effort que nécessite chaque fois une juridiction nouvelle.

La forme antique pure est donc une accumulation lente de la matière législative, une addition presque spontanée de nomoi, de leges et d'edicta, comme au temps du droit prétorien à Rome. Toutes les législations de Solon, de Charondas, des douze tables, ne sont que compendia accidentels d'édits qui se sont révélés pratiques à l'usage. Le droit de Gortyn, à peu près contemporain des douze tables, ajoute un groupe de novelles à un recueil plus ancien. Chaque cité créait, aussitôt fondée, un recueil semblable, où entrait beaucoup de dilettantisme. Ainsi, Aristophane nous a laissé une satire des oiseaux qui forgent des lois. Mais nulle part, on ne parle de système, encore moins d'un désir de fixer le droit pour une longue durée.

Tout au contraire, il existe en Occident la tendance à concentrer, dès l'abord, toute la matière juridique vivante dans un système bien lié et définitif, où chaque cas futur imaginable trouve sa solution à l'avance. Tout droit occidental porte la marque du futur, tout droit antique celle du moment.

15

Cela semble en contradiction avec l'existence réelle d'œuvres législatives « antiques » faites par des professionnels et pour un usage durable. Mais nous n'avons pas, certes, la moindre notion d'un droit antique primitif (1100-700), et il n'y a sans doute pas, non plus, de trace d'opposition entre les droits coutumiers des anciennes villes et campagnes et ceux de la période gothique et de la première période arabe (législation saxonne, code syrien). Nos connaissances ne remontent pas plus haut qu'à une couche de recueils législatifs datant depuis 700 et attribués à des personnages légendaires ou semi-mythiques : Lycurgue, Zalenkos, Charondas, Dracon[1] et quelques rois[2] de Rome. Ces recueils existaient au témoignage de

1. Beloch, *Griechische Geschichte*, I, 1, p. 350.
2. Derrière lesquels se trouve le droit étrusque, prototype du vieux droit romain. Rome était une ville étrusque.

la légende, mais leurs auteurs réels, les actes effectifs de codification, le contenu originel de ces recueils étaient encore inconnus des Grecs au temps des Perses.

Une seconde couche, correspondant au Code Justinien, à la rédaction du droit romain en Allemagne, s'attache aux noms de Solon (600), Pittakos (550) etc... Ce sont déjà des droits mûrs, d'esprit citadin. On les appelait *politeia*, *nomos*, par opposition aux anciens *thesmoi* ou *rhetrai*. [1] Nous ne connaissons donc réellement que l'histoire du droit antique tardif. D'où viennent donc ces codifications soudaines? Un premier coup d'œil jeté sur ces noms découvre que ces cas constituaient, en définitive, non un droit qu'on doive considérer comme résultant d'expériences pures, mais *la solution autoritaire de problèmes politiques.*

C'est une grosse erreur de croire à l'existence possible d'un droit général, planant pour ainsi dire au-dessus des objets et complètement indépendant d'intérêts politico-économiques. On peut l'imaginer, et les hommes qui confondent possibilité politique et activité politique, l'ont toujours rêvé ainsi. Mais ce rêve ne change rien au fait, que le droit d'origine abstraite ne se manifeste pas dans l'histoire réelle. Sous sa forme abstraite la plus simple, chaque droit renferme l'image cosmique de ses auteurs, et chaque image cosmique de l'histoire une *tendance* politico-économique, indépendante de la pensée théorique de tel ou tel, mais dépendant de la *volonté* pratique de la classe qui a en mains le pouvoir effectif et donc le droit de légiférer. Chaque droit a pour auteur une classe particulière légiférant au nom de tous. A. France a dit un jour : « Notre droit défend au riche comme au pauvre, dans une majestueuse égalité, de voler du pain et de mendier au coin des rues. » Sans aucun doute, c'est la justice de quelques-uns. Mais les « autres » essaieront toujours, en considérant la vie à *leur* point de vue, de faire triompher un droit regardé comme le seul juste. Les législations sont donc toutes des actes politiques, et des actes politiques d'un parti. Ou bien elles renferment, comme la démocratie de Solon, une constitution (*politeia*) en rapport avec un droit privé (*nomoi*) de même esprit; ou bien, comme l'oligarchie de Dracon et des décemvirs [2], une *politeia* qui s'appuie sur un droit privé. Les historiens d'Occident, habitués à leurs droits durables, ont été les premiers à sous-estimer cet enchaînement. L'homme antique le voyait très bien. La création des décemvirs à Rome fut le dernier droit, d'esprit purement patri-

1. Busolt, *Griechische Staatskunde*, p. 528.

2. Pour nous, l'importance historique du Droit des 12 tables n'est donc pas le fond qu'on lui prête et dont l'époque de Cicéron pouvait à peine encore conserver une proposition authentique, mais l'acte politique de sa codification même, dont la tendance correspond au renversement de la tyrannie tarquinienne par l'oligarchie du Sénat; cet acte devait sans aucun doute assurer ce succès menacé pour l'avenir. Le texte que les enfants apprenaient par cœur au temps de César a dû subir le même sort que les listes consulaires antérieures dans lesquelles on insérait l'un après l'autre le nom des familles qui n'étaient parvenues que beaucoup plus tard à la prépondérance et à la richesse. Si Pais et Lambert ont récemment contesté toute cette législation, ils peuvent avoir raison pour les 12 tables, en affirmant qu'elles ont dû contenir ce qui fut considéré plus tard comme étant leur fond, mais non en ce qui concerne l'événement politique de l'année 450.

cien. Tacite l'appelle la fin du juste droit (finis æqui juris, Annales III, 27). Car comme l'apparition clairement symbolique de la décade tribunicienne remplaçant les décemvirs, l'institution de la lex rogata aussi travailla, comme droit populaire, à enterrer peu à peu le droit des douze tables et sa constitution fondamentale, et elle poursuivit avec une ténacité toute romaine l'œuvre accomplie d'un seul coup par Solon contre la création de Dracon, patrios politeia, droit idéal de l'oligarchie attique. Dracon et Solon seront désormais les cris de guerre dans la longue bataille qui s'engage entre l'oligarchie et le demos. A Rome, ce furent les institutions du Sénat et du Tribunat. La constitution de Sparte (« Lycurgue ») n'a pas seulement représenté, mais conservé et consolidé l'idéal draconien et des douze tables. Comparés aux Romains, leurs proches parents, Dracon et Solon passent progressivement de la situation des tyrans tarquins à celle des tribuns de la trempe des Gracques; la chute du dernier Tarquin ou l'institution des décemvirs, qui fut en quelque manière un coup d'État contre le Tribunat et ses tendances, correspond à peu près au déclin de Kléomenès (488) et de Pausanias (470); la révolte d'Agis III et de Kleomenes III (240), à l'activité, quelques années plus tard, de C. Flaminius, sans que ces rois aient réalisé jamais, contre les éphores correspondant au parti sénatorial, un succès définitif.

Entre temps, Rome devint une grande cité, au sens où l'antiquité tardive entendait ce mot. L'intelligence citadine relègue de plus en plus les instincts paysans. D'où, à partir de 350 environ, l'introduction dans la jurisprudence, à côté de la lex rogata du droit populaire, d'une lex data du préteur, qui est son droit de première instance. La bataille juridique entre l'esprit des douze tables et la lex rogata passe à l'arrière-plan, et la justice prétorienne au moyen d'édits devient un instrument aux mains des partis.

Le préteur est bientôt le centre absolu de la juridiction et de l'exercice de la justice; conformément à l'extension politique de la puissance romaine, le ressort juridique du préteur urbain diminue et son jus civile le cède au jus gentium du préteur pérégrin, au droit des « autres ». Et lorsque toute la population du monde antique, dans la mesure où elle ne possédait pas le droit de cité de la ville de Rome, finit par ressortir à ces « autres », le jus peregrinum de la ville de Rome devint effectivement un droit impérial; toutes les autres villes, y compris les peuplades alpestres et même les tribus bédouines de nomades organisées juridiquement et administrativement en « cités » (civitates), ne conservèrent leurs droits propres que dans la mesure où le droit romain des étrangers ne contenait aucune clause pour elles.

La création juridique en général a donc cessé, dans l'antiquité, avec l'édictum perpetuum, rendu sur ordre d'Adrien (130). Cet édit rassembla sous une forme définitive toutes les propositions rendues chaque année par les préteurs, qui formaient depuis longtemps une matière fixe, et il interdit toute modification ultérieure. Comme toujours, le préteur continua d'annoncer publiquement le « droit de son année », qui valait en vertu de sa puissance prétorienne et

non comme loi d'empire, mais il est obligé de s'en tenir au texte fixé [1]. C'est la fameuse « pétrification du droit fonctionnel », symbole pur d'une civilisation tardive [2].

C'est avec l'hellénisme que commence la jurisprudence antique, le jugement méthodique du droit appliqué. De même que la science mathématique suppose des connaissances physiques et techniques [3], et la science juridique les rapports politico-économiques qui en sont la substance, ainsi Rome devint très tôt *la cité de la jurisprudence antique*. C'est tout à fait le cas au Mexique, où les Aztèques vainqueurs professent avant tout le droit dans leurs universités, comme celle de Tezcuco. La jurisprudence antique est une science des Romains et est restée leur seule science. La clôture par Archimède de la mathématique créatrice correspond exactement aux débuts de la littérature juridique [4] dans la Tripertita d'Aelius (198, commentaire des douze tables). M. Scaevola écrit en 100 le premier traité de droit privé. La période de 200 à zéro est celle de la jurisprudence « classique » proprement dite, épithète qu'on applique aujourd'hui abusivement et d'une manière par trop bizarre à une période du droit arabe primitif. Par les fragments de cette littérature, on peut mesurer toute la distance entre les deux cultures. Les Romains ne traitent que des cas et de leur répartition, jamais de l'analyse d'un concept fondamental, comme par exemple l'erreur judiciaire. Ils distinguent avec scrupule les espèces de contrats, le concept de contrat leur est inconnu, tout autant que la théorie de la nullité ou de la contestation en droit, par exemple. « Il est clair qu'après tout cela les Romains ne sauraient être nos modèles pour la méthode scientifique [5]. »

Les écoles sabiniennes et proculiennes, d'Auguste à 160 environ, marquent la fin du droit romain. Ce sont des écoles scientifiques comme les philosophiques d'Athènes; peut-être agitèrent-elles pour la dernière fois l'antithèse du droit sénatorial et du droit tribunicien (césarique)? Au nombre des meilleurs Sabiniens figuraient deux descendants des meurtriers de César; un des Proculiens avait été choisi par Trajan comme successeur. Tandis que la méthodique était essentiellement épuisée, la fusion continuait son chemin entre le vieux jus civile et le jus gentium prétorien.

Le dernier document de droit antique visible pour nous, ce sont les institutions de Gaius (161).

Le droit antique est un droit des corps. Il distingue, dans la matière cosmique, des personnes corporelles et des choses corporelles dont il fixe les rapports mutuels comme une mathématique euclidienne de la vie publique. La pensée juridique est la plus étroitement apparentée à la pensée mathématique. Toutes deux veulent abstraire du donné optique le hasard sensible, pour en extraire le principe intellectuel : forme *pure* de l'objet, type *pur* de la situation, liaison *pure*

1. Sohm, *Institutions*, p. 101.
2. Lenel, *Das Edictum perpetuum*, 1907, et L. Wenger, p. 168.
3. Même la table de multiplication qu'on apprend aux enfants suppose la connaissance des éléments de la mécanique du mouvement dans l'action de compter.
4. Von Mayr, II, 1, p. 85 — et Sohm, p. 105.
5. Lenel, in *Enzyklopädie der Rechtswissenschaft*, I, p. 357.

de cause à effet. Comme la vie antique possède des éléments absolument euclidiens, sous l'aspect où elle apparaît à l'intelligence de l'être éveillé antique, l'image qu'il en tire est aussi composée de corps, de rapports de position entre ces corps et d'influences réciproques par chocs et contre-chocs, comme dans les atomes de Démocrite. C'est *une statique juridique* [1].

16

La première création du droit arabe fut *le concept de la personne acorporelle.*

Pour donner toute sa valeur à cette grandeur si importante du nouveau sentiment cosmique, inconnue [2] du droit antique pur et qui apparaît soudain chez les juristes « classiques », tous araméens, il faut connaître l'étendue véritable du droit arabe.

Le nouveau paysage embrasse la Syrie et la Mésopotamie septentrionale, le Sud de l'Arabie et Byzance. Partout, dans ces contrées, croît un droit nouveau, coutumier et de style ancien, oral ou écrit, comme celui de la vieille législation saxonne. Et il se produit ici une sorte de miracle : *du droit des cités-Etats individuelles*, évident sur le sol antique, est né dans un calme parfait *le droit des communautés de foi*. Événement tout à fait magique! C'est toujours un *pneuma*, un même esprit, une connaissance et une compréhension identiques de la même vérité absolue, qui communie chaque fois les adeptes de la même religion dans une unité de volonté et d'action, dans *une personne juridique*. Une personne juridique est donc un organisme collectif qui, comme tout organisme humain, possède des intentions, prend des résolutions, assume des responsabilités. Le concept s'applique déjà dans le christianisme à la communauté de Jérusalem [3], et il s'étend jusqu'à la triade unitaire des personnes divines [4].

Dès la période préconstantinienne, et tout en conservant strictement sa forme romaine de droit de cité, le droit antique tardif des rescrits impériaux, constitutiones, placita, s'appliquait naturellement *aux fidèles de l'église syncrétiste* [5], amas de cultes tous pénétrés de la même religiosité. Tandis qu'à Rome même, le sentiment populaire de la masse concevait encore certainement le droit de la cité-État, ce sentiment se perdait à chaque pas qu'on faisait vers l'Est. L'idée d'une réunion des croyants en *communauté juridique* trouva

1. Par opposition au Droit antique et au Droit indou des Darmasutras, le Droit égyptien du temps des Hycsos et le Droit chinois de la « période des États batailleurs » doivent avoir été construits sur des concepts fondamentaux radicalement différents des concepts *corporels* de la Personne et de la Chose. La science allemande accomplirait un grand acte de libération, de la pression exercée sur elle par les « antiquités » romaines, si elle parvenait à constater ces faits.

2. Sohm, p. 220.

3. Actes des apôtres, 15. On y trouve la source du concept d'un droit ecclésiastique.

4. L'Islam considéré comme personne juridique : M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, 1917. p. XXIV.

5. On peut hasarder ce terme parce que les partisans de tous les cultes bas-antiques étaient rapprochés par un même sentiment de communauté pieuse que les communautés particulières chrétiennes. Cf. chap. III.

toute sa forme réalisée dans le culte impérial, qui était un droit entièrement divin. Par rapport à ce droit, les Juifs et les Chrétiens (car l'église Perse n'est apparue que dans l'ancienne forme du culte de Mithra, donc dans les cadres du syncrétisme sur un terrain antique) se sont comportés en mécréants de leur propre droit dans un ressort juridique étranger. Quand l'Araméen Caracalla, par la *constitutio antonina*[1] de 212, eut donné le droit de cité à tous les habitants, à l'exception des dediticiï, l'acte qu'il accomplit ainsi avait une forme antique pure, et beaucoup d'hommes, sans nul doute, ne le comprirent pas autrement. La ville de Rome s'était, par là, littéralement « incorporé » les citoyens de toutes les autres. Mais le sentiment personnel de l'empereur était tout différent. Il avait simplement fait de tous les citoyens les sujets du « maître des croyants », chef de la religion cultuelle, intitulé *divus*. La grande révolution fut consommée par Constantin : il substitua à la communauté syncrétiste, objet juridique du Khalife impérial, la communauté de foi chrétienne, créant ainsi *la Constitution de la nation chrétienne*. Les épithètes pieux et impie changent de place. A partir de Constantin, le droit « romain » passe peu à peu, insensiblement, à l'état de *droit chrétien orthodoxe*, comme quoi il fut admis et adopté par les Asiates et par les Germains convertis. Un droit tout nouveau naquit ainsi dans une forme ancienne. L'antique droit matrimonial, par exemple, ne permettait pas au citoyen romain d'épouser la fille d'un citoyen de Capoue, s'il n'y avait entre ces deux cités une communauté juridique, *connubium*. Maintenant, on demande d'après quel droit un Chrétien ou un Juif pourrait épouser une mécréante, qu'il soit originaire de Rome, de Syrie ou de Maurétanie. Car le cosmos du droit magique ne connaît pas de *connubium*[2] entre *deux croyants différents*. Le mariage d'un Islandais avec une négresse de Byzance ne rencontre aucune difficulté, si tous deux sont Chrétiens; mais comment un Chrétien monophysite pourrait-il épouser une Nestorienne d'un même village syrien? Descendants probables d'une même famille, ils ressortissent à deux « nations » juridiques différentes.

Ce concept *arabe* de la nation est un fait nouveau tout à fait décisif. Entre la patrie et l'Étranger, la culture apollinienne situait la frontière entre deux cités, la magique *entre deux communautés de foi*. Le pérégrin, l'*hostis*, était au Romain ce que le païen est au chrétien, l'*amharez* au Juif. L'acquisition du droit de cité romaine par les Gaulois et les Grecs du temps de César *devient maintenant le baptême chrétien ;* il permet d'entrer dans la nation dirigeante de la culture dirigeante. Au temps des Sassanides, opposé à celui des Achéménides, les Perses ne connaissent plus de peuple perse comme unité d'origine et de langage, mais comme unité de foi en Mazda opposée à l'incrédulité, celle-ci dût-elle être professée par des Perses aussi purs que possible, comme la plupart des Nestoriens. C'est exactement dans le même sens que les Juifs, plus tard les Mandéens et les Manichéens, plus tard encore les églises chré-

1. Von Mayr, III, 38 — et Wenger, p. 193.
2. Les 12 Tables avaient même interdit le *connubium* entre patriciens et plébéiens.

tiennes de Nestoriens et de Monophysites, avaient le sentiment de former une nation, une communauté de droit, une personne juridique.

Ainsi naît un groupe de droits arabes primitifs, dont la division par religions est aussi tranchée que celle du groupe des droits antiques par cités-États. Les Sassanides fondent des écoles à eux de droit zoroastrien; les Juifs qui forment une partie considérable de la population entre l'Arménie et Saba se créent un droit dans le Talmud, achevé quelques années avant le Corpus juris. Chacune de ces églises possède, indépendamment de toute frontière géographique, sa juridiction propre comme dans l'Orient actuel, et la décision du juge, qui appartient à la confession dominante dans le pays, n'intervient que dans les procès entre fidèles de religions différentes. Personne dans l'empire romain n'a contesté aux Juifs l'exercice de leur propre droit, mais les Nestoriens et les Monophysites, aussitôt leur séparation, se mirent à fonder aussi chacun un droit et une justice particuliers, et ce n'est que par voie « négative », c'est-à-dire par l'élimination lente des hétérodoxes, que le droit impérial « romain » a fini par devenir celui des Chrétiens confessant la religion de l'Empereur. C'est ce qui donne au code syrio-romain conservé en plusieurs langues sa véritable signification. Il est probablement antérieur à Constantin et né dans la chancellerie du patriarche d'Antioche, de toute évidence un droit coutumier de la première période arabe, rédigé par un scribe maladroit de l'antiquité tardive et qui, les manuscrits en témoignent, doit son expansion à l'opposition dirigée contre l'église impériale orthodoxe. Il n'est pas douteux qu'il sert de fondement au droit des monophysites et qu'il possède, jusqu'à la naissance du droit islamique, un ressort territorial beaucoup plus étendu que celui du Corpus juris.

On voudrait connaître la valeur pratique que pouvait avoir réellement la partie de ce code écrite en latin. Les historiens du droit n'ont étudié jusqu'ici que ce seul texte latin, et ils n'ont donc même pas, dans leur partialité philologique professionnelle, aperçu l'existence du problème. Leurs textes n'étaient-ils pas le droit tout court, le droit venu de Rome jusqu'à nous ? Il s'agissait pour eux, uniquement, de considérer l'histoire de ces textes, non leur signification réelle dans la vie des peuples orientaux. Mais ici, le droit hautement civilisé d'une culture vieillie s'est imposé à une jeune culture nouvelle. Il lui est parvenu comme littérature savante, à la suite d'une évolution politique qui eût été toute différente si Alexandre et César avaient vécu plus longtemps, ou si Antoine avait vaincu à la bataille d'Actium. L'histoire du droit arabe primitif doit être étudiée en partant de Ctésiphon, non de Rome. Le droit de l'Extrême-Occident, intérieurement achevé de longue date, a-t-il été ici plus qu'une simple littérature ? Quel part avait-il dans ce paysage à la pensée juridique réelle, à la création et à l'exercice du droit ? Et quels éléments romains ou antiques en général a-t-il conservés [1] ?

1. Mitteis (*Reichsrecht und Volksrecht*, p. 13) a dès 1891 attiré l'attention sur le caractère oriental de la législation de Constantin. Collinet (*Études historiques sur le droit de Justinien* Ier, 1912) en ramène une très grande partie au droit hellé-

L'histoire de ce droit écrit en latin appartient depuis 160 à l'Orient arabe; c'est beaucoup dire que d'affirmer l'exact parallélisme de son cours avec celui de l'histoire littéraire des Juifs, des Chrétiens et des Perses. Les juristes classiques (160-220), Papinien, Ulpien, Paul, étaient arméniens; Ulpien s'intitulait avec fierté phénicien de Tyr. Ils descendent donc du même peuple que les Tanaïm (qui bientôt après 200 achèvent la Mischna) et que la plupart des apologistes chrétiens (Tertullien 160-223). Simultanément, les savants chrétiens ont fixé le canon et les textes évangéliques, les Juifs la Bible hébraïque (après avoir détruit tous les autres manuscrits), les Perses l'Avesta. *C'est la haute scolastique de la première période arabe.* Digestes et commentaires de ces juristes sont à la matière législative figée antique exactement ce que sont la Mischna à la Tora de Moïse et, plus tard, les Hadith au Coran : savoir, des « Halacha [1] », un nouveau droit coutumier conçu sous forme interprétative d'une matière législative fournie par la tradition. Partout les méthodes casuistiques sont exactement les mêmes. Les Juifs babyloniens possédaient un droit civil complet enseigné dans les universités de Sura et de Pumbadita. Partout se forme un ordre de juristes : *prudentes* de la nation chrétienne, *rabbins* de la nation juive, plus tard *ulemas* (en Perse, *mollas*) de la nation arabe, qui émettent des avis, *responsa*, en arabe *fetwa*. Quand l'*ulema* est officiellement reconnu, il s'appelle *muphti* (en byzantin « ex auctoritate principis»); les formes sont exactement les mêmes partout.

En 200, les apologistes deviennent pères de l'Église proprement dits, les Tanaïm Amoréens deviennent les grands casuistes du droit des juristes (« jus »), interprètes et compilateurs du droit constitutionnel (« lex »). Les *constitutiones* de l'empereur, source unique du nouveau droit « romain » à partir de 200, sont à leur tour une nouvelle Halacha, ajoutée à celle fixée par les écrits des juristes; elles correspondent donc tout à fait à la *gemara*, interprétation immédiate de la Mischna. Les deux directions sont achevées en même temps dans le Corpus et dans le Talmud.

L'antithèse « jus-lex », en usage dans le langage arabo-latin, s'exprime très nettement dans l'œuvre de Justinien. Sont « jus » les institutions et les digestes avec leur signification absolue de textes canoniques. Les constitutions et les novelles sont des « leges », droit nouveau sous forme interprétative. Il y a le même rapport entre les écrits canoniques du Nouveau Testament et la tradition patristique de l'Église.

Personne ne met en doute aujourd'hui le caractère oriental de milliers de constitutions. C'est du droit coutumier arabe pur, que la pression des événements a obligé de substituer [2] aux textes savants. Les rescrits incalculables du chef chrétien de Byzance, du

nistique; mais combien de cet « hellénistique » était-il réellement grec et non pas seulement de langue grecque? En vérité, les résultats de la science des interpolations ne laissent plus subsister d'esprit « antique » dans les *Digestes* de Justinien.

1. Froner, *Der Talmud*, 1920, p. 190.

2. Mitteis (*Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians*, 1908) note dans sa Préface que, « tout en conservant les formes juridiques antiques, le droit lui-même a partout changé ».

chef perse de Ctésiphon, du Resch Galuta juif de Babylone, enfin du Khalife islamique, ont exactement la même signification.

Mais que signifiait l' « *autre* » partie de cette antiquité apparente, le vieux droit des juristes ? L'explication de textes ne suffit pas à en rendre compte. Il faut savoir quel rapport existe entre le texte écrit, la pensée juridique et l'exercice de la justice. Peut-être qu'un seul et même livre a eu dans l'être éveillé des deux groupes de cultures la valeur de deux œuvres radicalement opposées ?

L'habitude s'est développée très tôt de ne plus appliquer les vieilles lois de la cité en général à la matière effective de chaque cas particulier, mais de citer les textes des juristes et de la Bible[1]. Qu'est-ce que cela signifie ? Pour nos romanistes, c'est un signe de décadence très profonde dans le régime juridique. Du point de vue arabe, c'est le contraire : cela prouve que ces hommes ont enfin réussi à s'assimiler intérieurement une littérature étrangère imposée, et sous la forme unique que pouvait prendre en considération leur propre sentiment cosmique. Là se révèle toute l'antithèse du sentiment cosmique de l'Arabe et de celui de l'antiquité.

17

Le droit antique est créé par des citoyens en vertu d'expériences pratiques, le droit arabe vient de Dieu qui l'annonce par l'esprit de ses élus et illuminés. La distinction romaine entre jus et fas, dont au surplus le contenu est toujours résultat de la réflexion humaine, perd ainsi tout son sens. Sacré ou profane, chaque droit est né *deo auctore*, ce sont les premières paroles du Digeste de Justinien. Le prestige du droit antique relève du succès, celui des droits arabes de l'autorité du nom qu'ils portent[2]. Mais il y a une différence prodigieuse dans le sentiment de l'homme, suivant qu'il considère une loi comme exprimant la volonté d'un de ses semblables ou comme faisant partie d'un ordre divin. Dans un cas, il reconnaît la justice ou cède à la force, dans l'autre il témoigne de sa soumission (« *islam* »). L'Oriental ne demande à connaître ni l'intention pratique de la loi qui lui est appliquée, ni les fondements logiques du jugement. Le rapport du cadi avec les justiciables ne peut donc être comparé à celui du préteur en général. Celui-ci étaie ses jugements sur une connaissance qui a fait ses preuves dans de hautes situations données, celui-là sur un esprit qui agit en quelque manière en lui et s'exprime par lui. Mais il résulte de là, entre le juge et le droit écrit, un rapport tout différent, selon qu'il s'agisse du préteur et de ses édits ou du cadi et de ses textes juridiques. L'édit est la quintessence des expériences que le préteur a faites siennes, les textes juridiques sont une sorte d'oracle interrogé en secret. Car l'intention pratique du texte, la disposition originelle du paragraphe

1. Von Mayr, IV, p. 45 sq.
2. D'où les noms d'auteurs fictifs sur d'innombrables livres des littératures arabes : Dionysius Areopagita, Pythagoras, Hermes, Hippokrates, Hensch, Baruch, Daniel, Salomo, les noms des apôtres des nombreux Évangiles et apocalypses.

ne viennent nullement en considération pour le cadi. Il interroge les mots, voire les lettres, non quant à leur signification dans la vie quotidienne, mais quant au rapport *magique* qu'ils doivent avoir dans le cas donné. Nous connaissons ce rapport entre l'esprit et le livre par la gnose, les apocalypses, la vieille mystique chrétienne, juive, perse, la philosophie néopythagoricienne, la cabbale, et il n'y a aucun doute que les bas-araméens utilisaient dans la pratique les codes latins exactement de la même manière. La conviction que l'esprit de Dieu a passé dans les énigmes du texte trouve son expression symbolique dans le fait, déjà mentionné, de la création par toutes les religions du monde arabe d'une espèce particulière d'écriture devant servir pour les livres saints, et qui s'affirme avec une étonnante ténacité encore comme étant le caractère de la nation, quand bien même celle-ci viendrait à changer de langue.

Mais la vérité résulte aussi dans une majorité de textes arabes, même juridiques, du consensus des élus spirituels, *idjma*. Cette théorie a été développée dans toutes ses conséquences par la science islamique. Nous cherchons chacun pour soi à trouver la vérité par notre propre réflexion. Le savant arabe, au contraire, vérifie et établit chaque fois la conviction générale des coreligionnaires, laquelle est infaillible parce que l'esprit de Dieu et l'esprit de la communauté sont identiques. Quand le consensus est réalisé, la vérité est constatée par là-même. « Idjma » est le sens de tous les anciens conciles des Chrétiens, des Juifs et des Perses. Mais c'est le sens également de la fameuse loi de citation de Valentinien III en 426, qui s'est heurtée au mépris général des juristes, parce qu'ils en méconnaissaient totalement les fondements spirituels. Cette loi réduit à cinq le nombre des grands juristes dont il est permis de citer le texte. Elle crée ainsi un canon, au sens du Nouveau et de l'Ancien Testament, contenant eux aussi la somme des textes autorisés à citer comme canoniques. Quand l'unanimité n'est pas acquise, la majorité décide; à égalité des voix, celle de Papinien est prépondérante. De la même conception est née aussi la méthode des interpolations portée à une application de grand style par Tribonien dans les Digestes. Un texte canonique est par définition vrai hors du temps, donc non susceptible d'amendement. Mais les besoins réels de l'esprit changent. D'où la naissance d'une technique de modifications secrètes, qui sauve en apparence la fiction de l'immutabilité et qui s'est exercée abondamment sur tous les écrits religieux des Arabes, y compris la Bible.

D'après Marc Antoine, Justinien est le personnage le plus fatal de l'histoire arabe. Comme son « contemporain », Charles-Quint, il a complètement raté sa vocation. De même qu'en Occident, le rêve faustien d'une résurrection du Saint-Empire romain, passant du romantisme politique tout entier, par delà Napoléon lui-même et les princes bouffons de 1848, a obscurci le sens des réalités, ainsi Justinien était hanté comme un Don Quichotte par une nouvelle conquête de l'imperium total. Au lieu de regarder *son* monde oriental, il avait toujours les yeux fixés sur la Rome lointaine. Dès avant de monter sur le trône, il a négocié avec le pape romain, qui n'était

même pas encore généralement reconnu, par les grands patriarches de la chrétienté, comme primus inter pares. Le symbole diophysite de Chalcédoine fut introduit sur sa demande et lui valut pour toujours la perte des territoires monophysites. Actium avait eu pour conséquence de déplacer la christianisme dans les deux premiers siècles décisifs de sa formation, et de l'attirer en Occident, en territoire antique, où son élite spirituelle était exclue.

Le viel esprit chrétien s'est relevé ensuite chez les Monophysites et les Nestoriens. En les chassant, Justinien a affirmé l'Islam *comme religion nouvelle* et non comme courant puritain au sein du christianisme levantin. De même, au moment où les droits coutumiers d'Orient étaient assez mûrs pour être codifiés, il a créé un code latin qui était condamné déjà à rester de la littérature, en Orient pour des raisons linguistiques, en Occident pour des raisons politiques.

L'œuvre elle-même, comme celles correspondantes de Solon et de Dracon, naquit à la limite d'une période tardive et dans une intention politique. A l'Ouest, où la fiction d'une continuité de l'imperium romanum a engendré les campagnes tout à fait insensées de Bélisaire et de Narsès, les Goths, Burgondes et Ostrogoths avaient déjà mis sur pied, vers 500, un code latin pour les « Romains » vaincus. De Byzance, il a fallu leur répondre par un code proprement romain. En Orient, la nation juive avait également terminé son code, le Talmud; le nombre extraordinaire des ressortissants du droit impérial dans l'empire byzantin a rendu un code nécessaire pour la propre nation de l'empereur, la chrétienne.

Car le Corpus juris, avec sa rédaction précipitée et sa technique incomplète, est malgré tout une création arabe, donc *religieuse*. A preuves la tendance chrétienne de beaucoup d'interpolations; les constitutions concernant le droit ecclésiastique, qui se trouvaient encore à la fin dans le Code Théodosien et qui prennent ici la première place; enfin les préfaces exprès de beaucoup de novelles. Toutefois, le livre n'est pas un commencement, mais une fin. Le latin qui a perdu sa valeur depuis longtemps, disparaît maintenant tout à fait de la vie juridique (la plupart des novelles sont déjà écrites en grec) et avec le latin disparaît l'œuvre qui est une folle conception. Mais l'histoire du droit poursuit son chemin tracé par le code syrio-romain, et elle conduit au VIIIe siècle à des œuvres de même nature que nos droits provinciaux du XVIIIe siècle, tels les Églogues de l'empereur Léon[1] et le corpus de l'archevêque perse Jésubocht, qui fut un grand juriste[2]. Alors vivait déjà le plus grand juriste de l'Islam, Abou-Hanifa.

18

L'entrée en scène de l'histoire du droit occidental est tout à fait indépendante de l'œuvre de Justinien, alors complètement éteinte. La preuve qu'elle avait cessé d'avoir une signification, c'est que les

1. Krumbacher, *Byzant. Literaturgeschichte*, p. 606.
2. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, vol III.

pandectes, sa partie capitale, nous sont parvenues dans un manuscrit unique, retrouvé par hasard... et par malheur, en 1050.

La préculture a fait naître depuis 500 une série de droits chez les tribus germaniques des Goths, des Ostrogoths, des Burgondes, des Francs, des Lombards. Ils correspondent à ceux de la préculture arabe dont nous n'avons conservé que ceux des Juifs[1] : Deutéronome vers 621, aujourd'hui Moïse V, 12-26 environ, Lévitique vers 450, aujourd'hui Moïse II-IV. Tous deux se proposent les valeurs fondamentales d'un être primitif, famille et biens, et tous deux exploitent, avec une naïveté non dépourvue de sagesse, un vieux droit civilisé : les Juifs, et certainement aussi les Perses et d'autres, le droit babylonien tardif[2]; les Germains, quelques débris de la littérature romaine citadine.

La vie politique de la première période gothique, avec ses droits civils paysans, féodaux et très simples, aboutit très tôt à une évolution particulière répartie sur trois grands ressorts juridiques, qui subsistent encore de nos jours avec la même différence tranchée. Il nous manque, pour poursuivre le sens de cette évolution jusque dans sa racine, une histoire comparée unitaire du droit occidental.

La place de beaucoup la plus importante revient, par suite de ses destinées politiques, au droit normand emprunté du droit franc. Il a étouffé, après la conquête de l'Angleterre en 1066, le droit saxon autochtone et, depuis, en Angleterre, « le droit des grands est le droit du peuple tout entier. » Son esprit, purement germanique, continue à se développer sans être troublé, depuis la conception extrêmement rigoureuse (féodale) jusqu'à celle encore en vigueur de nos jours, et il est devenu droit régnant au Canada, dans l'Inde, en Australie, en Afrique du Sud, aux États-Unis. Abstraction faite de cette puissance, il est aussi le plus instructif en Europe occidentale. A la différence des autres, il n'a *pas* évolué entre les mains de théoriciens, de professeurs de droit. L'étude du droit romain à Oxford est séparée de la pratique. La haute noblesse y a opposé son veto en 1236 à Merton. L'ordre judiciaire même continue à enrichir la vieille matière juridique de préjugés féconds, et c'est de ces décisions pratiques, dites *reports*, que naissent ensuite les codes, comme celui de Bracton en 1259. Depuis et jusqu'à nos jours, le droit statutaire, renouvelé sans cesse par les préjugés, et le droit coutumier, reconnaissable chaque fois dans la pratique judiciaire, continuent à marcher de pair, sans nécessiter une seule fois un acte législatif du parlement.

Au Sud étaient en vigueur les droits germano-romains mentionnés : dans le Midi de la France, le droit wisigoth opposé comme droit au droit coutumier franc du Nord; en Italie, le droit presque purement germanique des Lombards, le plus important de tous, conservé jusqu'en pleine Renaissance. A Pavie s'est fondée une école supérieure de droit allemand, d'où sortit en 1070 l'œuvre

1. Bertholet, *Kulturgeschichte Israels*, p. 200 sq.
2. Un pressentiment nous en est donné par la fameuse loi de Hammourabi, sans que nous puissions savoir quel rapport de rang intérieur cette œuvre isolée offre avec le droit atteint en général par le monde babylonien.

suprême de la jurisprudence d'alors : l'Expositio, et aussitôt après un code : le Lombarda[1]. L'évolution juridique du Sud tout entier fut interrompue par Napoléon qui y substitua son Code Civil, devenu dans tous les pays romans et par delà les frontières le fondement d'une évolution nouvelle et, partant, le plus important après le droit anglais.

En Allemagne, le mouvement gigantesque suscité par les droits des tribus gothiques (législation saxonne en 1230, législation souabe en 1274) se brisa dans le néant. Survint alors une confusion de petits droits citadins et territoriaux qui dura jusqu'au jour où le romantisme politique de rêveurs extra-terrestres et de fanatiques exaltés par la détresse des faits, comme l'Empereur Maximilien, s'empara aussi du droit. La diète impériale de Worms créa en 1495 à l'instar de l'Italie le règlement de la cour suprême. Au Saint-Empire romain s'ajouta ainsi le droit impérial romain comme droit populaire allemand. On troqua contre l'italienne la vieille procédure judiciaire allemande, et les juges qui faisaient leurs études par delà les Alpes durent recevoir leur expérience non des faits de la vie ambiante, mais d'une philologie pourfendeuse de concepts. Ce pays seul a connu, depuis, des idéologues du droit romain qui défendent le Corpus juris comme une relique sainte contre la réalité.

Qu'est-ce donc qui a passé, sous ce nom de Corpus, en la possession d'un petit nombre d'hommes gothiques ? En 1100, à l'Université de Bologne, un Allemand, Irnerius, a fait du manuscrit unique des Pandectes l'objet d'une pure scolastique juridique. Il appliqua la méthode lombarde à ce nouveau texte ,« en la vérité duquel on croit comme à une ratio scripta de la Bible ou d'Aristote[2]. » Vérité... Mais l'intelligence gothique, liée au mode de vie gothique, était très loin de soupçonner, même à distance, l'esprit de ces propositions renfermant les principes d'une vie civilisée de citadins cosmopolites. Comme toute scolastique, cette école de glossateurs était hypnotisée par le réalisme du concept... la réalité propre, la substance cosmique, ce ne sont pas les objets, mais les universaux... Planant au-dessus du doute, quel qu'il fût, ils s'imaginaient trouver[3] le vrai droit, non comme le « misérable et maculé » Lombarda, dans la coutume et les mœurs, mais dans le jeu mécanique des concepts abstraits. Ils prenaient un intérêt purement dialectique au livre[4] et ne songeaient pas le moins du monde à appliquer leur science à la vie. Ce n'est qu'après 1300 que leurs gloses et leurs sommes vont rejoindre lentement les droits lombards des villes de la Renaissance. Les juristes bas-gothiques, surtout Bartolus, ont opéré la fusion du droit canon et du droit germanique pour en faire un tout destiné à l'usage pratique. Ils y ont insufflé une pensée réelle correspondant au début d'une époque tardive, à la législation de Dracon, par exemple, et aux rescrits des empereurs de Dioclétien à Théodose. *L'œuvre de Bartolus* est devenue en Espagne et en Alle-

1. Sohm, *Institutions*, p. 156.
2. Lenel, I, p. 395.
3. Le jeu de mots des *faex* lombarde et *lex* romaine est de Huguccio (1200).
4. W. Goetz, *Archiv für Kulturgesch*, 10, 28 sq.

magne le « droit romain » en vigueur; ce n'est qu'en France que la jurisprudence baroque de Cujacius et de Donellus a fait un retour en arrière, au texte byzantin.

Mais à côté de l'œuvre abstraite d'Irnerius, il se passa, à Bologne encore, un événement tout à fait décisif. En 1140, le moine Gratien[1] y écrivit son fameux Décret, créant ainsi *la science du droit canon* occidental, en systématisant le vieux droit ecclésiastique du catholicisme (magique) à partir de l'ancien sacrement du baptême de la première période arabe. Le christianisme néo-catholique (faustien) trouva désormais une forme qui exprime son être juridique. L'origine en remonte à l'ancien sacrement gothique de l'autel, lui-même dérivé de la consécration du prêtre. C'est en 1234, dans le Liber extra, que fut achevée la partie principale du Corpus juris canonici. Où l'Empereur avait échoué, la papauté a réussi, en cousant ensemble les riches matériaux de tous les droits des tribus, *à créer un Corpus juris germanici général d'Occident*. De la matière juridique gothique, sacro-profane, naît ainsi un droit privé complet avec son droit criminel, sa procédure civile et sa méthode germanique. Tel est le droit « romain », dont l'esprit pénètre encore, depuis Bartolus, l'étude de l'œuvre justinienne. Et ainsi se manifeste, même dans le droit, le grand schisme faustien qui a provoqué la lutte gigantesque de l'Empire et de la Papauté. De même que dans le monde arabe, la contradiction était impossible entre le jus et le fas, de même dans l'Occident cette contradiction est inéluctable. Jus et fas expriment tous deux une volonté de puissance sur l'infini : la volonté laïque, issue des mœurs, pose sa griffe sur les générations futures; la volonté ecclésiastique, issue d'une certitude mystique, pose hors du temps une loi éternelle. Cette bataille entre deux adversaires égaux n'a jamais été achevée et se représente encore sous nos yeux en matière de droit matrimonial, dans l'opposition entre le mariage civil et le mariage religieux.

A l'aube du baroque, en prenant des formes citadines et financières, la vie revendique un droit semblable à celui des cités-États antiques depuis Solon. On comprend bien aujourd'hui l'intention du droit en vigueur, mais personne n'ose rien changer à l'héritage fatal du gothique, qui confère à une classe d'érudit le privilège de créer le « droit né en même temps que nous. »

Comme dans la philosophie des Sophistes et des Stoïciens, le rationalisme citadin se tourne vers le droit naturel, depuis sa fondation par Ollendorp et Bodinus jusqu'à sa destruction par Hegel. En Angleterre, Coke, le plus grand juriste du pays, a défendu, contre la dernière tentative des Tudors pour introduire le droit des Pandectes, le droit germanique qui règne encore pratiquement. Mais sur le continent, les systèmes savants continuèrent à se développer sous forme *romaine* dans les droits territoriaux d'Allemagne et les projets de l'Ancien Régime, qui servirent d'appui à Napoléon. Le commentaire de Backstone aux Laws of England (1765) reste donc *le seul code purement germanique* au seuil de notre civilisation.

1. D'après la dernière dissertation de Sohm : *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, 1918.

19

Ainsi j'arrive au but et je regarde autour de moi. J'aperçois trois couches juridiques, reliées seulement par des éléments linguistiques et syntaxiques, que l'une a pris ou dû prendre à l'autre sans que leur emploi lui fît voir, même superficiellement, l'être étranger qui est à sa base. Deux de ces couches sont achevées. Dans la troisième nous sommes enfermés nous-mêmes, et à un tournant décisif où le travail d'édification de grand style, dévolu là-bas aux Romains et à l'Islam exclusivement, ne fait ici que commencer.

Que fut pour nous jusqu'à présent le droit romain ? Qu'a-t-il gâté ? A quoi peut-il nous servir dans l'avenir ?

Le courant fondamental qui circule à travers notre histoire juridique est la lutte du livre et de la vie. Le livre occidental n'est ni un texte sibyllin, ni un texte magique avec un sens caché, mais un *fragment d'histoire conservé*. C'est un passé comprimé qui veut entrer dans l'avenir et y entrer grâce à nous, liseurs, qui en ranimons la substance. A la différence de l'homme antique, le faustien ne veut pas achever sa vie dans un système en vase clos, mais continuer une vie qui a commencé bien avant lui et qui finira longtemps après. L'homme gothique pensant au delà de son propre corps ne demandait pas si, mais où il fallait fixer historiquement son être. Il avait besoin d'un passé pour orienter le présent en surface et en profondeur. Comme ses prêtres avaient vu surgir le vieil Israël, de même ses laïques ont vu monter la vieille Rome, dont ils contemplaient partout les ruines. Ils lui rendaient un culte, non pour sa grandeur, mais pour sa distance et son ancienneté. Si ces hommes avaient connu l'Égypte, ils eussent jeté à peine un coup d'œil sur Rome : le langage de notre culture serait devenu tout différent.

Culture de livres et de liseurs, elle a partout « accueilli » les écrits romains encore existants, et son évolution a pris la forme d'une délivrance lente, opérée à contre-cœur. « Réception » d'Aristote, d'Euclide, du Corpus juris, cela signifie (dans l'Orient magique, c'est tout autre chose) : découverte définitive et trop tardive d'une forme pour ses propres pensées. Mais cela signifie aussi que l'homme doué historiquement devient l'esclave de ses concepts. Non parce que sa pensée accueille le sentiment cosmique d'autrui, car celui-ci n'y entre point, mais parce que ce sentiment étranger empêche son sentiment propre de développer un langage impartial.

Or, la pensée juridique est contrainte de se rapporter à des choses tangibles. Les concepts juridiques doivent s'abstraire d'éléments concrets. Et c'est là leur fatalité : au lieu d'être tirés des mœurs rigides et vigoureuses de l'être social et économique, ils furent abstraits prématurément et trop tôt de la littérature latine. Le juriste occidental devint philologue, substituant ainsi à l'expérience pratique de la vie une expérience livresque, fondée en soi exclusivement et consistant dans la dissection pure, dans la combinaison logique de concepts abstraits.

A ce propos, un fait nous a échappé entièrement : *le devoir de tout droit privé de représenter l'esprit de l'être social et économique auquel il est appliqué.* Ni le code civil, ni le code prussien, ni Grotius, ni Mommsen, ne s'en sont clairement rendu compte. On ne voit pas percer le moindre soupçon sur cette « source » réelle du droit en vigueur, ni dans l'enseignement technique des juges, ni dans la littérature.

Nous possédons, en conséquence, un droit privé fondé sur l'ombre de l'*économie antique tardive.* La profonde amertume avec laquelle on oppose capitalisme et socialisme, depuis le début de la vie économique occidentale civilisée, vient en grande partie de ce que la pensée juridique savante, et par elle, celle de l'élite en général, rattachent à des états et à des organisations de la vie antique, des concepts aussi décisifs que ceux de personne, de chose et de propriété. Le livre s'interpose entre les faits et l'idée qu'on s'en forme. L'homme instruit — instruit par les livres, s'entend — évalue encore de nos jours essentiellement à l'antique. Celui qui n'est qu'homme d'action, qui n'est pas né pour juger, se sent incompris de lui. Il aperçoit la contradiction entre la vie de son temps et la conception juridique qu'on s'en fait et cherche à connaître l'auteur qui a fait naître, à son avis, cette contradiction par intérêt.

Nous voilà revenus à nouveau à cette question : Qui a créé le droit occidental et pour qui l'a-t-il créé ? Le préteur romain était propriétaire foncier, officier, expert en finances et en administration, par là même préparé tout d'abord au rôle de juge et de justicier. Dans une cité cosmopolite de l'antiquité tardive, le préteur pérégrin maniait le droit des étrangers comme un droit de circulation économique, sans plan ni tendance, en parlant de cas réellement constatés.

Mais la volonté de durée faustienne exige un livre qui vaille « désormais pour toujours [1] », un système anticipant sur tous les cas possibles en général. Ce livre, œuvre de savant, créa nécessairement un ordre érudit de jurisconsultes et de praticiens : docteurs des facultés, anciennes familles de juristes en Allemagne, noblesse de robe en France. Sans doute, les *judges* anglais, au nombre d'un peu plus d'une centaine, sont choisis parmi l'ordre supérieur des avocats (*barristers*), mais ils ont un rang supérieur à celui des ministres eux-mêmes.

Un ordre savant est étranger au monde. Il méprise l'expérience extérieure à la pensée. De là une lutte fatale entre l'habitude courante de la vie pratique et la « classe des savants ». Chaque manuscrit des Pandectes d'Irnerius à été le « monde » où vécut durant des siècles le juriste savant. Même en Angleterre, où il n'y a pas de Facultés de droit, la corporation des juristes a pris en mains le monopole de l'éducation de la postérité et isolé ainsi de l'évolution générale celle des concepts juridiques.

Notre science juridique jusqu'à ce jour a donc été ou philologie de la langue juridique ou scolastique des concepts juridiques. C'est

1. Ce qui est toujours valable en Angleterre, c'est la forme constante de la continuation du Droit par la pratique.

la seule science qui continue à tirer des universaux le sens de la vie. « La science juridique allemande d'aujourd'hui représente dans une très grande mesure un héritage de la scolastique médiévale. Une pensée théorique juridique approfondie, sur les valeurs fondamentales de notre vie *réelle*, n'a pas encore commencé. Ces valeurs nous sont encore totalement inconnues[1] ».

C'est une tâche réservée à la pensée allemande de l'avenir. Elle consiste à dégager de la vie pratique actuelle ses principes les plus profonds et à les porter à la hauteur de concepts juridiques fondamentaux. Les grands arts sont révolus, la science juridique est en face de nous.

Car le travail du XIXe siècle, quelque puissance créatrice qu'il s'arroge encore, n'était qu'une préparation. *Il nous a libérés du livre de Justinien, non des concepts.* Les idéologues du droit romain ont perdu toute considération parmi les savants, la science vieux style reste encore. Une autre espèce de science juridique est nécessaire pour nous libérer aussi du schème de ces concepts. Il faut remplacer la science philologique par une expérience sociale économique.

Jetez un coup d'œil sur le droit civil et le droit criminel allemand et vous découvrirez la situation toute nue : deux systèmes couronnés par une enveloppe de lois secondaires. Il était impossible d'en intégrer la matière à une loi fondamentale. Car ce que le schème antique pouvait retenir encore se disloque, et tout tombe en poussière : le concept et la syntaxe.

Pourquoi fallait-il qu'en 1900, après une dispute grotesque pour savoir si l'électricité était une chose corporelle, le vol du courant électrique ressortît à la juridiction criminelle d'une loi d'urgence ? Pourquoi la matière régie par les lois des patentes ne peut-elle pas être incorporée aux droits réels ? Pourquoi le droit d'auteur ne ferait-il pas une discrimination de principe entre la création spirituelle de l'œuvre, sa figure transmissible comme manuscrit et sa forme objective d'ouvrage imprimé ? Pourquoi fallait-il pour un tableau, contrairement aux droits réels, une propriété artistique et une propriété matérielle distinctes, selon qu'on acquît l'original ou le droit de reproduction ? Pourquoi ne pas punir le détournement d'une idée commerciale ou d'un plan d'organisation et réserver cette peine au voleur du morceau de papier sur lequel ces projets sont écrits ? Parce que nous sommes dominés[2] encore par *le concept antique de chose corporelle*. Notre vie est différente. Notre expérience instinctive est toute de concepts *fonctionnels* sur la capacité de travail, l'esprit d'invention et d'entreprise, les énergies, aptitudes et talents spirituels, corporels, artistiques, organisateurs. Notre physique, dont la théorie très avancée est une photographie authentique de notre mode de vie actuel, prouve, par la théorie de l'électricité, qu'elle ignore en général le vieux concept de corps. Pourquoi donc notre droit est-il impotent, par principe, en face des grands faits économiques actuels ? Parce qu'il considère aussi la personne *comme un corps seulement*.

1. Sohm, *Institutions*, p. 176.
2. Code civil allemand, § 90.

Si la pensée juridique occidentale s'est encombrée de mots antiques, ces mots n'ont gardé de leur signification que l'enveloppe très superficielle. La concordance du texte ne révèle jamais que l'emploi *logique* des termes, non la vie qui les soutenait. Il n'y a pas d'usage logique de la pensée d'hommes étrangers, qui puisse réveiller la métaphysique sommeillant dans leurs textes juridiques. Aussi bien le dernier mot, et le plus profond, n'a-t-il été prononcé par aucun des droits du monde, parce qu'il reste évident. Chacun d'eux admet l'essentiel implicitement; il l'applique à des hommes qui le comprennent et qui savent utiliser, outre la lettre de la loi, également et surtout intérieurement, son esprit à jamais ineffable. Chaque droit est coutumier dans une mesure impossible à exagérer, car la loi a beau définir les termes, la vie seule les *interprète*.

Mais si une langue juridique étrangère, traitée par des savants, veut lier le droit propre par le schème de ses concepts, ceux-ci resteront vides et la vie muette. Le droit deviendra fardeau, au lieu d'être une arme, et la vie réelle ira son chemin non avec, mais à côté de l'histoire du droit.

Et c'est pourquoi la matière juridique nécessitée par les faits de notre civilisation s'intègre au schème antique des codes, en partie du dehors, en partie d'aucune part, et reste ainsi pour la pensée juridique, donc de l'élite, encore informe et, partant, inexistante.

Personnes et choses en général, au sens de notre législation actuelle, sont-elles des concepts juridiques ? Non ! Elles n'établissent entre l'homme et le reste qu'une frontière banale, une frontière physique pour ainsi dire. Le concept romain de persona nouait, au contraire, toute la métaphysique de l'être antique : l'antithèse de l'homme et de la divinité, la nature de la polis, du héros, de l'esclave, du cosmos composé de matières et de forme, l'idéal de vie de l'ataraxie en sont la condition évidente qui est entièrement perdue pour nous. Notre pensée rattache au *mot* de propriété la définition *statique* de l'antiquité, faussant ainsi dans toutes ses acceptions le caractère dynamique de notre manière de vivre. Volontiers nous abandonnerions ces subtilités aux rêves éthérés des esthètes, aux abstractions des juristes et des philosophes et aux absurdes chicanes des doctrinaires politiques; mais l'intelligence de l'histoire économique *tout entière* repose *sur la métaphysique de ce seul concept*.

Aussi dirons-nous carrément ici : Ce droit antique est un *droit des corps*, le nôtre un *droit des fonctions*. Les Romains ont créé une statique juridique, notre tâche est une dynamique juridique. Pour nous, la personne n'est pas un corps, mais une unité de force et de volonté, et la chose non un corps, mais un but, un instrument et une création de cette unité. Le rapport antique entre les corps était la position, le rapport entre les forces s'appelle action. Pour un Romain, l'esclave était une chose qui créait de nouvelles choses. Le concept de propriété spirituelle n'est jamais apparu à un écrivain comme Cicéron, à plus forte raison celui de propriété d'une idée pratique ou des virtualités d'un grand génie. Mais pour nous, l'organisateur, l'inventeur, l'entrepreneur, sont des *forces productives agissant sur d'autres forces exécutives* en leur donnant une direc-

tion, une tâche et des moyens d'action propres. Les deux forces relèvent de la vie économique non comme possesseurs de choses, mais comme représentants d'énergies.

Il est nécessaire que l'avenir bouleverse la pensée juridique tout entière, par analogie avec la physique supérieure et la mathématique. Toute la vie sociale, économique, technique attend d'être enfin conçue dans ce sens, il faut plus d'un siècle de pensée sagace et profonde pour atteindre ce but. La nouvelle espèce d'enseignement juridique nécessite :

1° une expérience immédiate, large et *pratique* de la vie économique actuelle;

2° une connaissance exacte de l'histoire juridique d'Occident, faite de comparaison constante entre le droit allemand, le droit anglais et le droit romain.

3° la connaissance du droit antique, considéré *non* comme modèle pour nos conceptions régnantes actuelles, mais comme exemple illustre d'un droit évoluant purement *dans la vie pratique* contemporaine.

Le droit romain a cessé d'être pour nous la source d'universaux ayant une valeur éternelle. Mais les rapports de l'être romain et des concepts juridiques romains nous le rendent à nouveau précieux. Nous pouvons apprendre à son contact à savoir former notre droit d'après *nos propres* expériences.

II

VILLES ET PEUPLES

I. — L'Ame de la Ville.

I

Sur la mer Égée, vers le milieu du IIe siècle avant Jésus-Christ, deux mondes se dressent l'un en face de l'autre : le premier, le monde Mycénien, s'avance avec lenteur, ivre de souffrance et d'action dans sa marche vers la maturité, vers un avenir plein d'espoirs, en d'obscurs pressentiments; le second, le monde Minyen de Crète, ayant résolu tous ses grands problèmes, contemple avec sérénité et satisfaction les trésors d'une vieille culture raffinée et facile.

Ce phénomène, justement devenu le centre de nos recherches modernes, ne sera réellement compris que si nous arrivons à mesurer le gouffre qui sépare les deux âmes mycénienne et minyenne. Il faut que les contemporains en aient eu le profond pressentiment, mais guère la « connaissance ». Je vois encore le pieux hommage rendu par les châtelains de Tiryns et de Mycènes à la haute spiritualité des mœurs de Cnossus, encore inégalées; le regard dédaigneux des Cnosséens sur la petitesse de ces roitelets et de leur suite; mais aussi, en revanche, un sentiment de saine supériorité inavouée chez ces Barbares, semblables aux soldats germaniques en face des dignitaires vieillots de Rome.

D'où savez-vous cela, m'objectera-t-on ? De ce que l'histoire nous offre maintes périodes, où les hommes de deux cultures se sont regardés dans les yeux. Nous connaissons plus d'une « interculture ». Et nous y percevons des voix qui sont parmi les plus fécondes de l'âme humaine.

Les rapports entre Cnossus et Mycènes étaient sans doute les mêmes qu'entre la cour de Byzance et les Grands d'Allemagne qui y prirent femme, comme Othon II : exaltation sincère de chevaliers et de comtes, à laquelle la stupéfaction dédaigneuse d'une civilisation raffinée, un peu fanée et lasse, qui s'étonne du réveil matinal balourd et de la fraîcheur du paysage allemand, tel que le décrit Scheffel dans son roman Ekkehard.

Charlemagne met en pleine lumière ce mélange de psychisme originel, précédant immédiatement le réveil, et de spiritualité tardive lui servant de base. Par certains traits de son gouvernement, nous pouvons l'appeler Khalife de Frankistan, par d'autres, il reste le chef de tribu germanique; c'est dans le mélange des deux qu'est la symbolique du phénomène, comme ces formes du palais-chapelle d'Aix qui n'est déjà plus mosquée, mais qui n'est pas encore cathédrale. En attendant, la culture germano-occidentale avance par des voies lentes et souterraines, mais ce que nous appelons du terme assez gauche de Renaissance carolingienne est un éclat soudain d'un rayon de Bagdad. N'oublions pas que le temps de Charlemagne est un épisode de surface. Sa disparition a mis fin aussitôt à un hasard sans lendemain. La nouveauté n'apparaît qu'après 900, après un profond abaissement, et elle arrive à produire ses effets avec tout le poids d'un destin, avec une profondeur qui est un gage de sa durée. Mais en 800, la civilisation arabe a passé des villes cosmopolites d'Orient comme un rayon de soleil sur les paysages, exactement comme passa jadis la civilisation hellénique qui a jeté, sans Alexandre et même avant lui, un vif éclat jusqu'à l'Indus. Alexandre n'a ni réveillé, ni étendu cette civilisation, il a marché sur ses voies, non à sa tête, vers l'Est.

Les constructions qui se dressent sur les collines de Tiryns et de Mycènes sont des *palais et des châteaux* à la manière naïve des Germains. Au contraire, les palais crétois (non châteaux royaux, mais édifices cultuels gigantesques pour une nombreuse communauté de prêtres et de prêtresses) offrent un luxe d'ornement vraiment romain tardif, celui d'une ville mondiale. Au pied des collines hérissées de châteaux s'entassent les huttes de paysans et de serfs; on a exhumé en Crète — comme à Gurnia et à Hagia Triada — des villes et des villas qui révèlent des besoins de haute civilisation et une architecture de longue expérience, à laquelle les meubles et les décorations murales les plus dépravées sont absolument familiers : creusets lumineux, canalisations, maisons à escaliers et autres installations semblables. A Mycènes, un plan de maison est un symbole strict de la vie; en Crète, il est l'expression d'une « opportunité » raffinée. Comparez à tout ce qui est mycénien authentique, ces vases de Camarina et ces fresques en stuc poli. C'est absolument *de l'art industriel*, délicat, mais creux, et non point cet art profond et riche d'une symbolique lourde et maladroite, qui s'oppose là-bas au style géométrique. Ce n'est même pas un style, c'est un goût[1]. A Mycènes, la race autochtone a élu son domicile selon les richesses du sol et la sécurité contre l'ennemi; la population minyenne a fixé le sien d'après des considérations commerciales, comme le montre très clairement cette ville de Phylacopi qui fut fondée à Melus pour exporter l'obsédienne. Un palais mycénien est une promesse, un palais minyen un aboutissement. Or, c'est exactement ce qui arrivera, vers 800, dans les fermes et maisons franques ou wisigothiques entre la Loire et l'Ebre, et au

1. Ceci est reconnu aujourd'hui, même par l'histoire de l'art : von Salis, *Die Kunst der Griechen*, 1919, p. 3 sq. — H. Th. Bossert, *Alt Kreta*, 1921, introduction.

Sud, dans les châteaux, villas et mosquées des Maures à Cordoue et à Grenade.

Ce n'est assurément pas un hasard qui a fait coïncider exactement l'apogée du luxe minyen avec la grande période des révolutions en Égypte, surtout celle des Hyksos (1780-1580)[1]. Les artisans égyptiens d'alors peuvent avoir pris la fuite dans les îles pacifiques et jusqu'aux châteaux du continent, comme plus tard les savants byzantins en Italie. Car il faut supposer, pour comprendre la culture de Minos, qu'elle était une partie de la culture égyptienne. Nous la connaîtrions mieux, si la partie décisive des créations artistiques d'Égypte, tout ce qui est né dans le Delta occidental, n'était tombée en proie à l'humidité du sol. Nous ne connaissons de la culture d'Égypte que ce qui a fleuri sur le sol anhydre du Sud; mais nous savons de longue date que la Haute-Égypte ne fut point le centre de gravité de l'évolution.

Il est impossible de tracer une ligne de démarcation bien nette entre la vieille culture minyenne et la jeune culture mycénienne. Dans le monde créto-égyptien tout entier on rencontre un engouement tout à fait moderne pour ce qui est étranger et primitif; inversement, les chefs d'armée ont volé et acheté, en tout cas admiré et imité les objets d'art crétois, partout où ils l'ont pu, dans les châteaux du continent. Tout le langage formel du style, autrefois réputé germanique, des invasions n'en montre-t-il pas l'origine orientale[2] ? Les rois faisaient bâtir ou décorer leurs palais et leurs tombeaux par des artistes méridionaux prisonniers ou commandés exprès. Le « tombeau d'Atrée » à Mycènes se place ainsi tout à fait à côté de celui de Théodoric à Ravenne.

Un prodige de cette espèce est Byzance. Il faut dégager ici couche par couche avec soin : d'abord *la ville mondiale antique tardive* de première classe, reconstruite en 326 par Constantin sur les ruines de la grande cité détruite par Septime Sévère et où affluaient, d'Occident, la vieillesse apollinienne, d'Orient, la jeunesse magique; ensuite et deuxièmement, *la ville mondiale arabe tardive*, devant les murs de laquelle, en 1096, arrivèrent les croisés sous la conduite de Godefroi de Bouillon (la spirituelle Anna Commena les stigmatise dans un tableau[3] historique plein d'impitoyable mépris) et où perce un rayon printanier aux derniers jours d'automne de cette civilisation. Les Goths en furent charmés comme de la ville la plus orientale de la civilisation antique, et les Russes, mille ans plus tard, comme de la ville la plus septentrionale de la civilisation arabe. C'est là que s'interpose « entre deux styles » la géante cathédrale de Basilius, précurseur de la préculture russe, à Moscou en 1554, comme sur un espace de deux millénaires le temple de Salomon entre la ville mondiale de Babylone et le Christianisme primitif.

1. D. Fimmen, *Die Kretisch-mykenische Kultur*, 1921, p. 210.
2. Dehio, *Geschichte der deutschen Kunst*, 1919, p. 16 sq.
3. Dietrich, *Byzantinische Charakterköpfe*, p. 136 sq.

2

L'homme originel est un *animal errant*, un être dont l'être éveillé ne cesse de se tâter toute sa vie, pur microcosme sans feu ni lieu, avec des sens aigus et craintifs, tout entier à son métier de veneur pour disputer quelque chose à la nature hostile. L'agriculture a introduit, la première, une profonde révolution — car elle est *art* et, comme tel, absolument étrangère au chasseur et au pasteur : on bêche et laboure non pour détruire, mais pour *transformer* la nature. Planter n'est pas prendre quelque chose, mais le *produire*. *Mais ainsi*, *on devient soi-même plante*, c'est-à-dire paysan. On prend racine dans le sol qu'on cultive. L'âme humaine découvre une âme dans le paysage, un nouvel enchaînement de l'être à la terre s'annonce comme devant être un nouveau mode de sentir. D'hostile, la nature devient notre amie, notre *mère*. Nous sentons un profond rapport entre semer et engendrer, entre la moisson et la mort, le grain et l'enfant. La piété chthonienne a un culte nouveau pour la campagne fructifère qui grandit avec l'homme. Et partout la forme parfaite de ce sentiment de la vie est *la figure symbolique de la maison paysanne*, dont la disposition des pièces et chaque détail de la forme extérieure parlent le langage du sang de ses habitants. La maison paysanne est le grand symbole de la sédentarité. Elle est plante elle-même, elle enfonce dans son « propre » sol ses racines profondes. Elle est *propriété* au sens sacré. Les esprits favorables du foyer et de la porte, du bien-fonds et des appartements : Vesta, Janus, Lares, Pénates, y ont leur domicile fixe à côté des personnes.

La maison est le fondement de toute culture, laquelle germe à son tour, comme une plante, dans le sein du paysage maternel et approfondit encore une fois l'enchaînement psychique de l'homme au sol. La maison est au paysan *ce que la ville est à l'homme de culture*. Les esprits favorables sont à la maison particulière ce qu'est pour chaque ville son patron divin ou sacré. La ville de culture est donc un organisme végétal aussi éloigné que le paysanat de tout nomadisme comme de tout microcosme pur. C'est pourquoi toute évolution d'un langage formel supérieur reste liée au paysage. Ni art ni religion ne peuvent changer le lieu de leur croissance. La civilisation avec ses villes gigantesques est la première qui dédaigne à nouveau ces racines psychiques et s'en écarte. Le civilisé, *nomade intellectuel*, redevient pur microcosme, absolument sans patrie et spirituellement libre, comme le chasseur et le pasteur l'étaient corporellement. *Ubi bene sibi patria* est vrai avant et après chaque culture. Avant le printemps des invasions germaniques, c'était la nostalgie virginale, déjà mère pourtant, qui allait demander au Sud une patrie où bâtir un nid pour sa culture prochaine. Aujourd'hui que cette culture est finie, c'est l'esprit déraciné qui erre par toutes les virtualités du paysage et de la pensée. Mais entre les deux, il y eut un temps où l'homme *est mort* pour un lopin de terre.

Il y a un fait tout à fait décisif, dont on n'a jamais pesé toute la

signification : c'est que toutes les grandes cultures sont des cultures citadines. L'homme supérieur de la seconde époque cosmique est un *animal constructeur de cités*. Le critère très net de « l'histoire universelle », par lequel elle se distingue proprement de toute histoire de l'homme en général, est qu'*elle est l'histoire de l'homme citadin*. Peuples, États, politique et religion, tous les arts, toutes les sciences, reposent sur ce *seul* phénomène primaire de l'être humain : la ville. Comme tous les penseurs de toutes les cultures sont citadins eux-mêmes, quand bien même ils habiteraient physiquement à la campagne, ils ne savent pas non plus quelle chose bizarre est la ville. Il faudra donc se transporter tout à fait dans l'étonnement d'un primitif qui voit, pour la première fois, au milieu du paysage cette masse de pierres et de bois que représentent nos rues dallées et nos places pavées, comme des cages de l'aspect le plus étrange, dans lesquelles évolue la fourmilière humaine.

La naissance de *l'âme* d'une ville est proprement le prodige. Ame collective d'espèce entièrement nouvelle, dont les raisons dernières resteront toujours pour nous une éternelle énigme, elle surgit tout à coup et se sépare du psychisme général de sa culture. Dès son éveil, elle se constitue un organisme visible, *un tout* né de l'agrégat des fermes rurales dont chacune a son histoire. Et ce *tout* vit, grandit, respire, acquiert un visage, une forme et une histoire intérieures. Outre la maison particulière, le temple, la cathédrale, le palais, l'image unitaire désormais donne aussi à la ville un langage formel et une histoire du style, qui accompagnent le cours entier de la vie d'une culture.

Il est évident que ce n'est pas le volume, mais l'existence d'une âme, qui distingue la ville du village. Non seulement les primitifs de l'Afrique centrale actuelle, mais encore les peuples tardifs de la Chine, de l'Inde, de toutes les régions industrielles d'Europe et d'Amérique modernes, constituent de grandes colonies, non des villes. Ils constituent des centres de paysage, mais ne forment pas intérieurement un monde psychique pour soi : ils n'ont pas d'âme. Chaque population primitive vit absolument une vie paysanne et rustique. L'organisme appelé « ville » est inexistant pour elle. Ce qui se détache du village, à l'extérieur, n'est pas la ville, mais le marché, simple point d'intersection des intérêts ruraux, où il ne saurait être question de vie indépendante. Même artisans ou marchands, les habitants d'un marché vivent et pensent en paysans. C'est par le sentiment qu'il nous faut revivre en détail les secrètes aspirations des anciens Égyptiens, des vieux Chinois, ou des Germains, transformant une bourgade, une simple tache perdue dans la vastitude du paysage, en une ville que rien peut-être ne sépare extérieurement de cette bourgade, mais qui est le lieu spirituel d'où l'homme *subit la campagne comme un « entourage »* secondaire et différent de lui. Il y a dès lors deux vies, l'intérieure et l'extérieure, qui sont senties du paysan aussi clairement que du bourgeois. Le forgeron de campagne et celui de la ville, le maire du village et celui de la cité, vivent dans deux mondes différents. Le campagnard et le citadin sont des hommes différents. D'abord, ils sentent cette différence;

ensuite, elle les subjugue; finalement, ils ne se comprennent plus. Un paysan des Marches de Brandebourg est aujourd'hui plus près d'un paysan de la Sicile que d'un Berlinois. C'est à partir de cette vocation que la ville existe, et c'est cette vocation qui est dans toutes les cultures le fondement évident de la totalité de l'être éveillé.

Chaque jeunesse d'une culture est aussi la jeunesse d'un nouveau régime citadin. L'homme de la préculture éprouve une crainte profonde au spectacle de ces phénomènes auxquels ne le rattache aucun rapport intime. Le Rhin et le Danube ont vu mainte tribu germanique — par exemple, à Strasbourg — se fixer aux portes d'une cité romaine abandonnée. En Crète, c'est un village que les conquérants ont bâti sur les ruines des villes incendiées de Cnossus et de Gurnia. Dans la préculture occidentale, les ordres de Bénédictins, Clunisiens et Prémontrés surtout, se sont établis en plein air comme les chevaliers. Les Franciscains et les Dominicains furent les premiers à bâtir à l'intérieur des vieilles villes gothiques; mais c'est par eux, précisément, que s'éveilla l'âme citadine nouvelle. N'est-ce pas non plus dans leurs constructions, dans l'art franciscain tout entier, qu'on voit encore l'individu trembler d'une tendre mélancolie et d'un frisson presque mystique devant la nouveauté, l'éclat, le réveil, obscurément acceptés encore par la masse ? C'est à peine si l'on ose encore dépouiller en soi le paysan. Avant les Jésuites, on ne connaît pas encore la vie de l'être éveillé, mûr, supérieur, celle du citadin authentique. La prédominance absolue de la campagne sur la ville nous offre un symbole dans tous ces jeunes chefs de toutes les jeunes cultures, qui ne connaissent pas encore la ville et qui tiennent leur cour dans des palais ambulants. En Égypte, sous l'Ancien Empire, le centre administratif fortement peuplé tient ses assises au « Mur blanc », plus tard à Memphis, près du temple de Phtah; mais les résidences pharaoniques changent sans cesse, comme dans Babylone Sumérien et dans l'Empire Carolingien[1]. Les empereurs chinois de la dynastie Dschou depuis 1109 avaient leur palais régulier à Loh-Yang, aujourd'hui Honan-fu; mais cette ville n'est devenue résidence durable que depuis 700, date correspondante à notre XVIe siècle.

Le sentiment de l'enchaînement à la terre, de la plante cosmique, ne s'est exprimé nulle part avec autant de force que dans ces vieilles cités minuscules, à peine plus étendues qu'un carrefour, autour d'un marché, d'un château ou d'un sanctuaire. C'est ici ou jamais le lieu où l'on voit clairement que chaque grand style est lui-même une plante. La colonne dorique, la pyramide égyptienne, la cathédrale gothique sont strictement des *drageons* sortant du sol, des êtres de destin exempts d'être éveillé; la colonne ionique, les édifices égyptiens du Moyen Empire et l'architecture baroque sont de parfaits êtres éveillés, conscients, libres et sûrs d'eux-mêmes, qui reposent sur ce sol. L'être isolé des puissances du paysage, tranché pour ainsi dire par le pavé qu'il piétine, s'affaiblit à mesure que la sensation et l'intelligence se renforcent.

1. Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I, p. 188.

L'homme se « spiritualise », s' « affranchit », se rapproche à nouveau davantage du nomade, sauf qu'il a moins d'espace et de chaleur. *L' « esprit » est la forme citadine spécifique de l'être éveillé intelligent.* Tous les arts, toutes les religions, toutes les sciences, en se spiritualisant peu à peu, deviennent étrangers au paysage, incompréhensibles au serf de la glèbe. Avec la civilisation commence la sénilité. Les vieilles racines de l'être se dessèchent dans la masse pierreuse des villes. L'esprit libre — parole fatidique! — apparaît comme une flamme resplendissante qui s'élève dans les airs, où elle s'éteint tout à coup.

3

Le nouveau langage de la nouvelle âme citadine s'identifie très tôt avec celui de la culture en général. La campagne avec toute sa population rurale est frappée : elle ne comprend plus, elle est obstruée, elle s'amuit. Toute l'histoire du style authentique a pour théâtre la ville. C'est le destin de la ville et l'expérience de ses habitants exclusivement, qui parlent à l'œil dans la logique des formes visibles. Le plus ancien gothique, qui germait encore dans le paysage, étudiait la maison paysanne avec ses habitants et ses outils. Mais le style Renaissance germe exclusivement dans la ville Renaissance, le baroque dans la ville baroque, sans compter la colonne corinthienne et le rococo qui sont des produits citadins tout à fait gigantesques. Peut-être de cette ville passe-t-il encore un rayon léger à travers le paysage, mais la campagne elle-même n'est plus apte à la moindre création. Elle se tait et détourne les yeux. Le paysan et sa maison sont restés gothiques par essence et le restent encore; la campagne hellénique a gardé son style géométrique, le village égyptien est encore celui de l'ancien Empire.

C'est avant tout la « physionomie » de la ville qui en exprime l'histoire, qui mime presque l'histoire psychique de la culture même. D'abord les petites villes très anciennes du gothique, comme de toutes les autres cultures primitives, presque perdues dans le paysage : maisons paysannes authentiques encore, pressées l'une contre l'autre à l'abri d'un château ou d'un sanctuaire, et qui, tout en conservant leur forme intérieure, se transforment en maisons citadines pour la seule raison que leur entourage n'est pas le produit d'un pré ou d'un champ, mais des maisons voisines. Les peuples de culture primitifs sont devenus peu à peu des peuples de citadins, donnant ainsi à la ville une image spécifique chinoise, indoue, apollinienne, faustienne et une physionomie arménienne ou syrienne, ionienne ou étrusque, allemande, anglaise ou française. Il y a une ville de Phidias, une ville de Rembrandt, une ville de Luther. Ces appellations et les simples noms de Grenade, Venise, Nuremberg évoquent aussitôt une image fixe, car ces villes sont le lieu de naissance de tout ce qu'une culture a produit en fait de religion, d'art, de science. Les Croisades sont filles spirituelles de châteaux féodaux et de monastères rustiques, la Réforme, engeance citadine,

fille des rues étroites et des maisons montantes. La grande épopée, évocatrice du sang qu'elle chante, appartient au palais et au château, mais le drame, où la vie *éveillée* s'analyse elle-même, est poésie citadine, tandis que le roman de l'esprit *affranchi* jetant un regard sur toute l'humanité suppose l'existence de la ville mondiale. Il n'y a, si l'on excepte la chanson populaire authentique, qu'une lyrique citadine, et si l'on fait abstraction de « l'éternel » art paysan, qu'une peinture et une architecture citadines, qui ont d'ailleurs une histoire rapide et brève.

Et le bruyant langage formel de ces grandes figures de pierre, que l'humanité citadine, tout yeux et tout esprit, transfère sur son champ optique, par opposition au langage moins sonore du paysage! Cette silhouette de la grande ville avec ses toits flanqués de cheminées, ses tours et ses coupoles à l'horizon! Quel langage que celui que découvre un coup d'œil sur Nuremberg ou Florence, Damas ou Moscou, Pékin ou Bénarès! Et quelle ignorance que la nôtre en ce qui concerne l'esprit de la cité antique, dont nous ne connaissons pas les lignes à l'horizon méridional, sous le soleil de midi, en temps brumeux, pendant la matinée ou par une nuit étoilée! Ces réseaux de rues, droites ou courbes, larges ou étroites; ces maisons basses ou montantes, claires ou sombres, qui ont toutes *vue* sur la rue dans les villes d'Occident, dont les ouvertures grillagées tournent toutes le dos à la rue dans les villes d'Orient; l'esprit des places et des angles, des clôtures et des ouvertures, des fontaines et des monuments, des églises, temples et mosquées, des amphithéâtres et des gares, des bazars et des hôtels de ville; puis les faubourgs, villas, maisons de rapport dressées entre des tas d'ordures et des champs, quartiers aristocratiques ou pauvres, Subura de l'antique Rome ou faubourg Saint-Germain à Paris, la vieille Baia et la moderne Nice, les petites images citadines de Rothenbourg et Bruges et la mer de maisons de Babylone, Ténochtitlan, Rome, Londres : tout cela a une histoire, est une histoire. Survienne un grand événement politique... et la physionomie d'une ville revêtira d'autres traits. Paris des Bourbons a pris une mine différente sous Napoléon, comme Berlin des petits États, sous Bismarck. Mais à côté d'eux, le paysanat est toujours resté inerte, mécontent, irrité.

Aux temps les plus reculés, *l'image rurale seule* domine la vue de l'homme. Elle pétrit l'âme humaine et s'envole avec elle. Un même tact régit les modes de sentir de l'homme et le bruit des forêts. Le visage, la démarche, le costume même de l'homme sont rivés aux prairies et aux buissons. Avec ses toits muets semblables à des collines, avec ses fumées vespérales, ses fontaines, ses enclos, son bétail, le village est complètement perdu, alité, dans le paysage. Le paysage *confirme* la campagne et en rehausse l'image qui ne sera défiée que par la ville tardive. La silhouette de la ville contredit les lignes de la nature. *Elle nie* toute nature. Elle veut s'en distinguer, la dépasser. D'abord les frontons aigus, coupoles baroques, faîtes, cimes n'ont aucune parenté dans la nature, et ils n'en veulent point; enfin la ville mondiale géante, *la ville conçue comme un monde* sans autre monde à ses côtés, commence l'œuvre destructrice de l'image

rurale. Jadis la ville s'est sacrifiée à cette image, aujourd'hui elle veut se l'approprier. Elle transforme alors les chemins extérieurs en rues, les forêts et les prés en parcs, les montagnes en points de vue, tandis qu'à l'intérieur elle crée une nature artificielle : fontaines remplaçant les sources, parterres, bassins et haies taillées au lieu des prairies, des étangs et des buissons. Dans un village, le toit de chaume a encore la forme d'une colline, la rue ressemble à un fossé. Mais en ville, des défilés de rues empierrées, longues, surélevées, remplies de poussières multicolores et de bruits étranges, s'ouvrent et abritent des hommes qu'aucun organisme naturel n'avait jamais pressentis. Les costumes et les visages eux-mêmes sont comme rapportés sur un fond pierreux. Le jour, la rue s'anime de couleurs et de sons bizarres; la nuit, une lumière nouvelle éclipse celle de la lune. Et le paysan perplexe reste sur le pavé, figure idiote, ne comprenant rien, incompris de tous, idoine assez pour être un personnage de comédie et pour approvisionner de pain cette cité mondiale.

Mais il résulte de là une conséquence plus importante que toutes les autres, à savoir que toute histoire politique, toute histoire économique, n'est compréhensible que si l'on admet pour la ville, qui se sépare de plus en plus de la campagne jusqu'à la déclasser totalement, le caractère d'organisme déterminant la marche et le sens de l'histoire supérieure en général : *l'histoire universelle est l'histoire des cités.*

Sans parler de la mentalité euclidienne de l'homme antique, chez qui le sentiment de l'être et le concept d'État s'associent dans le besoin d'un minimum d'extension et ne cessent, par conséquent, de s'identifier de plus en plus avec le corps de pierre de la polis particulière, chacune des autres cultures apporte aussi de bonne heure un type de *ville capitale.* Elle est, comme l'indique son nom symptomatique, la ville dont l'esprit domine la campagne par ses méthodes, ses desseins, ses actes politico-économiques. La campagne et ses habitants deviennent l'instrument et l'objet de cet esprit directeur; ils ne comprennent pas, ils ne demandent pas de quoi il s'agit. Dans tous les pays de toutes les cultures tardives, les grands partis, les révolutions, le césarisme, la démocratie, le parlement sont la forme où l'esprit de la capitale dicte au paysan ce qu'il doit vouloir, et éventuellement, pourquoi il doit mourir. Le forum antique, la presse moderne d'Occident sont les moyens de la puissance spirituelle absolue aux mains des dirigeants de la capitale. Tout campagnard qui comprend alors ce qu'est la politique en général et qui se sent de taille à lutter, émigre en ville, peut-être sans y transférer son corps, mais très certainement en y transportant sa pensée. Dans la mesure où la campagne paysanne a une âme et une opinion publique, elles lui sont toujours dictées et imposées de la ville par le discours et la presse. L'Égypte c'est Thèbes, l'orbis terrarum Rome, l'Islam Bagdad, la France Paris. Chaque jeunesse d'une culture a une histoire dont le théâtre est une multitude de petits points centraux et particuliers du paysage. Noms égyptiens, tribus homériques, comtés et villes libres gothiques ont fait un jour de l'histoire. Mais peu à peu, la politique se concentre dans un

très petit nombre de capitales, et toutes les autres villes ne conservent plus qu'un simulacre de vie politique. A quoi l'atomisme antique lui-même, avec ses divisions du monde en cités-États, n'a jamais rien changé non plus. Dès la guerre du Péloponèse, seuls Athènes et Sparte ont encore fait une politique propre. Les autres cités de la mer Égée ressortissaient simplement à la politique de l'une ou de l'autre; il n'est pas question chez elles de politique *particulière* réelle. Enfin, le seul forum de la ville de Rome devient le théâtre de l'histoire antique. Malgré les batailles de César en Gaule, de ses meurtriers en Macédoine et d'Antoine en Égypte, tout ce qui se passe dans ces pays n'acquiert de sens *qu'en fonction de* Rome.

4

Toute histoire réelle commence par la constitution en *ordres primaires* de la noblesse et du clergé et par l'ascension de ces ordres au-dessus des paysans. L'opposition de la grande et de la petite noblesse, du roi et des vassaux, de la puissance laïque et ecclésiastique, est la forme fondamentale de toute politique chez les Grecs homériques, chez les vieux Chinois et chez les Goths, jusqu'au jour où la ville, *bourgeoisie ou troisième ordre*, eut bouleversé le style de l'histoire. Mais le sens de l'histoire se concentre entièrement dans ces deux ordres exclusivement, et dans la conscience qu'ils ont d'eux-mêmes. *Le paysan est ahistorique.* Son village est en dehors de l'histoire universelle, et l'évolution tout entière, de la guerre« de Troie » à celle de Mithridate, des empereurs saxons à la guerre mondiale, a passé sous silence ces petits points du paysage, saccagés au besoin, imposés exagérément, mais conservant toujours leur mentalité intacte.

Le paysan est l'homme éternel, indépendant de toute culture qui niche dans les villes. Il la devance et lui survit, se multipliant obscurément de génération en génération, borné aux métiers et aux aptitudes de serf de la glèbe, âme mystique, entendement stérile, enchaîné à la pratique, terme et source jamais tarie du sang qui circule dans l'histoire universelle des villes.

Les formes politiques et mœurs économiques, les dogmes de foi, les instruments, la science, l'art, toutes les inventions de la culture citadine, sont finalement acceptés par lui avec méfiance et hésitation, et sans qu'il change jamais rien à sa manière d'être. Extérieurement, le paysan occidental est allé ainsi au-devant de toutes les grandes doctrines conciliaires, depuis le grand concile de Latran jusqu'au concile de Trente, de même qu'il a admis les résultats techniques du machinisme et la Révolution française. Mais il est resté quand même ce qu'il fut et ce qu'il avait été dès avant Charlemagne. Ses dieux sont antérieurs à toutes les religions supérieures. Enlevez-lui la tyrannie des grandes villes et il retournera infailliblement à son état primaire naturel. Son éthique réelle, sa métaphysique réelle, qu'aucun savant citadin n'a jugée dignes de découvrir, sont en dehors de toute histoire religieuse ou spirituelle; elles n'ont pas d'histoire du tout.

La ville est esprit, la grande ville « esprit libre ». La bourgeoisie, ordre de l'esprit, commence à prendre conscience de son être particulier, en se révoltant contre les puissances... « féodales »... du sang et de la tradition. Elle abat les trônes et limite les vieux droits au nom de la raison et surtout du « peuple », par quoi elle entend désormais le peuple citadin exclusivement. La démocratie est la forme politique qui impose au paysan la conception citadine du monde. L'esprit citadin réforme la grande religion du passé et place, à côté de la vieille religion des ordres, une religion bourgeoise de la *science libre*. La ville dirige l'histoire économique en remplaçant les valeurs primaires rurales, impossibles à séparer de la vie et de la pensée paysannes, par le *concept d'argent indépendant* des biens. Le nom primaire et paysan du commerce des biens est *l'échange*. Même dans les échanges contre du métal précieux, aucune « pensée monétaire » ne dégage, à la base de l'opération, la valeur abstraite de son objet pour la rattacher à une grandeur fictive ou métallique qui a pour but désormais de *mesurer* « l'autre », appelée « marchandise ». Les caravanes des nomades et des Wikings allaient autrefois d'une colonie rurale à l'autre et signifiaient échange de butin. Celles des périodes tardives se font entre deux villes et signifient « argent ». C'est ce qui distingue des marchands de la Hanse et de Venise, postérieurs aux Croisades, les Normands antérieurs à ces Croisades; ou bien des marins des grandes colonisations, les navigateurs antiques de l'époque mycénienne. La ville signifie non seulement esprit, mais aussi argent.

Une époque commence, quand l'expansion de la ville est si grande qu'elle n'a plus besoin de lutter contre la campagne, le paysan, le chevalier, tandis que la campagne et ses ordres primaires se défendent désespérément contre la dictature citadine, dictature spirituelle du rationalisme, politique de la démocratie, économique de l'argent. Le nombre de villes pouvant alors être considérées historiquement comme dirigeantes est déjà très restreint. On note la différence profonde, avant tout psychique, entre *la grande et la petite ville*, la seconde devenant, avec son nom très symptomatique de ville de campagne, une partie du paysage qui ne compte plus. Dans ces petites villes, la distinction aussi accusée, entre le villageois et le citadin, est cependant effacée par la nouvelle distance qui les sépare tous deux de la grande ville. La malice du bourgeois de campagne et l'intelligence du grand citadin sont deux extrêmes de l'être éveillé intelligent, qui n'admettent guère de moyen terme intelligible. On voit qu'ici non plus, il ne s'agit pas du nombre, mais de l'esprit des habitants. Il est clair aussi que chaque grande ville a conservé des coins où vivent dans leurs ruelles, comme aux champs, des fragments d'humanité restés presque ruraux et entretenant par delà la rue des rapports presque villageois. Une pyramide d'organismes, de plus en plus marqués de stigmates citadins, s'élève de ces hommes presque ruraux, traverse des couches de plus en plus étroites et atteint, au sommet, un nombre plus restreint encore de grands citadins authentiques, qui sont partout chez eux où leurs conditions psychiques sont remplies.

Ainsi le concept d'argent touche à l'abstraction complète. Il ne *sert* plus à comprendre les relations économiques, il assujettit le cours des denrées à sa *propre* évolution. Il n'apprécie plus les objets entre eux, mais *par rapport à lui*. Son rapport au sol, et à l'homme né du sol, est si complètement effacé que la pensée économique des villes dirigeantes, « les places d'argent » n'en tiennent plus aucun compte. Aujourd'hui, chez l'être éveillé de l'élite économique active, l'argent est devenu une pure puissance spirituelle dont le métal n'est qu'une simple représentation, et qui tient sous sa tutelle le financier comme la terre d'autrefois le paysan. Il y a une « pensée monétaire » comme il y a une pensée mathématique et une pensée juridique.

Mais le sol est une réalité naturelle, l'argent un artifice abstrait, simple catégorie de la raison, comme « la vertu » des rationalistes. Il en résulte que toute économie originelle, donc acitadine, dépend des puissances cosmiques du sol, du climat, de la race, qu'elle est par conséquent limitée et, par opposition à l'argent, pure forme économique à l'intérieur de l'être éveillé ayant un rayon virtuel aussi peu restreint dans la réalité qu'une grandeur mathématique ou logique. De même qu'il n'y a pas de coup d'œil sur la réalité, nous empêchant de construire autant de géométries non euclidiennes qu'il nous plaira, il n'y a rien non plus, dans l'économie instituée par les grandes villes, qui puisse nous empêcher de multiplier l' « argent », de le concevoir dans une certaine mesure sous d'autres dimensions monétaires, sans que ces opérations aient absolument rien de commun avec un accroissement quelconque de l'or, ni en général de la valeur réelle. Il n'y a ni mesure ni bien réel pouvant se comparer à la valeur d'un talent au temps des guerres persiques ou à celle du butin pris par Pompée en Égypte. L'argent est devenu pour l'homme, en tant que ζῶον οἰκονομικόν une forme de l'être éveillé actif qui ne possède plus dans l'être aucune espèce de racine. De là son extraordinaire puissance sur chaque civilisation commençante, qui est aussi à ses débuts une absolue *dictature de cet* « *argent* » sous une forme différente pour chaque culture; d'où aussi le manque de consistance de cet « argent », qui finit par lui faire perdre, comme sous Dioclétien, sa force et son sens, pour le rayer entièrement de la pensée d'une civilisation postérieure, afin de donner une place nouvelle aux valeurs primaires du sol.

Enfin naît la ville mondiale, symbole extraordinaire et récipient de l'esprit entièrement affranchi, point central où se concentre enfin tout le cours de l'histoire universelle : ces villes gigantesques et très peu nombreuses bannissent et tuent dans toutes les civilisations, par le concept de province, le paysage entier qui fut la mère de leur culture. Aujourd'hui, tout est province : campagne, petite et grande ville, à l'exception de ces deux ou trois points. Plus de nobles et de bourgeois, d'hommes libres et d'esclaves, d'Hellènes et de Barbares, d'orthodoxes et d'infidèles, il n'y a *que des provinciaux et des habitants de la capitale*. Cette antithèse éclipse toutes les conceptions philosophiques.

Les plus anciennes capitales furent Babylone et, en Égypte, Thèbes du Nouvel Empire — le monde minyen de Crète, malgré

sa splendeur, appartient à la province égyptienne. Dans l'antiquité, Alexandrie fut le premier exemple de capitale, ravalant d'un seul coup la vieille Hellade au rang de province. Ni Rome, ni Carthage nouvellement peuplée, ni Byzance ne l'ont supplantée. Dans l'Inde, les villes géantes d'Udjein, de Kanandj et surtout de Pataliputra étaient réputées jusqu'en Chine et à Java. En Occident, on connaît la légendaire renommée de Bagdad et de Grenade. Au Mexique, semble-t-il, la ville d'Uxmal, fondée en 950, fut la première capitale des empires de Maya devenue province après la victoire des villes mondiales toltèques de Tezcuco et Ténochtitlan.

Il ne faut pas oublier l'origine première du mot *provincia* : il désignait à Rome l'état politico-juridique de la Sicile, dont la défaite seule a rabaissé un paysage de culture dirigeante au rang d'objet absolu. Désormais, elle est en face de Rome une ville de province. Et c'est exactement dans le même esprit que Madrid des Habsbourgs et Rome des papes furent, au XVIIe siècle, de grandes villes dirigeantes que les villes mondiales de Londres et de Paris rabaissèrent au rang de provinces depuis la fin du XVIIIe siècle. L'ascension de New-York au rang de ville mondiale par la guerre de Sécession de 1861-65 est peut-être, du siècle dernier, l'événement le plus lourd de conséquences.

5

Le colosse en pierre, appelé « ville mondiale » est au terme de l'évolution de chaque grande culture. Il s'empare de l'homme de culture dont la campagne a moulé la psyché, et en fait sa propriété, sa créature, son instrument, finalement sa victime. Cette masse de pierre est la ville *absolue*. Elle déploie dans le champ optique de l'œil humain une image grandiose de beauté, qui renferme toute la haute symbolique de la mort chez le « Devenu » achevé. Un millénaire d'histoire du style a transformé la pierre animée de l'architecture gothique en matériau inerte de ce démoniaque désert pierreux.

La ville mondiale est *tout* esprit. Ses maisons ne remontent plus, comme les édifices ioniques et baroques, à la vieille maison paysanne où la culture prit naissance un jour. Elles ne sont même plus du tout des maisons ayant un refuge pour Vesta, Janus, les Pénates, les Lares, mais de simples abris ayant pour créateurs non le sang, mais l'opportunité, non le sentiment, mais l'esprit d'entreprise économique. Tant que le foyer resta, au sens pieux, le centre réel significatif d'une famille, le dernier lien avec la campagne n'a pas non plus disparu. Mais dès que ce lien est rompu, dès que la masse des locataires et des hôtes de passage commence à errer de toit en toit dans cette mer domestique, comme le chasseur et le pasteur de la préhistoire, l'éducation intellectuelle du nomade est aussi achevée. Il voit dans sa ville un monde, *le* monde. *Seule la ville dans son ensemble* garde encore la signification d'habitation humaine. Les maisons qui la composent sont des atomes.

Maintenant, les villes plus vieilles dont le noyau gothique,

composé d'une cathédrale, d'un hôtel de ville et de maisons à pignons sur rue, a développé, à l'époque baroque, une ceinture plus claire et plus spirituelle de maisons patriciennes, de palais et d'églises à portiques entourant les tours et les portes : ces villes commencent à déborder de tous côtés en masses informes de maisons locatives et autres bâtisses opportunes qui avancent leurs tentacules sur la campagne déserte et, par des reconstructions et démolitions, détruisent la vénérable physionomie du bon vieux temps. Quiconque observe du haut d'une tour cette mer d'habitations, histoire pétrifiée d'un organisme, sait exactement où finit la croissance organique et où commence l'entassement anorganique, donc illimité, dépassant tous les horizons. Et c'est maintenant aussi que naît un phénomène artistique et mathématique complètement étranger au paysan, celui de la joie purement spirituelle de la création opportune : *la ville d'architecture citadine* qui a, dans toutes les civilisations, pour but la forme en échiquier, symbole de l'absence d'âme. Ce sont ces carrés réguliers de maisons qui ont étonné Hérodote à Babylone et les Espagnols à Ténochtitlan. Dans le monde antique, la série des villes « abstraites » commence avec Thurioi, qu'Hippodamos de Milet « traça » en 441. Viennent ensuite Priene, où le modèle d'échiquier ignore totalement l'émotion des plans de base, Rhodes, Alexandrie, villes de province impériales. Chez les architectes musulmans, la construction méthodique commence à Bagdad à partir de 762 et, un siècle plus tard, avec la géante ville de Samarra[1] sur le Tigre. Dans le monde européo-américain, le premier grand exemple est le plan de Washington (1791). Sans aucun doute, les villes mondiales chinoises du temps de Han, et indoues de la dynastie de Maurya, ont eu les mêmes formes géométriques. Les villes mondiales de la civilisation européo-américaine sont loin d'avoir atteint le sommet de leur évolution. Je vois venir le temps où — après 2000 — on construira des cités urbaines pour dix ou vingt millions d'âmes, distribuées sur d'immenses paysages et ayant des édifices auprès desquels les plus grands des nôtres sembleraient des grottes lilliputiennes, et des pensées économiques qui nous paraîtraient de la folie.

Mais même sous ce dernier aspect de son être, l'idéal formel de l'homme antique reste le point corporel : tandis que nos géantes villes modernes traduisent toute notre tendance à l'infini, en couvrant un vaste paysage de faubourgs et de colonies de villas, de grands réseaux de communications très différentes qui vont dans toutes les directions, et de larges artères régulières qui passent sur, au-dessous ou au-dessus du sol dans les quartiers trop étroits; la ville antique authentique cherche toujours, au lieu de s'étendre, à se *condenser* en rues étroites et serrées, excluant tout transport rapide, pourtant si perfectionné sur les voies romaines de campagne, et

1. Comme les fora impériaux et les ruines de Louxor et de Karnak, Samarra offre des proportions américaines. Cette ville s'étend sur 33 kilomètres de long sur le Tigre. Le palace de Balkuwara que le Khalife Mutawakkil fit construire pour un de ses fils, forme un quadrilatère de 1.250 mètres de tour. Une des géantes mosquées mesure 260 × 180 mètres. (Schwarg, *Die Abbassidenresidenz Samarra*, 1910, — Herzfeld, *Ausgrabungen von Samarra*, 1912).

évitant d'habiter le faubourg dont elle ne cherche même pas à créer les conditions d'aménagement. *Soma* au sens strict du mot, la ville antique, même mondiale, veut rester toujours un corps resserré et arrondi. Le sinoïcisme de la première antiquité, qui avait partout attiré en ville la population des campagnes et créé ainsi le premier type de la polis, se répète à la fin sous une forme absurde : chacun veut habiter au centre de la ville, dans son noyau le plus dense, de crainte de ne plus se sentir comme Citadin. Toutes ces villes sont *city*, ville intérieure, et rien d'autre. Au lieu de zone faubourienne, le nouveau sinoïcisme antique crée *le monde des étages supérieurs*. Malgré les constructions colossales des empereurs, Rome n'avait encore en 74 qu'une ridicule superficie de dix-neuf kilomètres et demi [1]. Ce qui oblige à étendre ces corps non plus en largeur, mais sans cesse en hauteur. Sur une façade de trois à cinq mètres [2], les maisons locatives de Rome, dans la fameuse Insula Feliculae, s'élevaient à des hauteurs encore inconnues en Occident et qu'on ne voit que dans de rares villes d'Amérique. Au Capitole, sous Vespasien [3], la hauteur des toits avait atteint déjà le sommet de la montagne. Et dans ces magnifiques villes massives régnaient une atroce misère, une dépravation de toutes les mœurs vivantes, modelant déjà entre frontons et mansardes, dans les caves et les arrière-cours, le nouvel homme primitif. Il n'en fut pas autrement à Bagdad, Babylone, Ténochtitlan et, aujourd'hui, à Londres et à Berlin. Diodore raconte l'histoire d'un pharaon détrôné qui avait loué à Rome, dans un étage très haut, un appartement sordide.

Mais ni la misère, ni la contrainte, pas même la connaissance claire de cette évolution insensée ne peut du phénomène démonique affaiblir la force attractive. La roue du destin tourne vers la fin, la naissance de la ville implique sa mort. Le commencement est à la fin ce que la maison paysanne est au bloc citadin, l'âme à l'intelligence, le sang à la pierre. Ce n'est pas en vain que le « temps » a pour nom irréversibilité. Ici l'on avance, mais on ne recule pas. Le paysanat a enfanté un jour le marché, la ville rurale, et les a nourris du meilleur de son sang. Maintenant, la ville géante, insatiable, suce la campagne, lui réclame sans cesse de nouveaux flots d'hommes qu'elle dévore, jusqu'à mourir elle-même exsangue dans un désert inhabité. Quiconque sombre un jour dans la beauté peccable de ce dernier prodige de toute histoire n'en réchappera jamais plus. Les peuples originels peuvent se libérer du sol pour émigrer au loin. Le nomade intellectuel ne le peut plus. La nostalgie de la grande ville est peut-être la plus forte. Pour lui, chaque grande ville est sa patrie, mais le village prochain est déjà l'Étranger. Il aime mieux mourir sur le pavé que de retourner à la campagne. Et même le dégoût de cette magnificence, la lassitude des lumières aux mille

1. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, p. 5. Comparez ces dimensions avec celles de Samarra qui était loin d'être aussi peuplé. Les grandes villes « bas-antiques » bâties sur le sol arabe ne sont pas non plus antiques à cet égard. Le faubourg horticole d'Antioche était célèbre dans tout l'Orient.

2. La ville que le Julien Apostat d'Égypte, Amenophis IV, bâtit à Tell el Amarna avait des rues atteignant une largeur de 45 mètres. (Borchardt, *Zeitschrift für Bauwesen*, LXVI, 524).

3. Pöhlmann, *Aus Altertum und Gegenwart*, 1910, p. 211 sq.

couleurs, le *taedium vitae* qui s'empare finalement de tout citadin, sont impuissants à l'en délivrer. La ville le suit sur la montagne comme sur la plage. Son cœur a perdu la campagne et ne la retrouvera pas au dehors.

Ce qui rend le citadin de la ville mondiale incapable de vivre ailleurs que sur ce terrain artificiel, c'est la régression du tact cosmique de son être, tandis que les tensions de son être éveillé deviennent chaque jour plus dangereuses. N'oublions pas que le côté animal du microcosme, l'être éveillé, *s'ajoute* à l'être végétal, mais non inversement. Tact et tension, sang et esprit, destin et causalité sont entre eux comme la campagne fleurie et la ville pétrifiée, comme l'être et ce qui dépend de lui. La tension sans le tact cosmique qui l'anime est le passage au néant. Or, la civilisation est tension et rien de plus. Les têtes des hommes civilisés de rang sont dominées exclusivement par l'expression de la tension la plus aiguë. L'intelligence est exclusivement la capacité de compréhension la plus tendue. Ces têtes sont le type du « dernier homme » dans toutes les cultures. Comparez-leur les têtes de paysan, quand elles surgissent tout à coup de la fourmilière boulevardière d'une grande ville. De la défiance paysanne (qui est malice, finesse maternelle, instinct reposant sur le tact senti, comme chez tous les animaux), le chemin qui traverse l'esprit citadin pour rejoindre l'intelligence cosmopolite (ce mot traduit déjà à merveille, par sa sonorité, la diminution du fonds cosmique) peut s'appeler aussi la régression constante du destin et l'accroissement effréné du besoin de causalité. L'intelligence est le substitut de l'expérience inconsciente de la vie, l'exercice magistral d'une pensée squelettique et décharnée. Les visages intelligents se ressemblent chez tous les peuples. C'est la race elle-même qui se retire d'eux. Moins l'être sent le nécessaire et l'évident, plus il s'habitue à vouloir tout « éclairer », plus l'être éveillé calme sa phobie par la causalité. D'où l'identification par l'homme du savoir et de la démonstration; d'où la substitution aussi du mythe causal ou théorie scientifique au mythe religieux; d'où enfin la notion d'argent abstrait, considéré comme pure causalité de la vie économique, par opposition au commerce d'échanges ruraux qui est tact et non système de tensions.

La seule forme de récréation, spécifique à la ville mondiale, que connaisse la tension intellectuelle est la *détente*, la « distraction ». Le jeu *authentique*, la joie de vivre, le plaisir, l'ivresse sont les enfants du tact cosmique, et on n'en comprend plus la nature. Au contraire, l'alternance du labeur pratique et très intense de la pensée avec le crétinisme conscient qui en est le contraire; l'alternance de la tension spirituelle avec la tension corporelle sportive, et de celle-ci avec la tension sensible du « plaisir » et la tension spirituelle de l' « émotion », du jeu et de la gageure; la substitution, à la pure logique du travail quotidien, de la mystique consciemment goûtée : sont des phénomènes qui reviennent dans toutes les villes mondiales de toutes les civilisations. Cinéma, expressionnisme, théosophie, combats de boxeurs, danses nègres, poker, courses : tout cela se retrouve à Rome, et les connaisseurs devraient un jour en étendre

la recherche aux villes mondiales arabes, indoues, chinoises. Pour n'en citer qu'un exemple, lisez le Kamasutram et vous verrez quels sont les hommes qui goûtèrent *aussi* le bouddhisme; vous ouvrirez alors de tout autres yeux sur les combats de gladiateurs dans les palais crétois. Sans doute, ils ont pour base un culte, mais sur ce culte plane un parfum semblable à celui du culte citadin fashionable d'Isis près du circus maximus.

Et de ce déracinement croissant de l'être, de cette tension croissante de l'être éveillé il résulte, comme conséquence suprême, un phénomène préparé de longue date, sourdement, qui se manifeste soudain à la claire lumière de l'histoire pour mettre fin à tout ce spectacle : *la stérilité du civilisé*. Ce phénomène est impossible à comprendre par la causalité physiologique, comme l'a tenté, par exemple, journellement la science moderne. Car il implique absolument un tournant *métaphysique* vers la mort. Certes oui comme individu, mais comme type, comme collectivité, le dernier homme des villes mondiales ne *veut* plus vivre : la phobie de la mort est éteinte dans cet *organisme collectif*. La crainte profonde et obscure qui s'empare du paysan, l'idée de la mort de sa famille et de son nom, ont perdu leur sens. Dans la continuité du sang, proche parent du monde intérieur visible, on ne sent plus un devoir du sang, la condition dernière de l'être, une fatalité. Les enfants manquent non seulement parce que leur naissance devient impossible, mais parce que l'intelligence extrêmement avancée ne trouve plus de raisons pour sa propre existence. Pénétrez dans l'âme d'un paysan établi sur sa motte de terre depuis les origines, ou qui l'a acquise pour y adhérer de tout son sang. Il y prend racine comme neveu de ses aïeux ou aïeul de neveux à venir. *Sa* maison, *sa* propriété signifient pour lui, non appartenance réciproque passagère du corps et du bien pour un nombre d'années déterminées, mais enchaînement intérieur durable d'un pays *éternel* et d'un sang *éternel*. Ce n'est qu'ainsi, par un établissement au sens mystique, que les grandes époques circulatoires, la génération, la naissance et la mort, acquièrent ce charme métaphysique qui trouve son expression symbolique dans les mœurs et la religion de toutes les populations rurales sédentaires. Pour le « dernier homme » tout cela est inexistant. Dans les vieilles familles, les vieux peuples, les vieilles cultures, l'intelligence et la stérilité ne sont pas liées seulement parce qu'à l'intérieur de chaque microcosme individuel la tension exagérée du côté animal de la vie dévore le côté végétal, mais parce que l'être éveillé s'habitue à régler causalement l'être. L'expression très symptomatique d'instinct naturel désigne chez l'intellectuel non seulement une connaissance « causale », mais encore une valeur ayant sa place appropriée dans le cercle de ses autres besoins. Le grand tournant apparaît au moment précis où la pensée vulgaire d'une population très civilisée trouve des « raisons » pour l'existence des enfants. La nature ignore ces raisons. Partout où il y a vie réelle règne une logique intérieure organique, un impersonnel, un instinct, qui sont absolument indépendants du nexus causal et ne sont même pas aperçus par la vie. L'abondance des naissances chez les populations origi-

nelles est un *phénomène naturel*, dont personne ne songe à fonder l'existence et, à plus forte raison, l'utilité ou l'inconvénient. Là où l'on introduit des raisons dans les questions vitales, la vie elle-même devient déjà un problème. Là commence une savante restriction du nombre des naissances — que Polybe déplorait déjà comme étant la fatalité de la Grèce, mais qu'on pratiquait dès longtemps avant lui dans les grandes villes et qui a pris des proportions effrayantes au temps des Romains — fondée d'abord sur la misère matérielle, puis se passant très tôt de toute espèce de fondement. Là, le choix de la « compagne de la vie » — (le paysan, comme tout homme originel, choisit *la mère de ses enfants*) commence donc aussi, dans l'Inde bouddhique comme à Babylone, à Rome comme dans nos villes modernes, à devenir un problème spirituel. Le mariage à la Ibsen apparaît, cette « communauté supérieure des esprits » où les deux époux sont « libres », entendez en tant qu'intelligences, c'est-à-dire libérés de l'impulsion végétative du sang qui cherche à se multiplier. Et Shaw ose affirmer[1] « que la femme ne peut s'émanciper sans répudier sa nature féminine, son devoir envers l'époux, envers les enfants, envers la société, envers la loi, envers tout le monde, sauf envers elle-même ». La femme originelle, l'épouse du paysan est *mère*. Toute sa vocation, à laquelle elle aspire dès l'enfance, se concentre dans ce mot. Mais la femme qui naît de nos jours, l'épouse d'Ibsen, la camarade, est l'héroïne de toute une littérature cosmopolite depuis le drame nordique jusqu'au roman parisien. Au lieu d'enfants, elle a des conflits psychiques, son mariage est un problème d'artiste, où il s'agit d'une « compréhension réciproque » Il est tout à fait indifférent qu'une dame américaine trouve l'enfantement insuffisamment justifié parce qu'il l'oblige à manquer une saison, une Parisienne parce qu'elle a peur d'être abandonnée par son amant, une héroïne d'Ibsen parce qu'elle « n'appartient qu'à elle-même. » Toutes trois sont maîtresses d'elles-mêmes et toutes sont stériles. On trouve le même fait lié aux mêmes « raisons » à Alexandrie comme à Rome, et naturellement dans toute autre société civilisée, avant tout aussi dans celle où grandit Bouddha, et il y a partout, dans l'hellénisme et le XIX[e] siècle, comme au temps de Laotsé et du Tscharvaka, une éthique pour intelligences sans enfants et une littérature sur les conflits intérieurs de Nora et de Nana.

La famille nombreuse, dont Gœthe pouvait encore dans *Werther* esquisser le tableau vénérable, devient un provincialisme. Le père de famille nombreuse dans les grandes villes est une caricature — qu'Ibsen n'a pas oubliée; elle est dans sa *Comédie de l'amour* .

A ce degré commence dans toutes les civilisations le stade multicentenaire de l'inquiétante dépopulation. Toute la pyramide de l'humanité capable de culture s'effondre, elle croule par le sommet : d'abord la ville mondiale, puis la provinciale, enfin la campagne qui retarde un moment la dépopulation des villes par l'exode constant et sans bornes de ses meilleurs hommes. Enfin, le sang primitif

1. B. Shaw, *Ibsenbrevier*, p. 57.

seul reste, mais dépouillé de ses éléments prometteurs et sains. *Le type du fellah* apparaît.

Si jamais preuve existe que la causalité n'a rien à faire avec l'histoire, elle est dans le trop fameux « déclin de l'antiquité » opéré longtemps avant l'invasion des Germains [1]. L'imperium jouit de la paix la plus complète, il est riche, il est hautement développé, il est bien organisé; il possédait, de Nerva à Marc Aurèle, une succession de souverains que ne révéla jamais aucun césarisme d'une autre civilisation. Et cependant la population décroît rapidement et en masse, malgré la loi désespérée d'Auguste sur le mariage et les enfants, la *lex de maritandis ordinibus* qui a exercé sur la société romaine une action plus déconcertante que la défaite de Varus, malgré les adoptions massives et l'établissement ininterrompu de soldats barbares pour peupler les régions désertées, malgré les énormes services d'approvisionnement institués de Nerva à Trajan pour élever les enfants de parents pauvres. L'Italie, puis l'Afrique du Nord et la Gaule, enfin l'Espagne qui sous les premiers empereurs avait la population la plus dense de toutes les parties de l'Empire, se dépeuplent, deviennent désertes. La fameuse parole de Pline, répétée comme un symptôme par les économistes politiques, latifundia perdidere Italiam, jam vero et provincias, confond le début et le terme de cette évolution : jamais la grande propriété rurale n'aurait acquis une telle extension, si la paysannerie n'avait été auparavant sucée par les villes et si elle n'avait déjà, au moins intérieurement, fait le sacrifice de la campagne. Enfin, l'édit de Pertinax de 193 met à nu cet effrayant état de choses : chacun pouvait en Italie et dans les provinces s'emparer de la terre inhabitée; il lui suffisait de la cultiver pour en tirer un droit de propriété.Les historiens n'auraient qu'à jeter un regard sérieux sur les autres civilisations pour constater partout le même phénomène. A l'arrière-plan des événements du Nouvel Empire pharaonique, sous la dix-neuvième dynastie surtout, on découvre les traces très nettes d'une violente dépopulation. Une construction de ville comme à Tell el Amarna, où Aménophis IV fit ouvrir des rues de quarante-cinq mètres de largeur, serait restée inimaginable dans la population si dense de la vieille Égypte; et il en est de même de la misérable défense contre les « peuples de la mer » dont les visées conquérantes n'étaient alors pas à coup sûr plus dangereuses pour l'Empire que celles des Germains depuis le IVe siècle; il en est de même enfin de l'intrusion constante des Libyens dans le Delta où un de leurs chefs en 945 — exactement comme Odoacre en 476 après Jésus-Christ — prit le commandement de l'Égypte. Mais on sent le même phénomène dans l'histoire du bouddhisme politique depuis César Asoka [2]. La disparition totale de la population de Maya, très peu de temps après la conquête espagnole, et la chute des grandes villes abandonnées au pouvoir de la forêt vierge ne prouvent pas seule-

1 Cf. pour ce qui suit, les développements dans Meyer, *Kl. Schriften*, 1910, p. 145 sq.

2. Dans la Chine du IIIe siècle — donc au temps d'Auguste Chinois! — nous connaissons les mesures prises pour relever le chiffre de la population. Von Rosthorn, *Das soziale Leben der Chinesen*, 1919, p. 6.

ment la brutalité des conquérants, laquelle en cet endroit serait restée sans effet en face d'une humanité de culture jeune et féconde, mais une extinction intérieure commencée sans doute depuis longtemps. Et si nous tournons les yeux vers notre civilisation propre, nous verrons que la très grande majorité des familles nobles en France n'a pas été exterminée par la Révolution française, mais qu'elles se sont éteintes depuis 1815; la stérilité de cette noblesse s'est répandue sur la bourgeoisie et, depuis 1870, sur les paysans que la Révolution avait précisément presque recréés. En Angleterre et bien plus encore aux États-Unis, ce « suicide de la race » que Roosevelt a stigmatisé dans son livre célèbre, s'est introduit de longue date comme une institution de grand style, précisément dans l'élite de la population anciennement immigrée de l'Est.

Aussi trouve-t-on de bonne heure, dans toutes ces civilisations, les villes de province abandonnées et, au terme de l'évolution, les villes géantes désertes dans les masses pierreuses desquelles vit un petit peuple de fellahs, comme des hommes de l'âge de pierre dans leurs antres et leurs huttes de branchages. Samarra fut abandonnée dès le xe siècle; Pataliputra, résidence d'Asoka, n'était en 636, quand la visita le voyageur chinois Hsiuen Tsiang, qu'un affreux désert de maisons complètement vides; et beaucoup de grandes villes Maya devaient être inhabitées dès le temps de Cortez. Nous possédons depuis Polybe une longue série de descriptions antiques [1] de vieilles villes célèbres dont les rangées de maisons vides se sont écroulées lentement, tandis que sur leur forum et leur gymnase les troupeaux paissent, et que leurs amphithéâtres sont couverts de moissons d'où émergent encore des statues et des Hermès. Au ve siècle, Rome avait la population d'un village, mais ses palais des empereurs étaient encore habitables.

Ainsi se termine l'histoire de la ville. Passant de marché à la ville de culture et de là à la ville mondiale, elle sacrifie le sang et l'âme de ses créateurs à cette évolution grandiose et à sa dernière floraison, l'esprit de la civilisation, et elle finit ainsi par se tuer aussi elle-même.

6

Si le printemps signifie la naissance de la ville dans la campagne, l'automne la lutte de la ville contre la campagne, la civilisation est la victoire par laquelle la ville se libère du sol et se tue elle-même. Déracinée, morte pour le cosmos, irrévocablement tombée au pouvoir de la pierre et de l'esprit, la civilisation développe un langage formel qui reproduit tous les traits de sa nature : non les traits d'un devenir, mais ceux d'une chose devenue, achevée, susceptible de changement sans doute, mais non de développement. Aussi n'a-t-elle qu'une causalité, sans plus de destin, qu'une extension, sans plus de direction vivante. Il en résulte que tout langage formel d'une culture est, comme l'histoire de son évolution, lié au pays

1. Strabon, Pausanias, Dion Chrysostome, Avien, etc... Cf. Meyer, *Kl. Schriften*, p. 164 sq.

d'origine, mais que toute forme civilisée est partout dans sa patrie et tombe, dès qu'elle apparaît, au pouvoir d'une extension sans limite. Certes, les villes hanséatiques ont des entrepôts de style gothique en Russie septentrionale, et les Espagnols ont bâti des villes baroques en Amérique du Sud, mais il est impossible qu'un chapitre si petit soit-il de *l'histoire du style* gothique se déroule hors d'Europe occidentale, et les hommes de cultures étrangères ne peuvent pas davantage développer, ni même simplement s'approprier le style du drame attique ou anglais, l'art de la fugue, la religion de Luther ou d'Orphée. Au contraire, les créations alexandrines ou romantiques appartiennent à tous les citadins sans exception. Avec le romantisme commence pour nous ce que la claire vue intérieure de Gœthe nommait littérature cosmique, littérature cosmopolite et directrice en face de laquelle une littérature provinciale attachée au sol reste sans effet et ne peut se déployer qu'avec peine. L'État de Venise ou de Frédéric le Grand, le Parlement anglais tel qu'il est en réalité et en actes, ne peuvent se répéter, mais on peut dans chaque campagne d'Afrique ou d'Asie « introduire » des « constitutions modernes », tout comme on avait introduit des polis antiques en Numidie et en Bretagne. Ce n'est pas l'écriture hiéroglyphique, mais l'écriture littérale, invention technique de la civilisation égyptienne[1], qui est devenue d'usage général. Et de même, ce ne sont pas les vraies langues de culture, comme l'attique de Sophocle, l'allemand de Luther, mais les langues mondiales, comme la Koïne hellénistique, l'arabe, le babylonien, l'anglais, issues de la pratique journalière des villes mondiales, que l'on peut partout apprendre. Voilà pourquoi les villes modernes prennent dans toutes les civilisations un cachet toujours plus uniforme. Allez où vous voudrez, vous rencontrerez toujours Berlin, Londres, New-York; et quand un Romain voyageait, il pouvait trouver à Palmyre, à Trèves, à Timgad et dans les villes hellénistiques de l'Indus à la mer d'Aral, ses colonnades, ses places et ses temples ornés de statues. Seulement, ce qui se répand ici, ce n'est plus le style, mais le goût, ce n'est plus une morale authentique, mais des attitudes, ce n'est plus le costume, mais la mode d'un peuple. Ainsi, il est donc possible aux peuples éloignés non seulement d'admettre les « conquêtes éternelles » d'une semblable civilisation, mais de les propager d'une manière indépendante. De tels terrains d'une « civilisation de clair de lune » sont représentés par la Chine méridionale et le Japon, qui ne furent « sinoïsés » qu'après Han en 220, Java qui répandit la civilisation brahmanique, Carthage qui reçut ses formes de Babylone.

Autant de formes d'un être éveillé extrême, lié et entravé par aucune puissance cosmique, purement spirituel, purement extensif, et dont la force d'extension est donc si grande que les rayonnements les plus éphémères et ultimes se répandent et se superposent presque sur la terre entière. *Peut-être* y a-t-il des fragments de formes chinoises civilisées dans les constructions scandinaves en bois, *peut-*

1. Après la découverte de Sethe, Cf. Rob. Eisler, *Die kenitischen Weihinschriften der Hyksöszeit*, 1919.

être des mesures babyloniennes dans le Pacifique, des monnaies antiques en Afrique australe, des influences égyptiennes et indoues peut-être au Pérou.

Mais tandis que cette extension franchit toutes les frontières, la métamorphose de la forme intérieure accomplie dans des proportions grandioses permet de distinguer trois phases : la désagrégation de la culture, le culte exclusif de la forme civilisée, la cristallisation. Pour nous, cette évolution est déjà accomplie et je vois dans le couronnement du puissant édifice la mission spécifique de l'Allemagne comme de la dernière nation d'Occident. A ce stade, toutes les questions de la vie, apollinienne, magique, faustienne, sont étudiées et ramenées à leur dernier état de science ou d'ignorance. Plus de lutte pour les idées. La dernière, l'idée de la civilisation elle-même, est formulée dans ses grandes lignes, de même que la technique et l'économie sont achevées *en tant que problème*. Mais alors commence le grand travail d'exécution de toutes les nécessités, et celui de l'application de ces formes à l'être entier de la planète. Une fois ce travail achevé et la civilisation définie une fois pour toutes dans son fond et dans sa forme, la fixation de la forme commence. Le style dans les cultures est le *pouls de la réalisation*. Alors naît, si l'on peut dire, le style civilisé, *expression de l'achevé*. Il est parvenu, en Égypte et en Chine surtout, à une perfection magnifique qui remplit toutes les manifestations d'une vie désormais invariable intérieurement, depuis le cérémonial et l'expression du visage jusqu'aux formes d'art les plus délicates et les plus raffinées. D'histoire au sens de poussée vers un idéal formel, il ne saurait plus être question; mais une émotion extérieure, facile et constante continue toujours à tirer du langage formel, donné une fois pour toutes, de petits problèmes et des solutions d'ordre esthétique. En cela consiste toute la fameuse « histoire » de la peinture sino-japonaise et de l'architecture indoue. Et de même que cette histoire apparente se distingue de l'histoire réelle du style gothique, ainsi le chevalier des croisades diffère du mandarin chinois, comme *l'ordre en devenir de l'ordre devenu*. Le premier est histoire, le second l'a dominée depuis longtemps. Car, nous l'avons déjà constaté, l'histoire de ces civilisations est *apparencee*, de même que les grandes villes dont le visage change constamment sans devenir autres elles-mêmes. Et un esprit de ces villes n'existe pas. Elles sont campagne sous forme pétrifiée.

Qu'est-ce qui s'évanouit ? Et qu'est-ce qui reste ? C'est un pur hasard si les peuples germaniques sous la pression des Huns ont occupé les pays romans et brisé ainsi l'évolution du final état « chinois » de l'antiquité. Les « peuples de la mer », marchant depuis 1400 contre le monde égyptien dans une invasion absolument identique, ne réussirent que sur le domaine insulaire crétois. Accompagnées des flottes de Wikings, leurs puissantes expéditions sur les côtes de Libye et de Phénicie ont échoué, tout comme celles des Huns contre la Chine. L'antiquité offre ainsi l'exemple unique d'une civilisation brisée en pleine maturité. Malgré cela, les Germains ne brisèrent jamais que la couche superficielle des formes

antiques et y substituèrent la vie de leur propre préculture. L' « éternelle » couche inférieure ne fut pas atteinte par eux. Elle reste, cachée et entièrement voilée sous un langage formel nouveau, au fond de toute l'histoire suivante, et elle subsiste encore de nos jours dans le Midi de la France, au Sud de l'Italie, au Nord de l'Espagne, en vestiges sensibles. Il y a dans ces pays une nuance bas-antique de la religion catholique populaire qui se détache nettement du catholicisme de l'Église, celui de la couche supérieure de l'Europe occidentale. Dans les fêtes ecclésiastiques du Sud de l'Italie, on retrouve encore aujourd'hui des cultes antiques et préantiques, partout aussi des divinités (saints) dont l'adoration révèle, à travers le nom catholique, une conception antique.

Mais ici, c'est un autre élément qui apparaît avec sa signification propre : nous sommes en face du *problème de la race*.

II. — Peuples, Races, Langues.

7

Le tableau scientifique de l'histoire pendant tout le XIXe siècle est gâté par une représentation issue des romantiques ou tout au moins achevée par eux : l'idée de « peuples », telle qu'on la trouve dans le langage enthousiaste de l'éthique. Dès qu'une religion, un ornement, une architecture, une écriture, ou encore un empire ou une grande invasion, apparaissent quelque part dans un temps plus ancien, le savant se pose immédiatement la question en ces termes : Comment s'appelait le *peuple* qui a produit ce phénomène ? Cette manière de poser la question est caractéristique de l'esprit européen occidental dans sa constitution actuelle, mais elle est de tous points si erronée que l'image évoquée par elle, de la marche des événements, doit être nécessairement manquée. « Le peuple », considéré comme forme primaire absolue dans laquelle les hommes sont historiquement agissants, la patrie première, l'établissement primaire, les migrations « des » peuples — ici se reflète le grand mouvement donné aux concepts de Nation en 1789 et de peuple en 1813, lesquels remontent tous deux en dernière analyse à la conscience puritaine anglaise de l'individu. Mais précisément parce qu'il cache un grand pathos, ce concept échappe volontiers à la critique. Même des savants perspicaces désignent sous ce terme des centaines de choses tout à fait différentes sans s'en apercevoir, et c'est ainsi que la notion de « peuple » devient une prétendue grandeur distincte qui fait toute l'histoire. Bien que rien ne soit moins évident ni plus éloigné de la pensée grecque et chinoise, l'histoire universelle est pour nous aujourd'hui synonyme de l'histoire des peuples. Tout le reste, culture, langue, art, religion, est créé par les peuples. L'État est la forme d'un peuple.

Ce concept romantique doit être ici détruit. Ce qui habite la terre depuis les temps glaciaires, ce sont les hommes, non les

« peuples ». Leur destin est déterminé d'abord par le fait que la succession corporelle des parents et des enfants, la parenté du sang, forme des groupes naturels qui révèlent la claire tendance à prendre racine dans un paysage. Même les tribus nomades contiennent leurs mouvements dans les cadres de certaines limites. Ainsi nous est donnée une durée du côté cosmico-végétal de la vie, celle de l'existence. Celle-ci je l'appelle *race*. Tribus, clans, sexes, familles — désignent tous le fait du sang qui, par les générations, continue le croisement dans un paysage plus large ou plus étroit.

Mais ces hommes possèdent encore le côté microcosmico-animal de la vie, celui de l'être éveillé, de la sensation et de l'entendement, et la forme dans laquelle l'être éveillé de l'un entre en rapport avec celui de l'autre, je l'appelle la *langue*, qui n'est d'abord rien d'autre qu'une expression inconsciente du vivant, sensiblement perçue, mais qui se développe peu à peu en une *technique de communication* consciente reposant sur un sentiment unanime de la signification des signes.

Finalement, chaque race est un grand corps unique et chaque langue la forme d'activité d'*un* grand être éveillé réunissant beaucoup d'individus. Jamais nous ne parviendrons à résoudre ces deux énigmes si nous ne les traitons ensemble et en perpétuelle comparaison.

Mais on ne comprendra jamais non plus l'histoire de l'humanité supérieure, si on oublie que l'homme comme élément d'une race et possesseur d'une langue, ou, selon qu'il est issu d'une unité du sang ou intégré à une unité de compréhension, que par conséquent l'être et l'être éveillé de l'homme ont leurs destins particuliers. Et d'ailleurs l'origine, le développement et la durée du côté racial et du côté linguistique sont *absolument indépendants* l'un de l'autre dans une seule et même population. La race est quelque chose de cosmique et de psychique. Elle est périodique par quelque manière et subit intérieurement l'influence des grands rapports astronomiques. Les langues sont des formations causales, elles agissent par la polarité de leurs moyens. Nous parlons des instincts raciaux et de l'esprit d'une langue. Mais ce sont deux *mondes* différents. A la race ressortit la signification très profonde des mots de temps et de nostalgie, à la langue celles des mots d'espace et d'angoisse. Tout cela a été jusqu'à ce jour versé pêle-mêle dans le concept de « peuple ».

Il y a donc des *courants de l'être* et des *combinaisons de l'être éveillé*. Les premiers ont une physionomie, les seconds se fondent sur un système. La race, considérée dans l'image du monde ambiant, est la synthèse de toutes les marques corporelles dans la mesure où elles existent pour l'impression sensible des êtres éveillés. Ici, il nous faut remarquer qu'un corps développe et achève, depuis son enfance jusqu'à sa vieillesse, la forme impliquée dans sa génération et qui lui est propre intérieurement, tandis que, en même temps, ce que le corps est, abstraction faite de sa forme, ne cesse de se renouveler. D'un enfant, il ne reste donc en réalité dans l'homme rien d'autre que le sens vivant de son être, et nous ne reconnaissons

plus de celui-ci que ce que nous en présente, dans le monde, l'être éveillé. Bien que l'impression de race se réduise, pour un homme supérieur, presque entièrement à ce qui apparaît dans le monde lumineux de son œil, que la race soit donc essentiellement l'ensemble des marques *visibles*, il existe cependant aussi pour lui des restes importants de caractères non optiques, tels que l'odorat, les voix des animaux, mais avant tout le langage de l'homme. Pour des animaux supérieurs, au contraire, il n'est pas douteux que l'impression réciproque de la race ne soit absolument pas dominée par la vision. Le flair est plus important, mais il s'y ajoute des espèces de sensations qui échappent complètement au savoir humain. Il en résulte qu'une plante, parce qu'elle possède l'être, *possède* aussi la race — les pépiniéristes et les jardiniers le savent très bien, — mais que des animaux seuls *éprouvent* des impressions de race. J'ai toujours été ému quand je vois, au printemps, que ces végétaux en fleurs, qui aspirent à la génération et à la fécondation, ne s'attirent pas l'un l'autre par toute la puissance lumineuse de leurs fleurs et ne peuvent même pas s'en apercevoir, mais sont réduits à être la proie des animaux pour qui seuls existent ces couleurs et ces odeurs.

J'appelle langue la libre activité du microcosme éveillé tout entière, dans la mesure où elle exprime quelque chose *pour d'autres*. Les plantes ne possèdent ni être éveillé, ni émotion, donc pas de langue. Mais l'être éveillé des êtres animaux est de part en part un langage, peu importe si le sens des actes individuels doit ou non être un langage et si le but conscient ou inconscient de l'action est dans une tout autre direction. Un paon a certainement conscience de parler quand il étale sa queue en panache, mais un jeune chat qui joue avec une pelote de fil nous parle inconsciemment par la gentillesse de ses mouvements. Chacun connaît la différence de ses mouvements suivant qu'il se sait ou non observé. On commence tout à coup à « parler » consciemment de tout ce qu'on fait.

Mais il en résulte alors une différence très considérable dans les espèces de langues : il y a la langue qui n'est qu'une *expression du monde*, et dont la nécessité intérieure réside dans la nostalgie de toute vie à se réaliser par devant témoins, à se témoigner à elle-même son être, et la langue qui veut se faire *comprendre par des êtres déterminés*. Il existe donc des *langues d'expression* et des *langues de communication*. Les premières ne supposent qu'un être éveillé, les secondes une combinaison de l'être éveillé. Comprendre signifie répondre par son propre sentiment sémantique à l'impression d'un signe. Se faire comprendre, « tenir une conversation », parler à un « tu », c'est donc supposer en ce « tu » un sentiment sémantique correspondant au sien propre. La langue d'expression par-devant témoins ne prouve que l'existence d'un moi. La langue de communication suppose un toi. Le moi est le sujet parlant, le toi est ce que doit comprendre la langue du moi. Pour un homme primitif, un arbre, une pierre, un nuage peuvent être un toi. Toutes les divinités sont toi. Dans le conte, il n'y a rien qui ne puisse tenir une conversation avec l'homme. Et il n'est besoin que de s'observer, aux

moments du courroux ou de l'exaltation poétique, pour savoir qu'aujourd'hui encore chaque chose peut devenir pour nous un toi. Et finalement, chaque homme qui pense parle avec lui-même comme avec un toi. Ce n'est qu'au contact du toi que s'éveille aussi le savoir d'un moi. « Moi » désigne donc le fait qu'il existe un pont pour passer dans un autre être.

Une ligne de démarcation rigoureuse est impossible à tracer entre une langue d'expression artistique ou religieuse et une pure langue de communication. Cela est particulièrement vrai des hautes cultures et du développement particulier de leurs domaines formels. Car d'une part, nul ne peut parler sans mettre encore dans son langage un accent révélateur qui lui est souvent inconnu à lui-même et qui dans tous les cas ne sert pas à la communication. D'autre part, nous connaissons tous le drame dans lequel le poète veut « dire » quelque chose qu'il aurait pu dire tout aussi bien et mieux par un cri, le tableau qui veut enseigner, exhorter, convertir par son contenu — les séries d'images forment dans toute église grecque orthodoxe un canon rigoureux et ont expressément pour but de faire voir clairement au spectateur les vérités religieuses sur lesquelles un livre ne lui dit rien, — les gravures de Hogarth remplaçant les sermons en chaire, et enfin la prière, ce langage immédiat avec Dieu, qui peut être remplacée aussi par l'exercice d'une action cultuelle devant ses yeux dont il comprend la langue. La querelle théorique sur le but de l'art repose sur ce principe qu'une langue d'expression artistique ne doit pas être une langue de communication, et l'apparition du sacerdoce se fonde sur cette conviction, que le prêtre seul connaît la langue dans laquelle l'homme peut communiquer avec Dieu.

Tous les courants de l'être ont une marque historique, toutes les combinaisons de l'être éveillé ont une marque religieuse. Ce qui est confirmé par chaque langue formelle authentiquement religieuse ou artistique et ce que révèle partout pour nous en particulier l'histoire de l'écriture — l'écriture est une langue verbale pour l'œil — vaut aussi sans nul doute pour la genèse de la langue parlée humaine en général. Les mots primaires, sur la structure desquels nous n'avons pas le moindre savoir, possédaient certainement aussi une couleur cultuelle. Mais la race est dans une connexion correspondante avec tout ce que nous appelons la vie, considérée comme lutte pour la puissance, avec l'histoire, considérée comme destin, avec ce qui s'appel e aujourd'hui la politique. Il est peut-être téméraire de vouloir flairer, dans la tendance d'une plante grimpante vers des points d'appui par lesquels elle enlace un arbre, triomphe de sa résistance et finit par l'étrangler pour s'élever bien haut dans l'air par-dessus sa cime, quelque chose d'un instinct politique; dans le chant d'une alouette qui vole, quelque chose d'un sentiment cosmique religieux; mais il est certain que les changements de l'être et de l'être éveillé, du tact et de la tension partent d'ici en série continue pour aboutir aux formes politiques et religieuses achevées de toute civilisation moderne.

Et de là résulte enfin la clé de ces deux mots remarquables, que la

recherche ethnologique a découverts en deux endroits de la terre tout à fait différents, et d'ailleurs d'un emploi assez limité, mais qui n'ont cessé de passer insensiblement au premier plan de la science : le *totem et le tabou*. Plus ils deviennent énigmatiques et ambigus, plus on a senti qu'ils touchent aux derniers fondements de la vie et non pas chez la seule humanité primitive. Et de l'examen qui en a été présenté résulte désormais la signification propre de tous les deux : totem et tabou désignent le sens ultime de l'être et de l'être éveillé, le destin et la causalité, la race et la langue, le temps et l'espace, la nostalgie et l'angoisse, le tact et la tension, la politique et la religion. Le côté totémique de la vie est végétatif et appartient à tous les êtres, le côté tabou est animal et suppose le mouvement libre de l'être dans un monde. Nous possédons les organes totémiques de la circulation sanguine et de la génération, et les organes tabous des sens et des nerfs. Tout ce qui relève du totem a une physionomie, tout ce qui relève du tabou a un système. Dans le totem réside le sentiment commun des êtres qui appartiennent à un seul et même courant de l'être. Il ne peut être ni transféré, ni supprimé, c'est un *fait*, le fait au sens immanent. Tout ce qui est tabou est caractérisé par des combinaisons de l'être éveillé; il se peut apprendre et transférer, et il est par là même un secret gardé par des communautés cultuelles, des écoles philosophiques et des guildes d'artistes, qui ont toutes une sorte de langue ésotérique [1].

Mais l'être peut être pensé sans l'être éveillé, non l'être éveillé sans l'être. Il en résulte qu'il y a des êtres de race sans langue, mais pas de langue sans race. Aussi tout ce qui est racial a-t-il son expression propre, indépendante de tout être éveillé, appartenant aussi bien aux animaux qu'aux plantes — distincte certes de la langue d'expression consistant dans la variation active de l'expression — et qui n'est pas destinée pour des témoins, mais existe purement et simplement : la physionomie. Au contraire, dans toute langue d'une profonde signification et qui est dite vivante, il y a, outre le côté tabou qui s'apprend, un trait racial absolument impossible à apprendre et qui meurt avec les représentants de cette langue : il réside dans la mélodie, le rythme et l'accent, dans la couleur, le ton et la marche de la prononciation, dans l'usage linguistique, dans le geste accompagnateur. On devrait en conséquence distinguer la langue, du langage. La première est en soi une masse amorphe de signes, le second est l'activité agissante au moyen de ces signes [2]. Quand on ne peut plus entendre et voir immédiatement comment une langue est parlée, on n'en connaît plus que le squelette et non le corps. Tel est le cas du Sumérien, du gothique,

1. Il est évident que des faits totémiques, s'ils sont perçus par l'être éveillé, acquièrent aussi un sens tabou, comme maints faits de la vie sexuelle qui remplissent l'homme d'une profonde angoisse, parce qu'ils échappent à sa volonté de compréhension.

2. Guillaume de Humbold (*Uber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*) fut le premier qui affirma qu'une langue n'est pas une chose, mais une activité. « Si on prend le mot au sens étroit, on pourra dire sans doute *qu'il n'y a pas plus de langue qu'il n'y a d'esprit*, mais c'est l'homme qui parle et c'est l'homme qui agit spirituellement. »

du sanskrit et de toutes les autres langues que nous n'avons déchiffrées que dans les textes et les inscriptions et que nous appelons à juste raison des langues mortes, parce que les communautés humaines qui avaient été formées par ces langues ont disparu. Nous connaissons à peu de chose près la valeur phonétique des syllabes et le sens des mots dans le latin du temps d'Auguste, mais nous ne savons pas comment un discours de Cicéron retentissait des rostres et nous savons moins encore comment Hésiode et Sapho lisaient leurs vers et comment se déroulait une conversation sur le marché d'Athènes. Si le latin a été réellement reparlé dans le gothique, ce gothique en a tiré néanmoins quelque chose de nouveau, puisque du tact et du ton de la prononciation, sur lesquels nous ne pouvons plus aujourd'hui nous faire une idée, la formation du latin gothique a enjambé bientôt sur le vocabulaire et la syntaxe. Mais le latin antigothique des humanistes, qui devait permettre à ceux-ci de parler Cicéron, n'était pas non plus une résurrection. On mesurera toute l'importance du côté racial du langage si l'on compare l'allemand de Nietzsche et de Mommsen, le français de Diderot et de Napoléon, et si l'on remarque que Lessing et Voltaire sont plus près l'un de l'autre dans l'usage qu'ils font de leur langue que Lessing et Hölderlin.

Et il en est de même de la langue d'expression la plus importante qui soit : l'art. Le côté tabou, c'est-à-dire le fonds formel, les règles conventionnelles, le style pour autant qu'il désigne un ensemble de tournures établies, ce qu'on peut comparer avec le vocabulaire et la syntaxe grammaticale, représente la langue même qui peut être apprise. On l'apprend et on la transmet par l'usage dans les grandes écoles de peinture, dans la tradition architecturale, en général dans la stricte discipline manuelle qui est d'évidence pour tout art authentique et dont le but était, de tous temps, la sûre maîtrise d'un langage tout à fait déterminé, vivant précisément à l'époque dont il s'agit. Car il existe là aussi des langues vivantes et des langues mortes. La langue formelle d'un art ne peut se dire vivante que si tous les artistes réunis l'emploient comme une langue maternelle commune, dont on se sert sans même penser à sa constitution. En ce sens, le style gothique était une langue morte au XVI[e] siècle, le rococo vers 1800. Comparez l'absolue sûreté avec laquelle s'expriment les architectes et musiciens des XVII[e] et XVIII[e] siècles, avec les balbutiements d'un Beethoven, les connaissances linguistiques acquises péniblement, pour ainsi dire en autodidactes, par Schinkel et Schadow, le bousillage des préraphaëlites et des néogothiques, enfin les vagissements désespérés des artistes d'aujourd'hui.

Le parler d'une langue formelle artistique, tel qu'on le trouve dans les œuvres, fait reconnaître le côté totémique, la race des artistes individuels, non moins que celle des générations d'artistes tout entières. Les créateurs du temple dorique de l'Italie méridionale et de la Sicile, et ceux du gothique en brique de l'Allemagne du Nord, étaient une race forte, et de même les musiciens allemands de Henrich Schütz à Sébastien Bach. Au côté totémique appartiennent et l'influence des cycles cosmiques dont l'importance, pour

les formes de l'histoire de l'art, est à peine soupçonnée et ne sera jamais confirmée dans le détail, et les époques créatrices des périodes printanières et de l'ivresse amoureuse, qui décident de la puissance de la forme, de la profondeur de conception d'œuvres particulières et d'arts tout entiers, tout à fait indépendamment de la sûreté de main de l'artiste. Nous comprenons le formaliste par la profondeur de l'angoisse cosmique ou par le manque de race, le grand artiste sans forme, par la surabondance du sang ou le manque de discipline. Nous comprenons qu'il existe une différence entre l'histoire des artistes et celle des styles, et qu'on puisse transférer d'un pays à l'autre la langue d'un art, mais non la maîtrise nécessaire pour la parler.

Une race a des racines. Race et paysage sont connexes. Où une plante prend racine, là aussi elle meurt. Il n'est sans doute pas absurde de chercher la patrie d'une race, mais on devrait savoir que, là où est cette patrie, reste aussi une race avec des traits corporels et psychiques tout à fait essentiels. Si on ne l'y trouve pas, on ne la trouvera nulle part. Une race n'émigre pas. Ce sont les hommes qui émigrent; leurs générations successives sont alors nées dans des paysages toujours changeants; le paysage acquiert une puissance secrète sur ce qu'elles ont de végétatif, et finalement l'expression raciale est modifiée de fond en comble, la vieille expression s'éteint et une nouvelle surgit. Ce ne sont pas des Anglais et des Allemands qui ont émigré en Amérique, mais ces hommes ont émigré comme Anglais et Allemands; comme Yankees, ils ont maintenant leurs descendants là-bas et ce n'est déjà plus, depuis longtemps, un mystère que le sol indien a prouvé sa puissance sur eux; de génération en génération, ils ressemblent davantage à la population exterminée par eux. Gould et Baxter ont montré que les blancs de toutes les tribus, les Indiens et les nègres acquièrent à peu près la même grandeur corporelle et le même temps de développement, et d'ailleurs si rapidement que les Irlandais immigrés tout jeunes (avec un temps de développement très long) subissent encore sur eux-mêmes la puissance du paysage. Boas a montré que les enfants nés en Amérique, de parents juifs siciliens à tête longue ou juifs allemands à tête courte, ont déjà la même forme de tête. Mais ceci est vrai partout et devrait exhorter à la plus grande prudence les historiens des migrations, dont nous ne connaissons que certains noms de tribus émigrées et de modestes fragments linguistiques, comme c'est le cas dans la préhistoire antique des Danaïdes, des Étrusques, des Pélasges, des Achéens, des Doriens. Il n'en résulte rien pour la race de ces « peuples ». Ce qui pénétra sous le nom de Goths, Lombards, Vandales dans les pays sud-européens était d'abord sans doute une race pour soi. Mais dès l'époque de la Renaissance, ils s'étaient complètement assimilés aux éléments raciaux radicaux du sol provençal, castillan ou toscan.

Il n'en est pas ainsi de la langue. La patrie d'une langue désigne seulement le lien fortuit de sa formation, lequel n'est en aucun rapport avec sa forme intérieure. Les langues émigrent, en passant d'une tribu à l'autre qui les continue. Avant tout, elles sont échan-

gées et l'on n'admettra jamais trop la fréquence des *changements de langues chez les races* de l'époque ancienne. Répétons encore que c'est la masse formelle, et non le parler de la langue, qu'on s'approprie, de même que les populations primitives s'emparent sans cesse de motifs ornementaux pour les utiliser avec une sûreté parfaite, comme éléments de leur propre langue formelle. Il suffit dans les temps anciens, pour qu'un peuple renonce à sa propre langue, — souvent par une véritable terreur religieuse — qu'un autre se soit révélé supérieur ou qu'on ait le sentiment d'une supériorité pratique de la langue de celui-ci. Poursuivez le changement linguistique des Normands qui apparurent toujours avec une langue différente, en Normandie, en Angleterre, en Sicile, devant Byzance, et étaient prêts chaque fois à l'échanger de nouveau contre une autre. Le respect de la langue maternelle, avec tout le poids moral rattaché à ce mot, et qui mène sans cesse à des luttes linguistiques acharnées, est un trait de l'âme occidentale tardive, à peine connu de l'homme des autres cultures et tout à fait inconnu de l'homme primitif. Or il est partout supposé implicitement par nos historiens, et il les conduit à une foule de fausses conclusions sur l'importance des sources linguistiques dans l'histoire des «peuples». Songez à la reconstruction de « l'émigration dorienne » par la répartition des dialectes grecs postérieurs. Il en résulte que les seuls noms de lieux, noms de personnes, inscriptions, dialectes, et en général le côté linguistique, n'autorisent aucune conclusion sur les destinées du côté racial des populations. Nous ne savons jamais de prime abord si un nom de peuple désigne un corps linguistique ou une partie raciale, s'il les désigne tous les deux ou aucun d'eux, et il faut ajouter que les noms de peuples et même les noms de pays possèdent leurs propres destins.

8

La maison est l'expression la plus pure de la race, qui existe en général. Dès l'instant où l'homme devenant sédentaire ne se contente plus d'un abri, mais se construit une habitation ferme, cette expression existe et distingue au sein de la race « Homme », qui appartient à l'image cosmique *biologique*, les races humaines de l'histoire universelle proprement dite, qui sont les courants de l'être d'une importance psychique beaucoup plus grande. La forme primaire de la maison est absolument sentie et végétale. On ne sait rien d'elle. Comme la coquille du nautile, comme la ruche, comme les nids des oiseaux, elle est d'une évidence intérieure, et tous les traits de mœurs originaux, forme de l'être, de la vie conjugale et familiale, de l'organisation tribale, ont leur portrait dans le plan de la maison et ses principales pièces : vestibule, halle, mégaron, atrium, cour, cheminée, gynécée. Il suffit de comparer la disposition de la maison romaine et de la vieille maison saxonne pour sentir que l'âme de ces hommes et celle de leur maison est une seule et même chose.

L'histoire de l'art n'aurait jamais dû s'emparer de ce domaine.

C'était une erreur de prendre la structure de la maison d'habitation pour une partie de l'architecture. Cette forme est née de l'obscure habitude de l'être, non pour l'œil qui recherche les formes lumineuses, et aucun architecte n'a jamais songé à confondre la répartition des pièces d'une maison d'habitation avec celles d'une cathédrale. Cette importante limite de l'art a échappé aux savants malgré la remarque fortuite de Dehio [1], selon lequel la vieille maison germanique en bois n'a rien de commun avec la grande architecture postérieure dont la genèse est tout à fait indépendante. C'est pourquoi il subsiste toujours un embarras méthodique que la science esthétique a sans doute senti, mais non compris. Elle rassemble à toutes les époques préhistoriques et anciennes, sans distinction, des outils, des armes, de la céramique, des étoffes, des tombes et des maisons, et d'ailleurs d'après leur forme aussi bien que d'après leur ornementation, et elle ne prend pied que par l'histoire organique de la peinture, de la plastique et de l'architecture, c est-à-dire des arts particuliers achevés en soi. Mais ici, il y a une séparation claire et nette entre deux *mondes*, celui de *l'expression* de l'âme et celui de *la langue* d'expression pour l'œil. La maison, de même que les formes fondamentales complètement inconscientes, c'est-à-dire les formes *d'usage* des vases, des armes, du vêtement et des outils, appartiennent au côté totémique. Elles ne caractérisent pas un goût, mais le mode de lutte, le mode d'habitation, le mode de travail. Chaque siège originel est la copie d'une attitude corporelle de nature radicale; chaque anse d'un vase allonge le bras en mouvement. Au contraire, la peinture et la sculpture domestiques sur bois, le vêtement comme ornement, la décoration des armes et des outils appartiennent au côté tabou de la vie. Dans ces modèles et ces motifs réside aussi une force magique pour l'homme primitif. Nous connaissons les lames des Germains des invasions avec un ornement oriental et les bourgs mycéniens avec un art minyen. C'est ainsi que se distinguent le sang et les sens, la race et la langue — *la politique et la religion*.

Il n'y a donc — et ce serait un des plus pressants devoirs de la science future — encore aucune histoire universelle de la maison et de *ses races*, qu'il faudrait traiter avec de tout autres moyens que l'histoire de l'art. Par rapport au temps de toutes les histoires de l'art, la maison paysanne est « éternelle » comme le paysan même. Elle est en dehors de la culture et donc en dehors de l'histoire des hommes supérieurs; elle ignore leur limite spatiale et temporelle et elle se conserve, de par l'idée, intacte à travers toutes les vicissitudes de l'architecture *qui ne peut s'accomplir qu'en elle, non par elle*. La vieille hutte italique ronde est encore comme à l'époque impériale [2]. La forme de la maison romaine rectangulaire, signe de l'existence d'une seconde race, se trouve à Pompéi et même dans les palais impériaux sur le Palatin. On emprunte à l'Orient toute espèce de parure et de style, mais aucun Romain n'aurait songé à imiter par exemple la maison syrienne. La forme du mégaron de Tiryns et de

1. *Geschichte der deutschen Kunst*, 1919, p. 14 sq.
2. W. Altmann, *Die italischen Rundbauten*, 1906.

Mycène et celle de la vieille maison paysanne grecque décrite par Galen n'ont pas été davantage touchées par les maîtres architectes des villes hellénistiques. La maison saxonne et la maison franque ont conservé leur trait essentiel, en passant de la ferme champêtre à la maison bourgeoise des vieilles villes libres impériales et aux maisons patriciennes du XVIIIe siècle, tandis que les styles gothique, Renaissance, baroque et Empire passent légèrement au-dessus, agissent à leur façon sur la façade et dans toutes les pièces depuis la cave jusqu'au grenier, sans embarrasser l'âme de la maison. Et il en est de même des *formes* du mobilier, qu'on devrait psychologiquement distinguer avec soin de leur traitement par l'artiste. En particulier, le développement des sièges nord-européens jusqu'à ceux des clubs sont un fragment de l'histoire raciale, et non de l'histoire du style par exemple. Chaque autre signe peut faire illusion sur le destin d'une race; le nom étrusque qu'on trouve parmi les peuples de la mer, battus par Ramsès III, l'inscription énigmatique de Lemnos, les peintures murales des tombes d'Étrurie n'autorisent aucune conclusion certaine sur la connexion corporelle de ces hommes. Si, vers la fin de l'âge de pierre, la vaste région à l'est des Carpathes a vu naître et durer une ornementation de haute importance, il n'en reste pas moins qu'une race y a pu supplanter une autre. Si, en Europe occidentale, de Trajan à Clovis, nous ne possédions que la céramique, nous n'aurions pas le moindre soupçon de l'événement des invasions. Mais l'apparition d'une maison ovale sur territoire égéen [1], d'une autre maison ovale très bizarre en Rhodésie [2], la très fameuse correspondance de la maison paysanne saxonne et de la maison lybico-kabyle révèlent un fragment d'histoire raciale. Les ornements se répandent quand une population les incorpore à sa langue formelle; une forme de maison ne pousse qu'avec une race. Quand l'ornement disparaît, il n'y a de changé qu'une langue; quand un type de maison disparaît, c'est *une race qui est éteinte*.

Il en résulte la nécessité de corriger notre histoire de l'art. Il faut aussi, dans son développement, séparer soigneusement le côté racial de la langue proprement dite. Au début d'une culture, par-dessus le village paysan et ses maisons raciales, s'élèvent deux formes de rang supérieur marquées, l'une expression de l'être, l'autre langue de l'être éveillé : *les châteaux et les cathédrales*. C'est en eux que la différence entre le totem et le tabou, la nostalgie et l'angoisse, le sang et l'esprit s'accroissent en une symbolique puissante. Comme siège des générations successives, le vieux château égyptien, chinois, antique, arabe méridional, occidental est proche de la maison paysanne. Tous deux demeurent, comme copie de la vie, de la génération et de la mort réelles, en dehors de toute histoire de l'art. L'histoire des châteaux allemands est absolument un frag-

1. Bulle, *Orchomenos*, p. 26 sq.; Noack, *Ovalhaus und Palast in Kreta*, p. 53 sq. Les plans de maisons de la région égéo-asiatique, que l'on peut encore constater à une époque plus tardive, permettront peut-être d'apporter un peu d'ordre dans l'état de la population à l'époque préhistorique. Les restes de la langue ne le peuvent pas.

2. *Mediaeval, Rhodesia*, Londres, 1906.

ment de *l'histoire raciale*. Il est vrai que l'ancienne ornementique ose les toucher tous les deux pour enjoliver ici le poutrage, là le portail ou la cage d'escalier, mais elle peut être *choisie* de manière ou d'autre ou faire complètement défaut. Un rapport nécessaire intérieurement entre le corps de bâtiment et l'ornement n'existe jamais. La cathédrale au contraire n'a pas d'ornement, *elle est un ornement*. Son histoire — de même que celle du temple dorique et de tous les autres anciens édifices du culte — se confond avec celle du style gothique et si complètement que personne n'a remarqué ici (comme dans toutes les cultures anciennes sur l'art desquelles nous avons encore quelque notion générale) que la stricte architecture, qui n'est autre qu'une pure ornementique d'espèce suprême, se restreint aux édifices cultuels exclusivement. Toutes les belles formes architecturales que nous voyons à Gelnhausen, à Goslar et sur la Wartburg, sont *empruntées* à l'architecture cathédralesque, elles sont décoratives et sans nécessité intérieure. Un château, une épée, un vase d'argile peuvent se passer de cette décoration sans perdre leur sens ni même simplement leur forme; dans une cathédrale ou un temple-pyramide d'Égypte, ceci n'est même pas concevable.

Ainsi se distingue l'édifice *qui a du style* de celui où on a *mis du style*. Car dans le couvent et la cathédrale, c'est la *pierre* qui possède une forme et qui la passe aux hommes placés sous ses ordres; dans la maison paysanne et le château du chevalier, c'est la vigueur de la vie paysanne et chevaleresque qui forme d'elle-même le cadre. C'est l'homme, non la pierre, qui est ici le premier, et si l'on doit parler encore ici d'ornement, il consistera dans la *forme des mœurs et coutumes*, rigoureuse, végétale, inébranlable. Ce serait la différence entre lestyle vivant et le style figé. Mais, de même que la puissance de cette forme vivante passe au sacerdoce et forme un type de prêtre chevaleresque, à l'époque vêdique comme à l'époque gothique, de même la *sainte* langue formelle romano-gothique s'empare de tout ce qui a des attaches avec cette vie mondaine : costume, armes, habitation, outils, et en stylise la surface. Mais l'histoire de l'art ne devrait pas s'illusionner sur ce monde qui lui est étranger; il est *la surface*.

Rien de nouveau ne s'ajoute aux anciennes villes. Entre les maisons raciales qui forment maintenant des rues et qui conservent fidèlement dans leur intérieur la disposition et les mœurs de la maison paysanne, gît une poignée d'édifices du culte, qui *ont* du style. Elles sont en outre incontestablement le *siège de l'histoire de l'art* et reflètent leur forme sur les places, les façades, les espaces intérieurs. Les châteaux ont beau être transformés en palais citadins ou maisons patriciennes, les palais en salles de réunion, bourses ou hôtels de ville, aucun d'eux n'a de style, mais il en est le réceptacle et le représentant. La bourgeoisie authentique n'a plus la forme métaphysique plastique de la vieille religion. Elle continue l'ornement, mais non *l'édifice comme ornement*. Désormais, dans la ville mûre, l'histoire de l'art se décompose en celle des arts particuliers. L'image, la statue, la maison sont des objets particuliers de l'application du

style. L'Église aussi est maintenant une maison semblable. Une cathédrale gothique est ornement, une église baroque avec porche est un corps de bâtiment recouvert d'ornements. Ce que le style ionique et le baroque du XVIe siècle avaient préparé est achevé par l'ordre corinthien et le rococo. Ici, la maison et l'ornement se sont définitivement et résolument séparés, et même les chefs-d'œuvre parmi les églises et les couvents du XVIIIe siècle ne peuvent pas enlever l'illusion que tout cet art est devenu mondain, c'est-à-dire décoration. Avec l'Empire, le style se change en goût, et avec sa fin l'architecture passe à l'industrie d'art. Ainsi la langue d'expression ornementale et, partant, l'histoire de l'art sont finies. Mais la maison paysanne continue avec sa forme raciale inchangée.

9

Si l'on fait abstraction de l'expression de la maison, on s'apercevra d'abord de l'énorme difficulté qu'il y a à approfondir la nature de la race. Non pas sa nature interne, son âme, car notre sentiment en parle avec assez de clarté. Ce qu'est un homme de race, nous le savons tous du premier coup d'œil. Mais à quels signes notre sensibilité, notre œil surtout, peuvent-ils reconnaître et distinguer les races ? Sans doute, ceci relève de la physionomique, tout comme la répartition des langues relève de la systématique. Mais que de choses il faudrait avoir là sous les yeux ! Combien disparaissent à jamais avec la mort et combien avec la décomposition ! Que ne révèle *pas* un squelette, seule chose que nous ayons de l'homme préhistorique dans le cas le plus favorable ? Tout y est presque. La recherche préhistorique montre le même empressement naïf à vouloir lire des choses incroyables sur une mâchoire ou sur un humérus, mais il suffit de penser à une fosse commune du Nord de la France, où nous *savons* qu'on a enterré des hommes de toutes races, des blancs et des noirs, des paysans et des citadins, des jeunes gens et des hommes mûrs. Si la postérité ne sait pas cela par d'autre source, elle ne le découvrira certainement pas par des recherches anthropologiques. De violents destins raciaux peuvent donc fort bien avoir passé sur un pays, sans que l'anthropologiste en puisse remarquer la moindre chose d'après les restes des squelettes dans les tombes. L'expression réside donc avant tout dans le corps *vivant*, non dans la structure des parties, mais dans leur mouvement, non dans le crâne, mais dans le visage. Mais combien d'expressions de race possibles existe-t-il pour l'homme d'aujourd'hui, même pour celui dont les sens sont très aigus ? Que n'entendons et ne voyons-nous *pas* ? Quel est le défaut de notre organe sensible en général, opposé certes à celui de mainte espèce animale ?

La science s'est allégé le problème au temps du Darwinisme. Quelle platitude, quelle lourdeur, quel mécanisme dans le concept dont elle se sert ! Il comprend d'abord une somme de signes sensibles grossiers, dans la mesure où on peut les constater dans les documents anatomiques, c'est-à-dire sur des cadavres. De l'observa-

tion du corps dans la mesure où il vit, il n'y est point question. Ensuite, on n'y examine que les signes qui s'imposent à un œil très peu raffiné, et seulement dans la limite où ils peuvent se mesurer et se compter. C'est le microscope qui décide, non le sentiment du tact. Dans l'analyse de la langue comme caractère distinctif, personne ne songe qu'il y a des races humaines d'après la manière de *parler* et non d'après la structure grammaticale de la *langue*, qui n'est que fragment anatomique et système. On ne s'est pas encore rendu compte que l'étude de ces *races parlantes* pourrait être un des plus importants objets de la science. En réalité, nous savons tous comme connaisseurs d'hommes, par l'expérience journalière, que la manière de parler est un des traits raciaux les plus significatifs des hommes actuels. Les exemples en sont innombrables et connus de chacun en grand nombre. A Alexandrie, on parlait le même grec d'après une manière raciale très différente. Nous le voyons encore aujourd'hui à la façon dont nos textes sont écrits. Dans l'Amérique du Nord, les natifs du pays parlent sans doute de manière complètement identique, qu'il s'agisse de l'anglais ou de l'allemand et même de l'indien. Quel trait racial du paysage existe-t-il dans le parler des Juifs de l'Europe orientale et donc aussi dans le parler russe des Russes ? Et quel trait racial du sang dans le parler de tous les Juifs parlant leurs « langues maternelles » d'Europe, et par conséquent qui leur est commun indépendamment de la contrée habitée par leurs hôtes ? Quels rapports y a-t-il ici en particulier dans la phonétique, l'accentuation, la syntaxe des mots ?

Mais la science n'a même pas remarqué que la race est différente suivant qu'il s'agit de végétaux enracinés ou d'animaux en mouvement, que le côté microcosmique de la vie fait apparaître un nouveau groupe de traits et qui sont décisifs pour la nature animale. Elle ne voit pas que les « races d'hommes » *au sein de la race unitaire* « Homme » sont à leur tour quelque chose de tout différent. Elle parle d'adaptation et d'hérédité et gâche ainsi, par une chaîne causale inanimée de caractères superficiels, ce qui est ici l'expression du sang et là la puissance du sol sur le sang, énigmes qu'on ne peut ni voir ni mesurer, mais qu'on ne peut que vivre et sentir d'œil à œil.

Les savants ne sont même pas d'accord entre eux sur le rang à donner à ces caractères de surface. Blumenbach a divisé les races d'après les formes du crâne, Friedrich Müller, tout à fait allemand, d'après la chevelure et la structure des langues, Topinard, Français authentique, d'après la couleur des cheveux et la forme du nez, Huxley, Anglais authentique, pour ainsi dire de manière sportive. Ce dernier serait en soi sans doute très opportun, mais un connaisseur de chevaux lui dirait qu'une terminologie savante ne traduit pas les qualités raciales. Ces mandats d'arrêt raciaux sont tous aussi dépourvus de valeur que ceux sur lesquels un agent de police exerce sa connaissance théorique des hommes.

Il est évident qu'on ne se représente pas ce qu'il y a de chaotique dans l'expression d'ensemble du corps humain. Indépendamment de l'odorat qui constitue, par exemple pour le Chinois, un signe

caractéristique de la race, et de l'ouïe qui révèle sensiblement des différences profondes dans le langage, le chant et surtout le rire, deux choses qui ne sont accessibles à aucune méthode scientifique, l'état des images pour l'œil est si confusément riche en détails réellement visibles, et pour ainsi dire sensibles à la vision plus profonde, qu'il est impossible de songer à les réunir sous un petit nombre de points de vue. Et tous ces côtés et ces traits de l'image sont indépendants l'un de l'autre et ont leur histoire propre. Il y a des cas où la structure des os et surtout la forme du crâne se modifient complètement, sans entraîner une modification de l'expression des parties charnelles, c'est-à-dire du visage. Les frères et sœurs d'une seule et même famille peuvent manifester presque tous les signes distinctifs de Blumenbach, Müller et Huxley, et cependant leur expression raciale vivante est complètement la même pour chaque observateur. Plus fréquente est encore l'identité de la structure corporelle dans les cas d'une différence manifeste de l'expression vivante. Il n'est besoin que de rappeler l'énorme différence entre une race de paysans authentiques, comme les Frisons ou les Bretons, et des races de citadins authentiques [1]. Mais à l'énergie du sang qui ne cesse d'empreindre durant des siècles les mêmes traits corporels —ces « traits de famille » — et à la puissance du sol — « la trempe » — s'ajoute encore cette force cosmique énigmatique du même tact des communautés liées étroitement. Ce qu'on nomme les erreurs de la grossesse n'est qu'un détail insignifiant d'un des principes plastiques les plus profonds et les plus puissants de tout élément racial. Que de vieux époux deviennent des sosies étonnants après une longue vie commune intérieure, c'est là une expérience que chacun a pu faire, alors même que la science analytique lui « prouverait » peut-être le contraire. On ne saurait jamais trop exagérer la force plastique de ce tact vivant, de ce vigoureux sentiment intérieur pour perfectionner son propre type. Le sentiment de la beauté raciale — par opposition au goût très conscient des citadins mûrs pour les traits de la beauté individuelle spirituelle — est d'une vigueur extraordinaire parmi les hommes originels, et c'est pourquoi ils n'en ont aucune conscience. Mais un tel sentiment est *formeur de race*. Il a sans doute gravé dans le type du guerrier et du héros chez les tribus nomades la marque d'un *idéal corporel* de plus en plus pur, si bien qu'il n'y aurait point de non-sens à parler d'une image raciale du Normand ou de l'Ostrogoth, et c'est également le cas de toute vieille noblesse qui se sent fortement et intérieurement comme unité et qui parvient par là même tout à fait inconsciemment à former un idéal corporel. La camaraderie discipline les races. La noblesse française et la noblesse terrienne de Prusse désignent des races authentiques, mais c'est précisément ce qui a mûri le type du Juif européen, avec son immense énergie raciale, dans une existence millénaire de ghetto, et c'est ce qui forgera toujours une

1. A ce propos, on devrait faire un jour des études physionomiques, sur les bustes massifs tout à fait rustiques des Romains, sur les portraits du gothique primitif et de la Renaissance déjà expressément citadine, et plus encore sur les célèbres portraits anglais depuis la fin du XVIIIe siècle. Les grandes galeries des ancêtres renferment des matériaux en nombre illimité.

population en race, dès qu'elle serrera pour longtemps ses liens psychiques en face d'un destin. Où il y a un idéal de race, et ç'a été le cas de chaque culture ancienne, de la chevalerie vêdique, homérique et staufienne, au suprême degré, la nostalgie d'une classe régnante vers cet idéal, sa volonté d'être ainsi et non autrement, fait que cet idéal arrive enfin à se réaliser tout à fait indépendamment du choix des femmes. Et à cela s'ajoute encore une considération numérique dont on est loin d'avoir tenu un compte suffisant. Chaque homme vivant de nos jours a déjà un million d'ancêtres vers l'an 1300, un milliard vers l'an mille. Ce fait signifie que chaque Allemand vivant est, sans exception, apparenté par le sang à chaque Européen des Croisades et que, à mesure qu'on restreint la frontière du paysage, on multiplie cette parenté par cent et par mille, de telle sorte que la population d'un pays se concentre *en une famille unique* au cours de vingt générations à peine; et de même que le choix et la voix du sang, croisant à travers les générations, rapprochant sans cesse les hommes de race, nouant et brisant les mariages et dominant par la force et la ruse tous les obstacles des mœurs, cela aboutit à des enfantements innombrables qui exécutent de manière tout inconsciente la *volonté de la race.*

Ce sont d'abord les traits végétatifs de la race, la « *physionomie de la situation* » indépendamment du mouvement de ce qui est mobile, c'est-à-dire tout ce qui ne distingue *pas* le corps vivant du cadavre de l'animal, et qui doit être exprimé aussi dans les parties figées. Il y a sans doute quelque identité entre la taille d'un chêne vert et d'un peuplier d'Italie et celle d'un homme — « trapu », « élancé », « rabougri » —. Et de même la ligne dorsale d'un dromadaire et le pelage d'un tigre ou d'un zèbre sont un caractère végétal de la race. Y appartient aussi l'action du mouvement accompli par la nature *sur et avec les êtres.* Un bouleau ou un frêle enfant qui se courbent sous le vent, un chêne au feuillage épars, des oiseaux croisant avec calme ou voltigeant avec angoisse dans la tempête : tout cela appartient au côté végétal de la race. Mais de quel côté se tiennent ces caractères dans la *lutte entre le sang et le sol* pour la forme intérieure d'une espèce humaine ou animale « transplantée » ? Et quelle quantité de forme mentale, morale, domestique y a-t-il ici ?

C'est une tout autre image qui en résulte, dès qu'on envisage l'impression de l'élément purement animal. Il s'agit, si l'on se rappelle la différence entre l'être végétal et l'être éveillé animal, non de l'être éveillé lui-même et de sa langue, mais du fait que le cosmique et le microcosmique forment un corps aux mouvements libres, un microcosme par rapport au macrocosme, dont la vie et l'activité possèdent une expression toute propre qui se sert en partie des organes de l'être éveillé, et qui se perd à son tour en grande partie, comme chez les coraux, avec la mobilité.

Si l'expression raciale de la plante consiste tout particulièrement dans la physionomie de la situation, l'expression animale réside dans la *physionomie du mouvement*, c'est-à-dire dans la forme qui se meut, dans le mouvement même et dans la forme des membres,

pour autant que ceux-ci représentent le sens du mouvement. De cette expression de la race, un animal qui dort ne révèle pas grand' chose; un animal mort, dont le savant examine scientifiquement les parties, en révèle encore moins; la structure des os d'un vertébré ne révèle presque plus rien. C'est pourquoi les articulations des vertébrés sont plus expressives que leurs os; pourquoi les membres extérieurs sont le siège propre de l'expression, par opposition aux côtes et aux os du crâne — la mâchoire seule fait exception, parce qu'elle montre dans sa structure le caractère de la nutrition animale, tandis que la nourriture de la plante est un pur *phénomène naturel* —; pourquoi aussi le squelette de l'insecte, parce qu'il enveloppe le corps, est plus expressif que le squelette de l'oiseau qui ne fait que le soutenir. Ce sont surtout les organes du protophylle extérieur qui concentrent en eux avec une vigueur croissante l'expression de la race; ce n'est pas l'œil en soi quant à la forme et à la couleur, mais *le coup d'œil, l'expression du visage*, la bouche qui, par l'habitude de parler, représente aussi l'expression du comprendre; ce n'est pas le crâne en général, mais la « tête », avec ses lignes formées par la chair seule, qui est devenue le siège tout à fait propre du côté non végétal de la vie. Songez dans quel but on élève ici des orchidées ou des roses, là des chevaux ou des chiens, et dans quel but on voudrait le mieux élever une espèce humaine. Mais cette physionomie résulte, il faut encore le redire, non de la forme mathématique des parties visibles, mais uniquement de l'expression du mouvement. Si nous comprenons du premier coup d'œil l'expression raciale d'un homme immobile, c'est à cause d'une expérience de l'œil qui voit déjà dans les membres le mouvement qui leur appartient. La véritable apparition raciale d'un bison, d'une truite, d'un aigle impérial ne peut pas se traduire par le dénombrement des contours et des dimensions, et elle n'aurait jamais exercé sur les artistes plastiques une si grande force d'attraction, si le mystère de la race ne se révélait *d'abord par l'âme* de l'œuvre d'art et non par l'imitation de ce que l'artiste voit. Il faut voir, et sentir en voyant, combien l'immense énergie de cette vie se concentre dans la tête et la nuque, parle par l'œil qui rougit, par la corne courte et trapue, par le bec de l'aigle, par le profil de la tête de l'oiseau de proie, langage impossible à communiquer par une langue verbale rationnelle et exprimable à d'autres par la seule langue d'un art.

Mais ces marques des plus nobles espèces animales nous conduisent déjà tout près du concept de race qui crée au sein du type homme des différences dépassant les différences végétales et animales, plus spirituelles qu'elles et par là-même moins accessibles encore aux moyens de la science. Les signes grossiers de la constitution du squelette n'ont déjà plus en général de signification indépendante. Déjà Retzius, mort en 1860, a mis fin à la croyance de Blumenbach, qui voulait qu'il y eût correspondance entre la race et la forme du crâne, et J. Ranke résume ainsi ses conclusions : « Ce que représente l'humanité dans son ensemble quant aux formes différentes des crânes est déjà représenté en petit par chaque tribu,

souvent même par chaque communauté de cette tribu : une union des diverses formes crâniennes qui concilie les extrêmes par des formes intermédiaires graduées à l'infini[1]. » Il n'est pas douteux qu'on y puisse relever des formes fondamentales idéales, mais on ne devrait pas se dissimuler que ce sont des idéals et que, malgré toutes les méthodes de mesure objectives, c'est le goût qui trace ici les limites réelles et qui procède aux répartitions. Plus important que toutes les tentatives pour découvrir un principe de classification est le fait que, au sein de la race humaine unitaire, toutes ces formes existent depuis les périodes glaciaires les plus lointaines, qu'elles n'ont pas varié considérablement et qu'on les rencontre sans distinction même dans une seule et même famille. Le seul résultat scientifique certain, c'est l'observation de Ranke, d'après laquelle, dans une classification des formes craniennes en séries présentant des transitions, les chiffres moyens déterminés ne sont pas une marque de la « race », mais du paysage.

En effet, l'expression raciale d'une tête humaine se concilie généralement avec chaque forme crânienne imaginable. Ce qui est décisif, ce ne sont pas les os, mais la chair, le regard, la physionomie. Depuis le Romantisme, on parle d'une race indogermanique. Mais y a-t-il des crânes ariens et des crânes sémitiques ? Peut-on distinguer des crânes de Celtes et de Francs, ou même seulement de Boers et de Cafres ? Et sinon, quelle espèce d'histoire des races peut s'être ensuite écoulée sur terre sans aucun témoignage pour nous et ne nous avoir rien laissé d'autre que des crânes ? On pourrait montrer par un exemple frappant combien ceux-ci sont indifférents à ce que nous appelons race parmi les hommes supérieurs : il suffirait d'observer des hommes présentant les plus fortes différences de race au moyen d'un appareil de Rœntgen et de s'y placer soi-même en pensée. On aurait ainsi une impression par trop ridicule en voyant la « race » s'éclipser subitement et complètement sous les rayons lumineux.

Et le peu qui reste de significatif dans la structure osseuse est, il ne faut pas cesser de le répéter, un rejeton du paysage et non une fonction du sang. Elliot Smith en Égypte et von Luschan en Crète ont examiné quantité de fouilles extraites des tombes, depuis l'âge de pierre jusqu'à nos jours. Depuis les « peuples de la mer », vers le milieu du deuxième millénaire avant Jésus-Christ, jusqu'aux Arabes et aux Turcs, ces régions n'ont cessé d'être parcourues par des courants humains toujours nouveaux, mais la charpente osseuse moyenne resta invariable. La « race » a dépassé, en quelque sorte comme chair, la forme squelettique permanente du sol. Dans les régions alpestres sont établis aujourd'hui des « peuples » germaniques, romans et slaves d'origine très différente, et il n'est besoin que de jeter un coup d'œil en arrière pour découvrir ici des tribus sans cesse nouvelles, parmi lesquelles les Étrusques et les Huns; mais la structure osseuse dans la forme humaine est devenue partout et toujours la même et se perd partout vers la plaine en d'autres

1 J. Ranke, *Der Mensch*, 1912, II, p. 205.

formes également permanentes. C'est pourquoi les fameuses trouvailles de squelettes préhistoriques, depuis le crâne Néanderthalien jusqu'à l'homo Aurignacensis, n'apportent pas la moindre preuve en faveur de la race et des migrations raciales de l'homme primitif. Elles montrent — si l'on fait abstraction de certaines déductions à propos de la forme des mâchoires et du mode d'alimentation — simplement la forme fondamentale du pays, celle qu'on y trouve encore aujourd'hui.

C'est la même force mystérieuse du paysage que l'on peut faire voir dans chaque être vivant, dès qu'on trouve une marque qui soit indépendante des méthodes grossières du siècle darwinien. Les Romains ont apporté la vigne du Sud sur le Rhin et celle-ci n'a certes pas varié visiblement, c'est-à-dire botaniquement. Mais ici, la « race » se détermine une fois par d'autres moyens. Il y a une différence de terroir non seulement entre le vin du Sud et le vin du Nord, entre le vin du Rhin et de la Moselle, mais encore pour chaque situation particulière à chaque coteau particulier. Et la même remarque vaut pour chaque race pure de fruit, pour le thé et pour le tabac. Cet « arome », produit authentique du paysage, appartient aux caractères non mesurables et, partant, d'autant plus significatifs d'une race pure. Mais les pures races humaines diffèrent entre elles, absolument, de la même manière spirituelle que les vins purs. Un même élément, qui ne se révèle qu'au goût le plus délicat, doux arome présent dans chaque forme, unit au-dessous de toutes les hautes cultures, en Toscane les Etrusques avec la Renaissance, sur le Tigre les Sumériens de l'an 3000 avec les Perses de l'an 500 et les autres Perses de l'époque islamique.

Tout ceci est inaccessible au savant qui mesure et qui pèse. Il existe pour le sentiment, qui l'aperçoit du premier coup d'œil avec une certitude non trompeuse, mais pas pour l'analyse scientifique. J'en conclus donc que la race, tout comme le temps et le destin, est quelque chose de décisif pour toutes les questions vitales, quelque chose dont chacun a une connaissance claire et distincte, dès qu'il cesse de vouloir le saisir par l'entendement, et donc par l'analyse et la classification qui le désaniment. Race, temps, destin sont inséparables. Dès que la pensée scientifique s'en approche, le mot temps prend le sens de dimension, le mot destin celui de chaîne causale et de race; ce pour quoi nous avions précisément encore un sentiment très sûr se change en une confusion inextricable de caractères tout à fait divergents et différents, qui se compénètrent sans aucune règle selon les paysages, les temps, les cultures et les tribus. Les uns se cramponnent longtemps et opiniâtrement à une tribu et s'y perpétuent, d'autres se glissent comme des ombres de nuages par delà une population, et la plupart sont comme les démons du pays, qui s'emparent de chacun tant qu'il y réside. Les uns s'excluent et les autres se recherchent. Une répartition des races, ambition de tous les ethnologues, est impossible. Sa simple tentative est déjà contradictoire avec la nature de la race et tout schéma systématique imaginable en général est une falsification inévitable et une méconnaissance de ce dont il s'agit. La race est, par opposition à la langue,

de part en part asystématique. Finalement chacun en particulier et chaque moment de son être a sa propre race. C'est pourquoi l'unique moyen d'approfondir le côté totémique de la vie est, non point la classification, mais le tact physiognomonique.

10

Que celui qui veut étudier une langue en son essence laisse de côté toutes les savantes recherches de vocabulaire et observe comment un chasseur parle à son chien. Le chien suit le doigt tendu; il écoute attentivement le son des paroles et secoue ensuite la tête : il ne comprend pas cette espèce de langue humaine. Puis il fait quelques bonds pour montrer *sa* manière de concevoir, s'arrête et jappe : c'est une proposition de sa langue qui renferme la question de savoir si c'est bien ce que son maître a voulu dire. Vient ensuite, exprimée également dans la langue du chien, la joie, s'il comprend qu'il avait raison. C'est exactement ainsi que deux hommes cherchent à se comprendre, qui n'ont aucune langue verbale commune. Quand un curé de campagne explique quelque chose à une paysanne, il la regarde droit dans les yeux et, involontairement, il met dans ses gestes tout ce qu'elle n'aurait pu comprendre en effet dans le mode d'expression cléricale. Les langues verbales d'aujourd'hui ne peuvent toutes amener à une entente qu'en liaison avec d'autres espèces de langues. Pour elles-mêmes, elles n'ont jamais été en usage nulle part.

Or, quand un chien veut quelque chose, il remue la queue, impatient de voir que son maître est assez sot pour ne pas comprendre cette langue très claire et très expressive. Il la complète par une langue sonore — il jappe ,— enfin par une langue de gestes — il donne un exemple .— Ici, l'homme est un imbécile s'il n'a pas appris à parler ainsi.

Enfin il arrive quelque chose de très remarquable. Quand le chien a usé de tous les moyens pour comprendre les différentes langues de son maître, il se place subitement devant lui et son regard perce le regard de l'autre. Ici se passe quelque chose de très mystérieux : le Je et le Tu entrent en contact immédiat. Le « regard » libère des bornes de l'être éveillé. L'être se comprend sans le signe. Alors le chien se mue en connaisseur d'hommes qui regarde l'adversaire droit dans les yeux et comprend ainsi derrière le langage le sujet parlant.

Ces langues, nous les parlons encore tous aujourd'hui sans le savoir. L'enfant parle longtemps avant d'avoir appris le premier mot, et les grandes personnes parlent avec lui sans penser en aucune manière à la signification habituelle des mots; cela veut dire que les images sonores servent ici à une tout autre langue qu'à celle des mots. Ces langues ont aussi leurs groupes et leurs dialectes; elles peuvent être apprises, possédées et oubliées; elles nous sont si indispensables que la langue verbale ne nous servirait de rien, si nous nous avisions jamais de l'utiliser pour soi seule sans la compléter

par des langues sonores et des gestes. Même notre écriture, langue verbale pour l'œil, serait presque inintelligible sans la langue des gestes servant de ponctuation.

C'est l'erreur fondamentale de la science linguistique que de confondre la langue en général avec la langue verbale humaine, non en théorie, mais régulièrement dans la pratique de toutes les recherches. Cela a conduit les linguistes à une ignorance totale de la foule incommensurable des espèces linguistiques qui sont d'usage commun parmi les animaux et les hommes. Le domaine linguistique est beaucoup plus vaste que ne le remarquent tous les linguistes et, dans sa dépendance non encore disparue aujourd'hui, la langue verbale y prend une place beaucoup plus modeste. En ce qui concerne les « origines de la langue humaine », la question a été mal posée. La langue verbale — car c'est d'elle qu'il s'agit, ce qui n'est pas du tout la même chose — ne connaît pas en général d'origine, au sens où on l'entend ici. Elle n'est ni quelque chose de primaire, ni quelque chose d'unique. L'importance capitale qu'elle a acquise à partir d'un certain moment dans l'histoire humaine ne devrait pas faire illusion sur sa place dans l'histoire générale de l'être aux mouvements libres. Il est certain qu'on n'a pas le droit de commencer une science linguistique par l'homme.

Mais l'idée d'un « commencement de la langue animale » est aussi erronée. Le parler est si étroitement lié à l'être vivant de l'animal, par opposition à celui de la plante, qu'il n'est pas permis de concevoir comme muets des êtres unicellulaires dépourvus de tout organe des sens. Être un microcosme dans le macrocosme et pouvoir se communiquer aux autres est une seule et même chose. Il est insensé de parler de commencement de la langue *au sein* de l'histoire animale. Car il est de toute évidence que les êtres microcosmiques existent *en pluralité*. Penser à d'autres possibilités c'est vouloir s'amuser. Les rêves darwinistes sur la génération primitive et le couple premier devraient bien être laissés pour compte à ceux qui ont le goût des éternités d'hier. Mais les essaims, où il y a toujours vivant un sentiment intérieur du « nous » sont aussi éveillés et tendent de l'un à l'autre à des relations de l'être éveillé.

L'être éveillé est une activité dans l'étendu, et une activité arbitraire. C'est ce qui distingue les mouvements d'un microcosme de la mobilité mécanique d'une plante et aussi des animaux et des hommes, tant qu'ils sont plantes, c'est-à-dire à l'état de sommeil. Observez l'activité animale dans la nutrition, la génération, la défense, l'attaque : un côté de cette activité consiste régulièrement dans le toucher du macrocosme par les sens, soit qu'il s'agisse de la sensation indifférenciée des êtres unicellulaires, ou de la vision d'un œil hautement développé. Il y a ici une claire *volonté de réception des impressions*; nous l'appelons orientation. Mais à cela s'ajoute dès le début la *volonté de production des impressions chez d'autres*; on veut les séduire, les effrayer, les chasser. Nous appelons ceci expression, et *c'est par elle qu'est donné le langage comme activité de l'être éveillé animal.* Depuis lors, il n'est survenu aucun principe nouveau. Les langues mondaines des hautes civilisations ne sont rien d'autre qu'un

développement extrêmement raffiné des possibilités qui sont toutes contenues déjà dans le fait de l'impression que les êtres unicellulaires veulent exercer l'un sur l'autre.

Mais ce fait repose sur le sentiment originel de l'angoisse. L'être éveillé dissèque le cosmique en ses éléments, il tend un espace entre ce qui est séparé et aliéné. Se sentir seul est la première impression du réveil quotidien. De là l'instinct primaire qui consiste à se serrer l'un contre l'autre au milieu de ce monde étranger, à s'assurer sensiblement de la proximité d'autrui, à chercher une liaison consciente avec lui. Le toi libère de l'angoisse d'être seul. La *découverte du toi*, tandis qu'on l'isole comme un autre soi-même, organiquement, *psychiquement*, du monde de l'altérité, est le grand moment dans l'histoire primitive de l'animal. *C'est ainsi qu'il y a des animaux.* Il suffit de considérer longtemps et attentivement au microscope le petit monde d'une goutte d'eau pour se convaincre que la découverte *du toi, et par conséquent du moi*, a déjà précédé ici sous la forme la plus simple imaginable. Ces petits êtres ne connaissent pas seulement l'altérité, mais aussi l'autre être semblable à eux; ils n'ont pas que l'être éveillé, mais aussi des relations d'être éveillé, et donc pas seulement l'expression, mais aussi les éléments d'une *langue d'expression.*

Rappelons-nous ici la différence des deux grands groupes de langues. Une langue d'expression considère autrui comme témoin et ne vise qu'à une *impression* sur lui; une langue de communication le considère comme coorateur et attend de lui une *réponse. Comprendre*, c'est recevoir des impressions avec son propre sentiment de la signification; c'est là-dessus que repose l'effet produit par la plus haute des langues d'expression humaine : l'art [1]. *Se comprendre*, tenir un dialogue, c'est supposer en autrui le même sentiment de la signification qu'en soi-même. Nous appelons *motif* l'élément d'une langue d'expression parlée devant témoin. La maîtrise des motifs est la base de toute technique de l'expression. D'autre part, on appelle *signe* l'impression produite en vue de l'entente, et il forme l'élément de toute technique de la communication, dans le cas suprême donc celui de la langue verbale humaine.

C'est à peine si l'on se représente aujourd'hui l'étendue de ces deux mondes linguistiques dans l'être éveillé humain. A la langue d'expression qui se manifeste partout, aux temps très anciens, avec la pleine gravité religieuse du tabou, appartiennent : non seulement l'ornementique lourde et sévère qui se confond, à l'origine, avec le concept de l'art absolu et qui fait de tout objet figé le représentant de l'expression; mais encore le cérémonial solennel, dont les formules recouvrent toute la vie publique et même encore la vie domestique [2], et la « langue du costume » c'est-à-dire de l'habillement,

1. L'art est complètement formé chez les animaux. Dans la mesure où il est, par analogie, accessible à l'homme, il consiste en mouvement rythmique (danse) et en formation de sons (chant). Mais l'impression artistique sur les animaux mêmes est loin d'être ainsi épuisée.

2. Dans l'Évangile de Luc, 10, 4, Jésus dit aux 70 disciples qu'il envoie dans les villes : « Et ne saluez personne en chemin. » La cérémonie du salut en plein air est si vaste que les gens pressés sont forcés d'y renoncer. Cf. A. Bertholet, *Kulturgeschichte Israëls*, 1919, p. 162.

du tatouage, de la parure, qui ont une signification *unitaire*. Les savants du siècle dernier se sont efforcés vainement de faire dériver le vêtement du sentiment de la pudeur ou de raisons d'opportunité. Il n'est compréhensible que comme moyen d'une langue d'expression, et il l'est de la manière la plus grandiose dans toutes les hautes civilisations, même aujourd'hui encore. On n'a qu'à se rappeler la mode qui régente toute la vie et l'action publiques, l'habillement prescrit dans toutes les fêtes et les actes importants de la vie, les gradations dans l'habit de société, le costume de fiançailles, de deuil, l'uniforme militaire, les insignes ecclésiastiques; on pensera aux ordres et décorations, à la mitre et à la tonsure, aux perruques et à la canne, aux poudres, bagues, frisures, à toutes les exhibitions et inhibitions volontaires, au costume des mandarins et des sénateurs, des odalisques et des nonnes, à la cour de Néron, de Saladin et de Montézuma, pour ne rien dire des détails du costume populaire et de la langue des fleurs, des couleurs et des pierreries. La langue de la religion n'a pas besoin d'être nommée, car tout ceci *est* religion.

Les langues de communication, auxquelles participent toutes les espèces d'impressions sensibles concevables en général, ont développé peu à peu pour l'homme des hautes cultures trois signes prépondérants : l'image, le son et le geste, qui, dans la langue écrite de la civilisation occidentale, se sont condensés en une unité de lettre, de mot et de ponctuation.

Au cours de cette longue évolution s'accomplit enfin la *libération de la langue du parler*. Il n'y a pas dans l'histoire linguistique d'événement de portée plus grande. A l'origine sans doute, tous les motifs et tous les signes sont nés du moment et destinés seulement pour un acte particulier de l'activité de l'être éveillé. Leur signification réelle, sentie, et donc voulue, est la même. Le signe est un mouvement et non un mobile. Mais dès qu'un matériel de signes fixe *rencontre* un donneur de signes vivant, cela change. Ce n'est pas seulement l'activité qui se libère de ses moyens, mais aussi *le moyen de sa signification*. L'unité des deux ne cesse pas seulement d'être évidente, elle devient impossible. Le sentiment de la signification est vivant et, comme tout ce qui se rattache au temps et au destin, il n'a lieu qu'une fois et ne se répète jamais. Aucun signe, si connu et si habituel soit-il, n'est répété jamais exactement avec la même signification. C'est pourquoi, à l'origine, jamais signe ne revenait exactement sous la même forme. Le royaume des signes figés est un devenu absolu et un pur étendu, *pas un organisme, mais un système*, qui possède sa *propre logique causale* et qui porte aussi, dans la combinaison de l'être éveillé de deux vivants, l'opposition irréductible qui existe entre l'espace et le temps, entre l'esprit et le sang.

Ce matériel fixe de signes et de motifs avec sa prétendue signification fixe doit être l'objet d'étude et d'exercice, si l'on veut participer à la communauté d'être éveillé à laquelle on appartient. *A la langue libérée du parler appartient nécessairement le concept d'école.* Elle est complètement formée chez les animaux supérieurs, et elle est, dans chaque religion fermée en soi, dans chaque art, dans chaque société, la condition nécessaire pour être réellement un croyant, un

artiste ou un homme bien élevé. A partir d'ici, il n'y a plus de frontière rigide pour chaque communauté. On est obligé de connaître sa langue, c'est-à-dire ses principes de foi, sa morale, ses règles, pour en être membre. Le sentiment et la bonne volonté ne mènent pas plus au paradis dans le contrepoint que dans le catholicisme. La culture signifie une gradation inouïe de la profondeur et de la gravité de la langue formelle dans tous les domaines; elle consiste donc, pour chacun de ceux qui lui appartiennent, en une culture *personnelle* — religieuse, morale, sociale, artistique, — qui est une éducation et une discipline de la vie remplissant cette vie entière; c'est pourquoi dans tous les grands arts, dans les grandes églises, les mystères et les ordres, dans la haute société des classes distinguées, on atteint à une maîtrise de la forme qui relève des miracles de l'humanité et qui finit par se briser au sommet de ses revendications. Le mot désignant cette cassure dans toutes les cultures est, qu'il soit ou non prononcé, celui de retour à la nature. Cette maîtrise s'étend aussi à la langue verbale; à côté de la société distinguée du temps des tyrans grecs et des troubadours, à côté des fugues de Bach et des peintures sur vases d'Exekias, il y a l'art oratoire d'Athènes et la conversation française qui sont tous deux une convention rigide, lentement élaborée, comme tous les autres arts, et qui supposent chacun un long exercice de tous les instants.

Métaphysiquement, on ne saurait trop exagérer la signification qu'offre cette séparation d'une langue figée. L'habitude quotidienne de communiquer en des formes fixes, et la domination de l'être éveillé tout entier par ces formes qui ne sont plus senties pendant qu'elles sont en formation, mais qui existent purement et simplement et qu'il est nécessaire de comprendre au sens très propre du mot, aboutissent à une destitution, de plus en plus marquée, de la compréhension par la sensation, au sein de l'être éveillé. Un parler originel est senti par la compréhension; l'usage d'une langue requiert une sensation du moyen linguistique *connu*, et ensuite une compréhension de l'intention qui lui est cette fois attribuée. Le fond de toute éducation scolaire consiste d'après cela dans l'acquisition des *connaissances*. Chaque Église dit, en termes explicites et distincts, que ce n'est pas le sentiment, mais le savoir qui mène au salut recommandé par elle; chaque esthétisme authentique repose sur le sûr savoir des formes que le particulier n'a pas à inventer, mais à apprendre. « L'entendement », c'est le savoir conçu comme être vivant. Il est ce qui est absolument aliéné au sang, à la race, au temps; c'est de l'opposition entre la langue figée et le sang qui coule, ou l'histoire en devenir, que naissent les idéals *négateurs* de l'absolu, de l'éternel, de l'universel — idéals des Églises et des écoles.

Mais le résultat final est le caractère incomplet de toutes les langues et la contradiction constante où se trouve leur emploi avec ce que le parler voulait ou devait. On peut dire que le mensonge est entré dans le monde par la séparation entre la langue et le parler. Les signes sont fixes, leur signification ne l'est pas; c'est ce qui est d'abord senti, puis su, finalement prétendu. De tout temps l'expérience a été faite que l'on veut dire quelque chose et que les mots

« refusent » de le dire, qu'on s'exprime mal et qu'on dit en réalité ce qu'on ne pense pas, qu'on parle exactement et qu'on est mal compris. Finalement naît l'art, si répandu chez les animaux, par exemple chez les chats, qui consiste à « employer des mots pour cacher ses pensées ». On ne dit pas tout, on parle tout autrement, on s'exprime avec des formalités, pour dire peu de chose, ou avec enthousiasme pour ne rien dire du tout. Ou bien, on imite la langue d'un autre. La pigrièche (lanius collurio) imite les strophes des petits oiseaux chanteurs pour les séduire. C'est là une ruse de chasseur très répandue, mais elle suppose des motifs et des signes fixes, tout comme l'imitation des vieux styles dans l'art ou la falsification d'une signature. Et tous ces traits, qu'on rencontre aussi bien dans l'attitude et dans le jeu physionomique que dans l'écriture et la prononciation, se retrouvent dans la langue de chaque religion, de chaque art, de chaque société. Il suffit de rappeler les concepts du flatteur, du dévot, de l'hérétique, le cant des Anglais, le sens sous-entendu des mots diplomate, jésuite, comédien, les masques et les habiletés que prennent dans leur commerce les gens instruits, et enfin la peinture actuelle où rien n'est pur et qui, dans chaque exposition, vous met sous les yeux sous forme expressive toutes les formes de mensonge généralement concevables.

Dans une langue où l'on balbutie, on ne peut pas être diplomate. Mais dans sa maîtrise, on court le danger de faire, de la relation entre le moyen et la signification, un nouveau moyen. Ainsi naît l'art spirituel de *jouer* avec l'expression. Les Alexandrins et les Romantiques sont de ceux-là, en poésie lyrique Théocrite et Brentano, en musique Reger, en religion Kirkegaard.

Langue et vérité finissent par s'exclure[1]. Mais c'est précisément par là qu'au temps des langues figées le type du connaisseur d'hommes, qui est tout race et qui sait ce qu'il doit retenir d'un être parlant, arrive à sa pleine considération. Lire froidement dans les yeux des gens, reconnaître le parleur derrière la langue d'un discours populaire ou d'une dissertation philosophique, le cœur derrière la prière, le rang social intérieur derrière le bon ton, et tout cela du premier coup, immédiatement, avec l'évidence de tout ce qui est cosmique, voilà ce qui manque au pur homme tabou qui a au moins la foi en *une* langue. Un prêtre qui est en même temps diplomate ne peut pas être un pur prêtre. Un moraliste de la trempe de Kant n'est jamais un connaisseur d'hommes.

Celui qui ment dans sa langue verbale se trahit dans sa langue de gestes, à laquelle il ne réfléchit pas. Celui qui flatte par ses gestes se trahit dans le ton. C'est justement parce que la langue figée sépare le moyen de l'intention, qu'elle n'atteint jamais son but aux yeux du connaisseur. Le connaisseur lit entre les lignes et comprend un homme dès qu'il en voit la démarche ou l'écriture. Plus une communauté psychique est intérieure et profonde, plus elle aime à renoncer

1. « Il y a du non-vrai dans chaque forme, même celle que l'on sent le plus », a dit Gœthe. Dans la philosophie systématique, l'intention du philosophe ne se couvre ni avec les mots écrits par lui, ni avec la compréhension du lecteur, ni, puisque c'est une pensée en significations verbales, avec lui-même au cours de ses développements.

pour cette raison au signe, à l'union par l'être éveillé. Une pure camaraderie se comprend sans trop de mots, la foi pure est silencieuse. Le plus pur symbole d'entente que la langue a encore dominé, c'est un vieux couple paysan assis le soir devant la ferme et s'entretenant en silence. Chacun d'eux sait ce que l'autre pense et sent. Les mots ne feraient que rompre l'harmonie. De cette compréhension réciproque, il y a quelque chose qui descend jusqu'aux profondeurs de l'histoire originelle de toute vie aux mouvements libres, bien au delà de la vie collective du monde animal supérieur. Ici, on atteint presque, pour quelque temps, à la libération de l'être éveillé.

II

De tous les signes figés, aucun n'est devenu plus riche de conséquences que celui qu'à l'état actuel nous appelons le « mot ». Il appartient sans doute à l'histoire authentique de la langue humaine. Mais l'idée d'une « Origine de la langue verbale », telle qu'elle est traitée et étudiée régulièrement, avec toutes les conséquences qui s'y rattachent, est aussi insensée que celle d'un point initial de la langue en général. Celle-ci ne possède aucun commencement imaginable, parce qu'elle est donnée en même temps que la nature du microcosme et qu'elle y est contenue; celle-là, parce qu'elle suppose déjà des langues de communication très complètes, dans la forme continuellement développée desquelles elle n'a que le rang d'un trait individuel qui acquiert très lentement la prépondérance. On trouve la même erreur dans des théories aussi opposées que celles de Wundt et de Jespersen [1]; elles étudient le parler en mots, comme quelque chose de nouveau et d'indépendant pour soi, et aboutissent ainsi nécessairement à une interprétation absolument fausse. Mais c'est là une bifurcation très tardive, un dernier bourgeon sur le tronc des langues phonétiques, et non pas du tout une jeune pousse.

En réalité, une langue verbale pure est tout à fait inexistante. Personne ne parle sans employer, outre le matériel figé des accents, du tact, des jeux de physionomie, d'autres espèces de langues tout à fait différentes encore, qui sont beaucoup plus originelles et qui se sont complètement couvertes dans l'usage avec le langage verbal employé. Il faut veiller avant tout à ne pas confondre le domaine des langues verbales actuelles, extrêmement compliqué dans sa structure, avec une unité intérieure avant son histoire unitaire. Chaque langue verbale que nous connaissons a des côtés très différents, et ceux-ci ont leurs destins *propres* au sein de l'histoire totale. Il n'y a pas de sensation sensible qui fût absolument indifférente pour l'histoire de l'usage des mots. Il faut encore distinguer sérieusement entre la langue phonétique et la langue verbale; la première est déjà familière aux espèces animales même très simples; la seconde n'offre, il est vrai, des différences de principe que dans des traits

1. Qui fait dériver la langue de la poésie, de la danse et surtout de l'amour. (*Progress in language*, 1894, p. 357).

particuliers, mais qui sont d'autant plus significatifs. En outre, dans chaque langue phonétique animale on peut distinguer nettement les motifs d'expression (cris des animaux en rut) et les signes de communication (cri d'avertissement); et c'est certainement aussi le cas dans les mots les plus anciens; mais la langue verbale est-elle *née* maintenant comme langue d'expression ou comme langue de communication? Était-elle relativement indépendante de toutes les langues visuelles (image, geste) dans les phases très anciennes? A ces questions, il n'y a pas de réponse parce que nous n'avons aucune notion des préformes du « mot » proprement dit. La science est bien naïve si, de ce que nous appelons aujourd'hui langues anciennes, et qui ne sont que des formes imparfaites d'états linguistiques très tardifs, elle prétend tirer des conclusions sur l'origine des mots. Le mot est dans ces langues un moyen fixé de très longue date, hautement développé et évident, mais c'est précisément ce qui n'est *pas* le cas de l' « origine ».

Le signe qui a sans doute donné la possibilité aux langues verbales ultérieures de se libérer des langues phonétiques animales en général, je l'appelle *le nom*, et j'entends par là une forme phonétique servant à caractériser dans le monde ambiant quelque chose qui est senti comme être vivant et qui est devenu *numen* par l'appellation. Sur le mode de création de ces premiers noms, toute réflexion est superflue. Aucune langue humaine encore accessible à nous ne nous en donne le moindre point d'appui. Mais c'est ce que je considère comme décisif, en opposition avec la science moderne : ce n'est pas une variation du larynx, ou une espèce particulière de phonologie, ou un critère physiologique quelconque, qui sont en réalité des caractères de race, qui se présentent ici à nos yeux — si toutefois des choses de ce genre étaient survenues en général, — et ce n'est pas non plus une gradation de la capacité expressive des moyens existants, par exemple le passage du mot à la phrase (Herm. Paul) [1], mais une profonde métamorphose de l'âme; car avec le nom naît un nouveau coup d'œil sur le monde. Si le parler en général est né de l'angoisse, d'une terreur insondable éprouvée devant les faits de l'être éveillé, terreur qui pousse l'un vers l'autre tous les êtres et qui veut voir témoignée par des impressions la proximité d'autrui, c'est une gradation puissante qui apparaît ici. Le nom a mis pour ainsi dire en contact avec *le sens* de l'être éveillé et avec la *source* de l'angoisse. Le monde n'a pas seulement une existence, on sent un mystère en lui. Par delà toutes les fins de la langue d'expression et de communication, on nomme ce *qui est énigmatique*. Un animal ne connaît point d'énigme. On ne saurait trop insister sur le caractère solennel et vénérable de la nomination originelle. On ne doit pas toujours nommer le nom, on doit le tenir caché, il renferme une puissance dangereuse. *C'est par le nom qu'est franchie la distance allant de l'histoire physique journalière de l'animal à la métaphysique*

1. Les complexes phonétiques d'ordre propositionnel sont connus aussi du chien. Si le dingo australien qui, d'animal domestique redevint animal sauvage, a également passé de l'aboiement du chien au hurlement du loup, il est peut-être permis d'interpréter ce fait comme une transition vers des signes phonétiques beaucoup plus simples, mais cela n'a rien de commun avec les « mots ».

de l'homme. Ce fut le plus grand tournant de l'histoire de l'âme humaine. La théorie de la connaissance place habituellement le langage à côté de la pensée, et ce n'est point sans raison si l'on n'envisage que les seules langues encore accessibles aujourd'hui. Mais je crois qu'on peut aller beaucoup plus au fond des choses : c'est avec le nom qu'est née la religion *déterminée* proprement dite, au sein d'une terreur religieuse générale informe. Religion dans ce sens veut dire *pensée* religieuse. C'est la constitution nouvelle de la compréhension créatrice libérée de la sensation. Par une tournure très significative, nous disons : « réfléchir sur quelque chose ». Par la compréhension des objets nommés, c'est un monde *supérieur* qui est en train de se former *par delà* toutes les sensations, supérieur dans une claire symbolique et en relation avec la position de la tête, laquelle est perçue par l'homme comme étant le siège de ses pensées, souvent avec une clarté douloureuse. Ce monde prête au sentiment primaire de l'angoisse un but et la vision sur une délivrance. De cette pensée religieuse originelle est restée dépendante toute la pensée philosophique, savante, scientifique des époques tardives, jusque dans ses derniers fondements.

Nous devons concevoir les premiers noms comme des éléments tout à fait isolés dans le matériel des signes que comportent les langues *phoniques et de geste* hautement développées; de la richesse et de la capacité expressive de ces langues, nous ne possédons plus aucune représentation depuis que les langues verbales ont fait dépendre d'elles-mêmes tous les autres moyens et n'ont continué la formation des premières que par égard à elles-mêmes [1]. Mais une chose était déjà assurée lorsque commencèrent, avec le nom, un renversement et une spiritualisation de la technique de communication : la domination de l'œil sur les autres sens. L'homme était éveillé dans un espace lumineux, son expérience de la profondeur était un rayonnement de la vision vers les sources de lumière et les résistances lumineuses, il sentait son moi comme un point central dans la lumière. L'alternative du visible et de l'invisible domine absolument cette compréhension dans laquelle sont nés les premiers noms. Peut-être les premiers *numina* étaient-ils des objets du monde lumineux, que l'on sentait, entendait, observait dans leurs effets, *mais qu'on ne voyait pas*? Le groupe des noms a sans doute, comme tout ce qui fait époque dans le devenir historique, subi une transformation rapide et violente. Le monde lumineux tout entier, dans lequel chaque objet possède les qualités de la situation et de la durée dans l'espace, a été désigné très tôt avec toutes les tensions existantes entre la cause et l'effet, l'objet et la qualité, l'objet et le moi, par d'innombrables noms qui l'ont fixé ainsi dans la mémoire. Car ce

1. Les langues de geste actuelles (Delbrück, *Grundfragen der Sprachforschung*, p. 49 sq. avec renvoi au livre de Jorio sur les gestes des Napolitains) supposent toutes la langue verbale et dépendent complètement de son système de pensée. (Ex. celle que les Indiens d'Amérique ont développée pour pouvoir s'entendre de tribu à tribu malgré la grande diversité et la variabilité des langues verbales particulières, (Wundt, *Volkerpsychologie* I, p. 212, dit qu'on peut, au moyen de cette langue, exprimer la phrase compliquée suivante : « Des soldats blancs sous la conduite d'un officier de haut rang, mais d'intelligence médiocre, ont fait prisonniers les Indiens de Mescalero »), ou encore la mimique des acteurs.

que nous appelons aujourd'hui mémoire, c'est la capacité de conserver pour la compréhension ce qui *a été nommé* au moyen des noms. Par-dessus le royaume des objets visuels compris naît un royaume plus spirituel de dénominations, qui partage avec lui la propriété logique d'être purement extensif, polairement ordonné et dominé par le principe de causalité. Toutes les formes verbales — qui naissent beaucoup plus tardivement — comme les cas, les pronoms, les prépositions, ont un sens causal ou local, par rapport aux unités nommées; les adjectifs et même les verbes sont souvent nés par groupes opposés; c'est souvent comme dans la langue des Ewes étudiée par Westermann, le même mot qui est prononcé au début sur le mode mineur ou majeur pour désigner par exemple grand et petit, lointain et proche, le passif et l'actif. Plus tard, ce reste de la langue par gestes se dissout tout entier dans la forme verbale, comme on peut encore s'en rendre compte en grec μακρός et μικρός et dans les sons U des noms égyptiens de la souffrance. C'est la forme de la pensée antithétique qui part de doublets verbaux opposés et fonde toute la logique anorganique, faisant de chaque trouvaille scientifique de vérités un mouvement en antithèses conceptuelles, parmi lesquelles celle qui existe, entre une opinion ancienne, considérée comme erreur, et une opinion nouvelle, considérée comme vérité, a toujours la prépondérance.

Le deuxième grand tournant a lieu avec *la naissance de la grammaire*. Tandis que la proposition prend la place du nom, la combinaison de mots celle du signe verbal, la réflexion — la pensée en relations verbales après qu'on a perçu quelque chose pour lequel il n'existe pas de désignations verbales — devient déterminante par le caractère de l'être éveillé humain. Il est oiseux de se demander si les langues de communication renfermaient déjà de réelles « propositions » avant l'apparition des noms purs. Il est vrai que la proposition, au sens *actuel* du mot, s'est développée par ses propres conditions et avec ses propres époques au sein de ces langues, mais elle ne *suppose* pas moins l'existence des noms. C'est d'abord le tournant spirituel survenu à leur naissance, qui a rendu les propositions possibles comme relations de pensée. Et il faut d'ailleurs admettre que dans les langues averbales très développées, sous l'influence de l'usage continu, les traits se sont transformés l'un après l'autre en formes verbales, et incorporés ainsi de plus en plus à un schéma achevé, forme primaire de toutes les langues d'aujourd'hui. L'édifice intérieur de toutes les langues verbales repose donc sur des structures beaucoup plus anciennes, et son développement ultérieur ne dépend *pas* du vocabulaire et des destins de celui-ci. C'est l'inverse qui a lieu.

Car avec la syntaxe le groupe originel des *noms* particuliers se change en un système de *mots*, dont le caractère n'est plus déterminé par leur signification propre, mais par leur signification grammaticale. Le nom se manifeste comme quelque chose de nouveau, tout à fait pour soi. Mais les espèces de mots apparaissent comme des éléments de la proposition; et c'est alors qu'affluent en quantité innombrable les contenus de l'être éveillé qui, ainsi désignés, deman-

dent à être représentés dans ce monde de mots, jusqu'à ce que « tout » soit enfin devenu d'une manière quelconque un mot pour la réflexion.

La proposition est dès lors l'élément décisif. Nous parlons en propositions, non en mots. La définition de l'un et de l'autre a été tentée des milliers de fois et jamais réussie. D'après F. N. Fink, la formation des mots est une activité analytique, celle des propositions une activité synthétique de l'esprit, et la première précéderait la seconde. Il montre que la réalité sentie est très différemment comprise et que les mots peuvent donc être définis à des points de vue très différents [1]. Mais d'après la définition ordinaire, la proposition est l'expression linguistique d'une *pensée*, selon Herm. Paul un symbole de liaison pour une pluralité de *représentations* dans l'âme du sujet parlant. Toutes ces définitions se contredisent. Il me paraît tout à fait impossible de déterminer la nature de la phrase d'après son contenu. Le fait pur et simple est que nous nommons propositions, dans l'usage linguistique, les *unités mécaniques* relativement très grandes; mots, les unités relativement très petites. La valeur des *lois* grammaticales ne va pas plus loin. Le parler courant n'est plus un mécanisme et n'obéit pas à des lois, mais au *tact*. Il y a donc déjà un trait racial dans la manière dont on conçoit en propositions ce qui doit être communiqué. Les propositions de Tacite et de Napoléon ne sont pas les mêmes que celles de Cicéron et de Nietzsche. L'Anglais divise la matière syntaxique autrement que l'Allemand. Ce ne sont pas les représentations et les pensées, mais la pensée, la manière de vivre, le *sang* qui déterminent dans les communautés linguistiques primitives, antiques, chinoises, occidentales, la délimitation typique des unités propositionnelles et, partant, le rapport *mécanique* du mot à la proposition. La limite entre la grammaire et la syntaxe devrait être tracée à l'endroit où cesse la mécanique de la langue et où commence l'organique du parler : usage linguistique, habitude, *physiognomonie* de la manière dont un homme s'exprime. L'autre frontière est située à l'endroit où la structure mécanique du mot passe dans les facteurs organiques de la phonologie et de la prononciation. A la prononciation du th anglais — trait racial du paysage — on reconnaît souvent encore les enfants des immigrés. Seul ce qui est intermédiaire entre ces deux limites, « *la langue* », a un système, est un moyen technique et est par conséquent inventé, corrigé, échangé, usé; la prononciation et l'expression tiennent à la *race*. Nous reconnaissons une personne connue sans la voir, à sa prononciation; de même aussi l'homme d'une race étrangère, dût-il parler un allemand parfaitement correct. Les grandes mutations phonétiques, comme celles du vieux haut-allemand à l'époque carolingienne et du moyen haut-allemand à l'époque gothique tardive, ont une frontière géographique et n'atteignent que le parler, non la forme intérieure de la proposition et du mot.

Les mots sont, comme on l'a dit, les unités mécaniques relati-

1. *Die Haupttypen des Sprachbaus*, 1910.

vement très petites de la proposition. Rien n'est peut-être plus caractéristique de la pensée d'une espèce humaine que sa manière d'acquérir ces unités. Pour le nègre bantou, une chose qu'il voit appartient d'abord à un très grand nombre de catégories logiques. Le mot qui la désigne se composera donc d'une racine et d'un certain nombre de préfixes monosyllabiques. S'il parle d'une femme dans un champ, le mot employé sera par exemple : vivant-singulier-grand-vieux-féminin-dehors-*homme*; cela fait sept syllabes, mais qui marquent un acte de conception unique, subtil et très étranger pour nous. Il y a des langues où le mot se confond presque avec la proposition.

La substitution, opérée pas à pas, de gestes grammaticaux aux gestes corporels ou sonores est donc décisive pour la formation de la proposition, mais elle n'a jamais été achevée. Il n'y a pas de langues verbales pures. L'activité de la parole qui se manifeste, toujours plus subtile, dans les mots consiste à éveiller, au moyen de sons verbaux, des sentiments de signification qui provoquent à leur tour, par le son des combinaisons verbales, de nouveaux sentiments de relation. Nous sommes exercés, par l'école du langage appris, à comprendre sous cette forme abréviative et indicative aussi bien les objets et les relations lumineux que les objets et les relations logiques qui en sont abstraits. Les mots sont seulement nommés, non employés conformément à leur définition, et il faut que l'auditeur sente ce qu'on veut dire. Il n'y a pas d'autre parler, et c'est justement pourquoi les gestes et le ton ont dans la compréhension du parler actuel une part bien plus grande que celle admise généralement.

Le dernier grand événement de cette histoire, par lequel la formation de la langue verbale est parvenue pour ainsi dire à la perfection, c'est la naissance du verbe. Elle suppose déjà un très haut degré d'abstraction, car les substantifs sont des mots qui mettent en relief, dans l'espace lumineux des objets *sensiblement* délimités — l' « Invisible » est également délimité — aussi par la réflexion; mais les verbes désignent des types de variation qui ne sont pas vus, mais abstraits de la mobilité immense du monde lumineux en négligeant les caractères particuliers du cas isolé; ou bien produits comme concepts. Une « pierre qui tombe » est à l'origine une unité d'impression. Mais on y a d'abord séparé le mouvement et le mobile, puis on a délimité « tomber » comme une *espèce de mouvement* abstraite de nombreuses autres et avec d'innombrables transitions — s'enfoncer, planer, s'effondrer, glisser. — La différence n'y est pas « vue », mais « connue ». On peut encore sans doute, chez certains animaux, se représenter des signes substantivaux, mais non des signes verbaux. Entre Fuir et Courir, ou Voler et Être balayé par le vent, la différence dépasse beaucoup trop l'objet de la vision pour pouvoir être aperçue par d'autres que par un sujet éveillé ayant l'habitude des mots. Elle suppose une métaphysique. Mais grâce à la « pensée en verbes », la vie aussi est devenue désormais accessible à la réflexion elle-même. De l'impression vivante sur l'être éveillé, du Devenir — que la langue de gestes imite tout naturelle-

ment et qui reste donc intact en soi — on a séparé sans s'en rendre compte ce qui ne se manifeste qu'une fois, c'est-à-dire la vie même, et le reste a été intégré comme l'effet d'une cause (le vent souffle, il fait des éclairs, le paysan laboure) dans un système de signes, au moyen de simples désignations extensives. Il est nécessaire de descendre jusqu'au fond des distinctions figées de sujet et de prédicat, d'actif et de passif, de présent et de parfait, pour voir comment l'entendement maîtrise ici les sens et comment il désanime la réalité. Dans les substantifs, il est permis de considérer l'objet de pensée (représentation) comme un *décalque* de l'objet visuel; mais dans le verbe, c'est *quelque chose d'anorganique qui a supplanté* quelque chose d'organique. Le fait que nous vivons, c'est-à-dire que nous percevons quelque chose précisément en ce moment, devient la durée conçue comme une *qualité du perçu*; dans la pensée verbale, cela s'appelle : le perçu dure. Il « est ». C'est ainsi que se forment enfin les catégories de la pensée, graduées d'après ce qui lui est naturel et ce qui ne le lui est pas; ainsi apparaît le temps comme dimension, le Destin comme cause, le vivant comme mécanisme chimique ou psychique. Ainsi naît le style de la pensée mathématique, juridique, dogmatique.

Par là est donné le dualisme qui nous paraît inséparable de la nature de l'homme et qui n'est pourtant qu'une expression de la domination de son être éveillé par la langue verbale. Ce moyen de communication entre le moi et le toi a, grâce à sa perfection, fait de la compréhension animale de la sensation une pensée en mots, tutélaire de la sensation. Spéculer signifie communiquer avec soi-même en significations verbales. Cette activité est absolument impossible dans toute autre espèce de langue, et elle caractérise les habitudes de vie des classes d'hommes entières depuis l'achèvement de la langue verbale. S'il est impossible de concilier la vérité avec la parole prononcée, parce qu'une langue figée et désanimée s'est séparée du parler, cela s'applique fatalement au système de signes des mots. La pensée abstraite consiste dans l'usage d'un échafaudage verbal fini, dans le schème duquel est resserrée la matière infinie de la vie. Les concepts tuent l'être et faussent l'être éveillé. Jadis, au printemps de l'histoire linguistique, lorsque la compréhension cherchait encore à s'affirmer contre la sensation, cette mécanisation était sans importance pour la vie. Aujourd'hui l'homme est devenu, d'être qui pensait parfois, un être pensant, et c'est l'idéal de tous les systèmes de pensée que de soumettre la vie définitivement et entièrement à la domination de l'esprit. Cela se produit dans la théorie, tandis qu'on n'admet de réalité que le connu et qu'on condamne le réel à n'être qu'apparence ou illusion des sens. Cela se produit dans la pratique, tandis qu'on condamne au silence la voix du sang au moyen de principes éthiques généraux [1].

1. Il n'y a de tout à fait vrai que la technique, parce que les mots ne forment ici que la clé de la réalité et parce que les propositions varient jusqu'à ce qu'elles soient, non point « vraies », mais efficaces. Une hypothèse technique ne revendique pas un droit à être juste, mais utilisable.

Toutes deux, logique et éthique, sont des systèmes de vérités absolues et éternelles devant l'esprit, et toutes deux sont pour cette même raison des systèmes d'erreurs devant l'histoire. Dans le royaume des pensées, l'œil intérieur a beau triompher sans condition sur l'extérieur; dans le royaume des faits, la foi aux vérités éternelles est une piètre et absurde comédie dans les cerveaux de quelques individus. Il ne peut pas du tout exister de système de pensée vrai, parce qu'aucun signe ne remplace la réalité. Les penseurs profonds et probes sont toujours parvenus à cette conclusion que toute connaissance est déterminée d'avance par sa propre forme et qu'on ne peut jamais atteindre ce qu'on entend par des mots, sauf encore une fois dans la technique, où les concepts sont des moyens et non des fins en soi. Et à cet Ignorabimus correspond le jugement de tous les sages authentiques, selon lequel les principes abstraits de la vie ne prennent droit de cité que comme des idiotismes, sous l'usage journalier desquels la vie continue son cours comme elle l'a toujours accompli. La race est finalement plus forte que la langue, et c'est pourquoi parmi tous les grands noms de penseurs, ceux-là seuls ont exercé une action sur la vie qui furent des personnalités et non des systèmes instables.

12

D'après cela, l'histoire intérieure des langues verbales présente jusqu'ici trois phases. Dans la première, les premiers noms se manifestent au sein de langues de communication très développées, mais averbales, comme des grandeurs d'une compréhension spécifique nouvelle. Le monde s'éveille comme un *mystère*. La pensée religieuse commence. Dans la deuxième phase, une langue de communication achevée se mue peu à peu en valeurs grammaticales. Le geste se transforme en proposition et celle-ci change les noms en mots. En même temps, la proposition devient la grande école de la compréhension en regard de la sensation, et le sentiment toujours plus délicat des significations provoque une richesse de flexions débordante qui se rattachent avant tout au substantif et au verbe, au mot spatial et au mot temporel. C'est l'apogée de la grammaire, qu'on pourrait *peut-être* fixer — avec une grande prudence — aux deux millénaires précédant la culture de l'Égypte et de Babylone. La troisième phase est marquée par une décadence rapide de la flexion, et donc par la substitution de la syntaxe à la grammaire. La spiritualisation de l'être éveillé humain est si avancée qu'il n'a plus besoin de matérialiser ses mots par des flexions et qu'au lieu d'une forêt vierge de formes verbales il peut s'exprimer sûrement et librement par des allusions à peine marquées dans l'usage linguistique le plus sobre (particules, place des mots, rythme). Au contact du parler en mots, la compréhension arrive à dominer l'être éveillé; il est aujourd'hui en train de se libérer de la contrainte du mécanisme linguistique sensible, en faveur d'une pure mécanique de l'esprit. Ce ne sont pas les sens, mais les esprits qui entrent en contact.

C'est dans cette troisième phase de l'histoire linguistique se déroulant en soi dans l'image cosmique biologique[1], et appartenant donc à *l'homme comme type*, qu'intervient l'histoire des hautes cultures donnant au destin des langues verbales un tournant subit, grâce à une « langue du lointain » tout à fait nouvelle (l'écriture) et grâce à la puissance de son intériorité.

La langue écrite égyptienne était déjà vers 3000 en voie de désagrégation grammaticale rapide; le sumérien aussi dans ce que l'*emesal* (langue des femmes) appelle langue littéraire. Le chinois écrit, qui forme depuis très longtemps une langue à part, opposée à toutes les langues courantes du monde chinois, est, dès les plus anciens textes connus, si entièrement dépourvu de flexion qu'on n'a pu que très récemment constater qu'il avait réellement eu un jour une flexion. Le système indoeuropéen ne nous est connu qu'en pleine décadence. Des cas de l'ancien vêdique — vers 1500 — il ne s'est conservé dans les langues antiques, un millénaire plus tard, que des débris. Depuis Alexandre le Grand, la déclinaison a perdu le duel, la conjugaison le passif tout entier dans la langue hellénistique courante. Les langues occidentales ont varié dans la même direction, bien qu'elles soient de provenance la plus diverse possible, les langues germaniques résultant de rapports primitifs, les langues romanes de rapports hautement civilisés : les cas, sauf un, ont disparu des langues romanes, et l'anglais n'en a plus depuis la Réforme. L'allemand courant a définitivement perdu le génitif au début du XIXe siècle, et il est en train de renoncer au datif. Seul celui qui essaiera de traduire « à reculons » un morceau de prose difficile et significatif, par exemple de Tacite ou de Mommsen, écrit dans une langue très ancienne riche en flexions, — tout notre travail de traduction n'est que la transcription d'états linguistiques plus anciens en états plus récents — seul celui-là acquerra la preuve que la technique des signes s'est réfugiée, entre temps, dans une technique de la pensée qui n'a pour ainsi dire besoin de signes abrégés, mais saturés de signification, que pour des allusions exclusivement comprises par un initié de la communauté linguistique considérée. C'est la raison pourquoi un Européen d'Occident reste absolument exclu de la compréhension des livres saints des Chinois, mais aussi de la compréhension de toute autre langue de culture, du λόγος et de l'ἀρχή grecs, de l'atman et du braman sanscrits, lesquels concernent une conception cosmique dans laquelle il faut avoir grandi pour en comprendre les signes.

C'est justement dans ses chapitres les plus importants que l'histoire extérieure de la langue est à peu près entièrement perdue pour nous. Son printemps est profondément enfoui dans l'âge primitif, et il faut encore faire remarquer que nous devons nous représenter ici l' « humanité » sous forme de troupes isolées et toutes minuscules qui se perdent dans le vaste espace. Une métamorphose de l'âme se manifeste quand le contact réciproque est devenu la règle et finalement l'évidence, mais c'est justement pour cette

1. Cf. p. 11 sq.

raison qu'il n'y a pas de doute que ce contact est d'abord cherché, puis réglé ou défendu au moyen de la langue; et ce n'est que par l'impression de la terre remplie d'hommes que l'être éveillé individuel devient plus tendu, plus spirituel, plus prudent et qu'il élève et discipline la langue verbale, de telle sorte que la naissance de la grammaire est peut-être en liaison avec le caractère racial du grand nombre.

Depuis lors, aucun système grammatical ne s'est plus manifesté, il n'y a plus que des espèces nouvelles détachées du tronc existant. Sur ces langues *proprement* primaires, leur structure et leur accent, nous ne savons rien. Aussi loin que nous pouvons regarder dans le passé, nous voyons des systèmes linguistiques complètement achevés, employés par chacun comme des choses tout à fait naturelles et appris par chaque enfant. Qu'il ait pu jamais en être autrement, qu'un jour peut-être un profond frisson ait accompagné l'audition de ces langues étranges et mystérieuses — comme ce fut et c'est encore le cas de l'écriture à l'époque historique, — cela nous paraît indigne de foi. Et pourtant nous devrions compter avec la possibilité que les langues verbales ont été un jour un privilège de classe dans un monde de modes de communication averbale, un bien secret jalousement gardé. Qu'il existe un tel penchant, c'est ce que montrent des milliers d'exemples : le français comme langue diplomatique, le latin comme langue savante, le sanscrit comme langue cléricale. C'est l'orgueil des milieux raciaux que de converser entre eux sans être compris des autres. Une langue pour tous est vulgaire. « Avoir droit de parler à quelqu'un » est un privilège ou une insolence. L'usage de la langue écrite chez les gens instruits et leur dédain du dialecte sont encore des témoignages de l'orgueil bourgeois authentique. Seulement nous vivons dans une civilisation où les enfants apprennent l'écriture avec la même évidence que la marche. Dans toutes les cultures antérieures, c'était un art rare et non accessible à chacun. Je suis convaincu qu'il n'en fut pas autrement un jour de la langue verbale.

Le temps de l'histoire linguistique est extraordinairement rapide. Un siècle y signifie déjà beaucoup. Je rappellerai cette langue de gestes des Indiens de l'Amérique du Nord, qui devint nécessaire parce que le changement rapide des dialectes excluait une autre entente entre les tribus. On comparera aussi l'inscription récemment découverte du forum (vers 500) avec le latin de Plaute (vers 200) et celui-ci avec la langue de Cicéron. Si on admet que les plus anciens textes vêdiques ont fixé l'état de la langue vers 1200 avant Jésus-Christ, l'état de cette langue vers 2000 peut déjà avoir été si entièrement différent qu'aucun savant indo-européen avec sa méthode déductive ne le pourra soupçonner même de très loin. Mais l'allegro devient lento au moment où l'écriture, langue de la durée, intervient pour fixer et paralyser les systèmes à des âges très différents. C'est précisément ce qui rend cette évolution si opaque : nous ne possédons que des fragments de langues écrites. Du monde linguistique d'Égypte et de Babylone, il y a encore des originaux datant de 3000, mais les plus anciens fragments indo-européens sont des

copies, dont l'état linguistique est beaucoup plus jeune que leur contenu.

Tout cela a déterminé les destins de la grammaire et du vocabulaire de manière très diverse. La première se rattache à l'esprit, le second aux objets et aux lieux. Une variation intérieure naturelle ne se fonde que sur des systèmes grammaticaux. Ce sont, au contraire, les fondements psychologiques de l'usage verbal qui montrent que, malgré les variations de la prononciation, la structure phonétique intérieure et mécanique reste d'autant plus solide, car sur elle repose la nature de la nomination. *Les grandes familles linguistiques sont de simples familles grammaticales.* Les mots y sont en quelque sorte déracinés et passent d'une famille à l'autre. C'est une erreur fondamentale des linguistes, des indogermanistes en tête, que de traiter la grammaire et le vocabulaire comme une unité. Le vocabulaire semi-antique de la chimie, le vocabulaire diplomatique français, le vocabulaire anglais des courses ont uniformément acquis droit de cité dans toutes les langues modernes. Si on veut parler ici de mots étrangers, il faudra y ranger aussi la plus grande partie des « racines » des langues anciennes. Tous les noms se rattachent aux choses qu'ils désignent et partagent leur histoire. En grec, les noms de métaux sont d'origine étrangère, les mots comme ταῦρος, χιτών, οἶνος, sont sémitiques. Dans les textes hittites de Boghazkoï[1] on trouve des noms de nombres indous, et ce dans des expressions techniques qui y sont parvenus avec l'élevage du cheval. Des termes administratifs latins ont pénétré en foule dans l'Est grec[2], des termes allemands depuis Pierre le Grand en Russie, des termes arabes dans la mathématique, la chimie et l'astronomie d'Occident. Les Normands, Germains eux-mêmes, ont inondé l'anglais de mots français. Dans le régime bancaire du domaine linguistique germanique, c'est un fourmillement d'expressions italiennes, et, à un degré plus élevé encore, des expressions doivent avoir émigré en masse d'une langue dans une autre avec l'agriculture, l'élevage du bétail, les métaux, les armes, et en général avec chaque métier, avec le commerce d'échange et toutes les relations juridiques des tribus, tout comme le matériel de noms géographiques passe toujours en possession de la langue qui précisément est dominante, si bien que les noms grecs de lieux sont en grande partie cariens, les noms allemands en grande partie celtiques. On peut dire sans exagération : plus un mot indo-européen est répandu, plus il est de date *récente* et plus probable son origine étrangère. Ce sont précisément les noms les plus archaïques qui sont la propriété rigoureusement gardée. Le latin et le grec n'ont en commun que des noms tout à fait récents. Ou bien les mots téléphone, gaz, automobile appartiennent-ils au matériel linguistique du peuple « primaire » ? En admettant que les « mots primaires » ariens viennent pour trois quarts de l'égyptien et du babylonien du troisième millénaire, nous n'en percevrions plus rien dans le sanscrit après

1. Paul Jensen, *Sitzungen der preuss. Akademie*, 1919, p. 367 sq.
2. L. Hahn, *Rom und Romanismus im griech, römischen Osten*, 1906.

un siècle d'évolution sans écriture, car les innombrables mots latins d'emprunt sont devenus depuis très longtemps méconnaissables en allemand. Le suffixe — ette dans Henriette est étrusque — combien de suffixes « ariens purs » ou « sémitiques purs » peuvent encore être étrangers et seulement impossibles à déterminer comme tels ? Comment expliquer la ressemblance frappante de beaucoup de mots dans les langues australiennes et indo-européennes ?

Le système indo-européen est certainement le plus jeune et, partant, le plus spirituel. Les langues dérivées de lui régissent aujourd'hui la terre, mais existait-il déjà en 2000 comme construction grammaticale particulière en général ? On sait qu'on admet aujourd'hui comme probable une forme unique servant de point de départ aux langues ariennes, sémitiques et hamitiques. Les plus anciens fragments écrits de l'indou fixent peut-être l'état linguistique de 1200, les plus anciens fragments grecs l'état linguistique de 700. Mais des noms de personnes et de divinités apparaissent, en même temps que le cheval, déjà beaucoup plus tôt en Syrie et en Palestine[1], et ceux qui les ont donnés apparaissent sans doute d'abord comme des mercenaires, puis comme des dirigeants[2]. Qu'on se rappelle l'effet produit jadis par les armes à feu espagnoles sur les Mexicains. Ces Wikings continentaux, ces premiers chevaliers — hommes qui ont grandi avec le cheval et dont la légende du Centaure reflète encore l'impression de frayeur qu'ils inspiraient — se seraient-ils fixés vers 1600 en aventuriers parcourant toutes les plaines du Nord, et auraient-ils apporté avec eux la langue et le monde divin des chevaliers indous ? En même temps que l'idéal de classe et le genre de vie de la race arienne ? Après ce qu'on vient de dire ci-dessus de la race, cela expliquerait, sans aucune « migration » d'un « peuple primaire », l'idéal de race des territoires parlant arien. Les chevaliers des Croisades n'ont pas fondé différemment leurs États en Orient, d'ailleurs exactement au même endroit que, 2500 ans plus tôt, les héros portant le nom de Mitanni.

Ou bien ce système n'était-il vers 3000 qu'un dialecte insignifiant d'une langue perdue ? La famille des langues romanes régnait sur toutes les mers vers 1600 après Jésus-Christ. En 400 avant Jésus-Christ, la « langue primaire » du Tibre possédait un domaine de cinquante lieues carrées. Il est certain que l'image géographique des familles grammaticales vers 4000 était encore très bigarrée. Le groupe sémitico-hamitico-arien — s'il a jamais formé une unité — avait sans doute alors à peine une grande importance. Nous rencontrons chemin faisant les débris de vieilles familles linguistiques qui appartinrent certainement un jour à des systèmes très répandus : étrusque, basque, sumérien, ligurien, vieilles langues d'Asie-Mineure sont de ce nombre. Dans les archives de Boghazkoï, on a constaté jusqu'à ce jour huit langues nouvelles qui étaient en usage vers l'an 1000 avant Jésus-Christ. Étant donné le temps de variation d'alors, l'arien peut avoir formé vers l'an 2000 une unité avec des langues dont nous serions aujourd'hui incapables de le distinguer.

1. Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I, 2e édit. § 455, 465.
2. Voir chap. suivant.

13

L'écriture est une espèce de langue toute nouvelle et signifie un changement complet des relations de l'être éveillé humain, tandis qu'elle le *délivre de la contrainte du présent.* Les langues d'images désignant des objets sont beaucoup plus anciennes, probablement plus anciennes que tous les mots; mais l'image ici ne désigne plus immédiatement un objet visuel, mais d'abord un mot, quelque chose qui est déjà abstrait de la sensation. Premier et unique exemple, d'une langue qui nécessite comme existante une pensée achevée, mais qui ne l'apporte pas avec elle.

L'écriture suppose donc une grammaire complètement développée, car l'activité qui consiste à lire et écrire est infiniment plus abstraite que celle du parler et de l'audition. Lire, c'est *poursuivre une image écrite en ayant le sentiment de la signification des sons-verbaux qui y appartiennent.* L'écriture contient des signes pour désigner d'autres signes et non des objets. Il faut que le sens grammatical soit complété par une compréhension momentanée.

Le mot appartient à l'homme en général, l'écriture exclusivement à l'homme de culture. Elle est, par opposition à la langue verbale, conditionnée par tous les destins politiques et religieux de l'histoire cosmique non seulement en partie, mais de part en part. Toutes les écritures naissent dans des cultures *particulières* et comptent au nombre de leurs symboles les plus profonds. Mais nous manquons totalement encore d'une histoire complète de l'écriture, et une psychologie des formes et de leurs métamorphoses n'a même pas été tentée. *L'écriture est le grand symbole du lointain*, c'est-à-dire non seulement de la largeur, mais aussi et surtout de la durée, de l'avenir, de la volonté d'éternité. Parler et entendre ne se font que dans la proximité et le présent, mais par l'écriture on parle à des hommes qu'on n'a jamais vus, ou qui ne sont pas encore nés, et la voix d'un homme est entendue encore des siècles après sa mort. L'écriture est une des premières marques de la vocation *historique.* Mais c'est justement pourquoi rien n'est plus caractéristique d'une culture que son attitude intérieure envers l'écriture. Si nous savons si peu de l'indo-européen, c'est parce que les deux plus anciennes cultures où les hommes se sont servis de ce système, l'indoue et l'antique, par suite de leur vocation a historique, n'ont ni créé une écriture propre, ni même accueilli les écritures étrangères avant leur période tardive. En effet, l'art tout entier de la prose antique est créé immédiatement pour l'oreille. On lisait comme si l'on parlait; nous lisons tous « comme un livre », en comparaison, et ne sommes pour cette raison, à cause de l'éternelle oscillation entre l'image graphique et le son du mot, jamais parvenus à un style complet de la prose au sens attique. Au contraire, dans la culture arabe chaque religion a développé son écriture propre, qu'elle a même conservée en changeant de langue : la durée des livres et des doctrines sacrés est inséparable de l'écriture comme symbole de la durée. Les plus

anciens témoignages de l'écriture littérale existent dans les espèces d'écritures sud-arabiques, sans doute séparées d'après les sectes minéennes et sabéennes et remontant peut-être jusqu'au xe siècle avant Jésus-Christ. Les Juifs, Mandéens et Manichéens de Babylonie parlaient l'araméen oriental, mais avaient tous leur propre écriture. Depuis l'époque abbasside, l'arabe devient prépondérant, mais Chrétiens et Juifs continuent à l'écrire de leur propre écriture. L'Islam a partout répandu l'écriture arabe parmi ses fidèles, qu'ils parlassent sémite, mongol, arien ou nègre [1]. L'habitude d'écrire fait naître partout la différence inévitable entre la langue écrite et la langue courante. La langue écrite applique la symbolique de la durée à son propre état grammatical, qui ne cède que lentement et de mauvais gré aux transformations de la langue courante, laquelle représente donc toujours un état plus récent. Il n'y a pas une κοινή hellénique, mais deux [2], et l'immense distance qui sépare le latin écrit du latin vivant à l'époque impériale est suffisamment attestée par la structure des premières langues romanes. Plus une civilisation est vieille, plus marquée la différence allant jusqu'à cette distance qui sépare aujourd'hui le chinois écrit du Kuanchua parlé par les Chinois instruits du Nord. Ce ne sont plus deux dialectes, mais deux langues entièrement étrangères l'une à l'autre.

Mais on y voit déjà exprimé ce fait que l'écriture est au plus haut degré une affaire de classe et un très ancien privilège du clergé. La paysannerie est sans histoire et *donc sans écriture*. Mais il y a aussi une antiphathie prononcée de la race contre l'écriture. Cela me paraît avoir une suprême importance pour la graphologie : plus l'écrivain a de race, plus souverainement il traite la structure ornementale des signes d'écriture et y substitue des images linéaires toutes personnelles. L'homme tabou seul conserve en écrivant un certain respect pour les formes propres des signes et cherche à les répéter toujours involontairement. C'est la différence entre l'homme d'action qui fait l'histoire et le savant qui ne fait que la dessiner et l' « éterniser ». L'écriture est dans toutes les cultures en la possession du clergé, parmi lequel comptent aussi les poètes et les savants. La noblesse méprise l'écriture. Elle fait écrire. Cette activité avait de tout temps quelque chose de spirituel et de clérical. Les vérités ne deviennent tout à fait atemporelles que par l'écriture, non par la parole. C'est encore l'antithèse du château et de la cathédrale : qu'est-ce qui doit durer ici — l'acte ou la vérité ? Le document garde des faits, l'écriture sainte garde des vérités. Ce que sont d'un côté la chronique et l'archive, le manuel et la bibliothèque le sont de l'autre. C'est pourquoi, outre l'édifice du culte, il y a encore quelque chose qui n'est pas décoré d'ornements, mais qui *est l'ornement, c'est le Livre*. L'histoire de l'art de toutes les époques printanières devrait mettre en tête l'écriture, et l'écriture cursive plus encore que l'écriture monumentale. Ce qui est gothique, et ce qui est

1. Lidzbarski, *Sitzungen d. Berl. Akademie*, 1916, p. 1218. Documentation très riche dans M. Mieses, *Die Gesetze der Schriftgeschichte*, 1919.
2. P. Kretschmer, *in Gercke Norden*, Einleitung in die Altertumswissenschaft, I, p. 551.

magique se reconnaît ici dans toute sa pureté. Aucun ornement ne possède l'intériorité d'une forme littérale ou d'une page d'écriture. L'arabesque n'apparaît nulle part aussi parfaite que dans les maximes coraniques sur les murs de la mosquée. Et le grand art des initiales, l'architecture de la forme paginale, la plastique des reliures! Un Coran en lettres soufiques agit à chaque page comme une tapisserie murale. Un Évangile gothique est comme une petite cathédrale. Il est caractéristique que l'art antique ait touché et enjolivé tous les objets — à la seule exception de l'écriture et du manuscrit. Il y a là une haine de la durée, le mépris d'une technique qui est malgré tout plus qu'une technique. Il n'y a ni en Grèce ni dans l'Inde un art de l'inscription monumentale comme en Égypte, et personne ne semble avoir pensé au fait qu'une feuille portant le manuscrit de Platon était une relique, et qu'on aurait pu conserver par exemple sur l'Acropole un précieux exemplaire des drames de Sophocle.

Tandis que la ville s'élève au-dessus de la campagne, que la bourgeoisie s'ajoute à la noblesse et au clergé et que l'esprit citadin prend le pouvoir, l'écriture, d'annonciatrice de la gloire des nobles et des vérités éternelles, passe au rang d'instrument du commerce des affaires et de la science. La culture indoue et la culture antique n'avaient pas admis ce premier rôle, elles autorisèrent l'importation étrangère du second; et c'est comme instrument vulgaire, de tous les jours, que l'écriture littérale s'imposa lentement. En même temps, et avec la même signification que cet événement, se présentent en Chine l'introduction des signes phonétiques vers 800 avant Jésus-Christ, et surtout en Occident, l'invention de l'imprimerie au XVe siècle : le symbole de la durée et du lointain est renforcé jusqu'à l'extrême par le grand nombre. Enfin les civilisations ont accompli le dernier pas, afin de donner à l'écriture une forme opportune. Comme on l'a dit, l'invention de l'écriture littérale dans la civilisation égyptienne vers 2000 était une pure innovation technique; dans le même sens, Li Si, chancelier d'Auguste chinois, a introduit en 227 l'écriture unitaire chinoise, et enfin parmi nous, ce que peu de gens ont reconnu dans sa véritable signification, est née une nouvelle espèce d'écriture. Que l'écriture littérale égyptienne n'est nullement quelque chose d'ultime et d'achevé, c'est ce que prouve l'invention de la sténographie, qui est l'égale de l'alphabet et qui n'est pas seulement une écriture abrégée, mais la domination de l'écriture littérale par un principe de communication nouveau, extrêmement abstrait. Il est bien possible que les formes écrites de cette espèce supplantent complètement les lettres alphabétiques dans les siècles prochains.

14

Peut-on oser écrire dès aujourd'hui une morphologie des langues de culture ? Ce qui est certain, c'est que la science jusqu'à ce jour n'a même pas encore découvert ce problème. Les langues de culture sont les langues de l'homme *historique*. Leur destin ne s'accomplit

pas dans des espaces de temps biologiques, il suit le développement organique de courants vitaux strictement mesurés. *Les langues de culture sont des langues historiques.* Cela veut dire d'abord qu'il n'y a pas un événement historique, pas une institution politique, qui ne soient déterminés en même temps aussi par l'esprit de la langue qui y est employée, et qui n'aient agi à leur tour sur l'esprit et la forme de cette langue. La construction de la phrase latine est aussi une conséquence des batailles romaines qui revendiquèrent toute la pensée du peuple pour l'administration des vaincus; la prose allemande, avec son manque de normes fixes, porte encore aujourd'hui la trace des guerres de Trente ans, et l'ancienne dogmatique chrétienne aurait eu une forme différente, si les plus anciennes écritures n'étaient pas toutes en grec, mais en syrien comme celle des Mandéens. Mais cela veut dire en outre que l'histoire cosmique est régie par l'existence *de l'écriture comme d'un moyen d'entente proprement historique*, à un degré dont les savants ont à peine encore pris conscience. L'État au sens supérieur a pour base le commerce de l'écriture; le style de toute politique est déterminé absolument par la signification donnée chaque fois aux documents, aux archives, aux signatures, à la publicité dans la pensée politico-historique d'un peuple. La lutte pour le droit est une lutte pour ou contre le droit écrit; les constitutions remplacent la puissance matérielle par la rédaction des paragraphes et élèvent ces pages d'écriture au rang d'armes. La langue et le présent, l'écriture et la durée sont connexes, mais l'entente orale et l'expérience pratique, l'écriture et la pensée théorique ne le sont pas moins. On peut ramener à cette antithèse la plus grande partie de l'histoire politique intérieure de toutes les périodes tardives. Les faits perpétuellement changeants contredisent l'écriture, *les vérités la font progresser* — c'est l'antithèse historique cosmique des deux partis, existant sous une forme quelconque, dans les grandes crises de toutes les cultures. L'un vit dans la réalité, l'autre lui oppose une écriture; toutes les grandes révolutions supposent une littérature.

Le groupe des langues de culture occidentales se manifeste au xe siècle. Les corps linguistiques existants, c'est-à-dire les dialectes germaniques et romans, y compris le latin ecclésiastique, se développent, d'un esprit unitaire, en langues écrites. Il doit y avoir, dans le développement de l'allemand, de l'anglais, de l'italien, du français, de l'espagnol, depuis 900 jusqu'à 1900, un trait commun, comme dans l'histoire des langues helléniques et italiques, y compris l'étrusque, depuis 1100 jusqu'à l'époque impériale. Mais qu'est-ce qui est résumé ici, indépendamment du domaine d'expansion des familles linguistiques et des races, par les seules *frontières géographiques de la culture*? Quelles modifications sont communes aux langues hellénistiques et au latin d'après 300, dans la prononciation, l'emploi des mots, la métrique, la grammaire, la stylistique? Lesquelles sont communes à l'allemand et à l'italien à partir de l'an 1000, mais pas à l'italien et au roumain? Des questions de ce genre n'ont jamais été examinées avec méthode.

Chaque culture, à son réveil, trouve des *langues rustiques*, langues

de la campagne acitadine qui marchent « éternellement », prenant à peine une part aux événements de la grande histoire, toujours comme dialectes non écrits, à travers périodes tardives et civilisations, et qui subissent des transformations lentes et insoupçonnées. Là-dessus s'édifie maintenant la langue des deux ordres primaires comme le premier phénomène d'une relation de l'être éveillé, qui a la culture, qui est la culture. Ici, dans ce milieu de nobles et de clercs, les langues deviennent langues de culture, *le parler appartenant au château, la langue à la cathédrale* : c'est ainsi qu'au seuil de l'évolution le végétal se sépare de l'animal, le destin du côté vivant de celui du côté mort, celui du côté organique de celui du côté mécanique de l'entente. Car le côté totémique affirme, le côté tabou nie le sang et le temps. Là se trouvent partout de très bonne heure les langues de culture figée dont la sainteté est garantie par leur invariabilité, systèmes atemporels depuis très longtemps défunts, ou aliénés à la vie et artificiellement paralysés, pourvus d'un vocabulaire strictement conservé et fixe qui est la condition nécessaire à la rédaction de vérités éternelles. Ainsi se sont figés le vêdique ancien comme langue religieuse et le sanscrit comme langue savante. L'égyptien de l'Ancien Empire fut toujours retenu comme langue cléricale, si bien que dans le Nouvel Empire les formules sacrées d'Égypte étaient aussi peu comprises que le Carmen Saliare et le chant des Arvals au temps d'Auguste [1]. Dans la préhistoire de la culture arabe, le babylonien, l'hébreu et l'avestique sont morts simultanément comme langues courantes — probablement au IIe siècle avant Jésus-Christ, — mais c'est justement pourquoi ils furent opposés, dans les écritures saintes des Chaldéens, des Juifs et des Perses, à l'araméen et au pehlvi. C'est la même signification qu'avait pour l'Église le latin gothique, pour la science baroque le latin des humanistes, en Russie le slave ecclésiastique et, sans doute aussi, à Babylone le sumérien.

Par opposition, la pratique du parler avait élu domicile dans les châteaux et les palais. C'est ici qu'ont été formées les langues *vivantes* de culture. Parler est une habitude, une discipline de la langue, le bon ton dans la phonologie et la tournure, le tact délicat dans le choix des mots et le mode d'expression. Tout cela est caractéristique de la *race*, cela ne s'apprend pas dans les cellules des couvents et les ateliers de savants, mais dans la société polie et au contact d'un modèle vivant. C'est dans les milieux nobles et comme caractère de leur ordre qu'ont été formés la langue d'Homère [2], ainsi que le vieux français des Croisades et le moyen haut-allemand des Staufen, tous issus d'habitudes rustiques. Si on admet que les grands poètes épiques, les scaldes et les troubadours, en ont été les créateurs, il ne faudra pas oublier que ces créateurs ont été élevés aussi *linguistiquement* pour cette tâche d'abord, à l'école de l'ordre dans lequel ils se mouvaient. Ce grand fait par lequel la culture devient majeure est l'œuvre d'une race, non celle d'un atelier.

1. C'est ce qui me fait croire aussi que l'étrusque a joué, très tard encore, un rôle important dans les collèges des prêtres romains.

2. Aussi faut-il bien se rendre compte que les chants, fixés par écrit pendant la période coloniale seulement, ne peuvent se présenter que dans une langue littéraire, et non dans la langue courtoise courante où ils étaient d'abord récités.

La culture linguistique cléricale part de l'examen des concepts et des conclusions. Elle s'efforce de porter à l'extrême la capacité des mots et des formes propositionnelles : ainsi se manifeste une différence sans cesse croissante entre l'usage linguistique scolastique et courtois, rationnel et social, et il y a, par delà toutes les frontières des familles linguistiques, quelque chose de commun dans le mode d'expression de Plotin et de Thomas d'Aquin, dans le Vêda et la Mischna. Ici est le point de départ de toute langue savante mûre qui en Occident, qu'elle s'appelle allemand, anglais ou français, n'a pas dépouillé aujourd'hui encore les dernières traces de sa provenance du latin scolastique, et par conséquent aussi l'origine de toute méthodique des expressions techniques et des formes propositionnelles de la conclusion. Cette antithèse entre les modes d'entente du grand monde et de la science se continue jusqu'au cœur de la période tardive. Le centre de gravité du domaine linguistique français se situe résolument du côté de la race; c'est-à-dire du parler à la cour de Versailles et dans les salons parisiens. C'est ici que s'est transplanté l'esprit précieux des romans d'Arthur, et qu'il s'est élevé à la conversation régissant l'Occident tout entier, à l'art classique du parler. Pour la philosophie grecque, les plus grands embarras qu'elle a rencontrés proviennent aussi de ce que l'ionico-attique avait été entièrement constitué dans les cours des tyrans et les symposies. Plus tard, il fut presque impossible de parler du syllogisme dans la langue d'Alcibiade. D'autre part, la prose allemande qui ne trouva en général aucun centre de haute formation, à l'époque décisive du baroque, oscille aujourd'hui encore, dans sa stylistique, entre les tournures françaises et les tournures latines — tournures courtoises et tournures savantes, — suivant qu'elle vise à l'élégance ou à l'exactitude de l'expression; et c'est grâce aussi à leur provenance linguistique, de la chaire ou de l'école savante, et à leur séjour, comme éducateurs dans les châteaux ou les petites cours, que nos classiques ont sans doute réussi à se constituer un style personnel que l'on peut imiter; mais non à créer une prose spécifiquement allemande, obligatoire pour tous.

A ces langues de classe, la ville a apporté la troisième et dernière langue, celle de la bourgeoisie, la langue écrite proprement dite, rationnelle, opportune, prose au sens le plus strict du mot. Elle oscille légèrement entre le mode social distingué et le mode savant d'expression, attentive aux tournures toujours nouvelles et aux termes à la mode d'une part, s'accrochant d'autre part avec entêtement aux concepts existants. Mais en son fond essentiel, elle est de nature *économique*. Elle se sent absolument comme un signe de classe, en face de l'éternel parler ahistorique du « peuple », dont se servirent Luther et d'autres au grand mécontentement de leurs contemporains délicats. Avec la victoire définitive de la ville, ces langues citadines absorbèrent aussi celles de la société aristocratique et de la science. Dans les hautes sphères de la population cosmopolite citadine, il se développe une κοινή uniforme, intelligente, pratique, antipathique aux dialectes et à la poésie, caractéristique de la symbolique de toute civilisation, sorte de mécanique

précise, froide et pourvue d'un geste réduit au minimum. Ces dernières langues sans feu ni lieu peuvent être apprises par chaque marchand et chaque portefaix, tels le grec de Carthage et d'Oxus, le chinois de Java, l'anglais de Shanghaï et pour les comprendre, le « parler » n'a aucune importance. Voulez-vous savoir quel est leur véritable créateur ? Ce n'est pas l'esprit d'une race ou d'une religion, mais simplement celui de l'économie.

III. — Peuples primitifs, peuples de culture, peuples de Fellahs.

15

Nous pouvons enfin maintenant, avec la plus extrême prudence, serrer de plus près le concept de « peuple » et apporter de l'ordre dans ce chaos de formes ethniques, que la recherche historique moderne n'a fait qu'accroître. Il n'y a pas de mot qu'on ait employé aussi fréquemment, et en même temps aussi complètement soustrait à la critique, pas un non plus qui n'ait un besoin aussi pressant de la critique la plus aiguë. Même les historiens très avisés, après s'être efforcés jusqu'à un certain point d'y apporter théoriquement quelque clarté, continuent, dans la suite de leurs recherches, à jeter dans le même moule les concepts de peuples, de races, de communautés linguistiques. Trouvent-ils un nom de peuple, ils en font aussitôt une expression linguistique; découvrent-ils une inscription de trois mots, ils croient avoir trouvé un complexus racial. Quelques « racines » offrent-elles une certaine correspondance, ils aperçoivent dans le lointain un peuple primitif et une patrie primitive qui surgissent. Le nationalisme moderne n'a fait qu'accroître encore ce « mode de penser en unités ethniques ».

Mais les Hellènes, les Doriens et les Spartiates sont-ils un peuple ? Les Celtes, les Gaulois et les Sénones ? Si les Romains étaient un peuple, que furent donc les Latins ? Et quelle unité entend-on quand on parle des Étrusques parmi les peuplades d'Italie aux environs de 400 ? N'est-on pas allé jusqu'à faire dépendre leur « nationalité » de la structure de leur langue, comme d'ailleurs celle des Basques et des Thraces ? Et quel concept ethnique supposent les termes d'Américain, de Suisse, de Juif, de Boer ? Est-ce le sang, la langue, la croyance, le gouvernement, le paysage — qui détermine toutes ces notions de peuple ? En général, la parenté linguistique et sanguine n'est constatée que par voie scientifique. L'individu n'en a aucune conscience. Un Indo-européen n'est rien d'autre qu'un concept de savant et de philologue. La tentative d'une fusion des Grecs et des Perses par Alexandre le Grand a complètement échoué, tandis que c'est précisément aujourd'hui que nous sentons le poids de la communauté anglo-allemande. Peuple est au contraire un complexus dont on a *conscience*. Considérez donc l'usage linguistique ordinaire. Chacun désigne avec enthousiasme, comme étant

son « peuple [1]», la communauté qui lui est intérieurement la plus proche — et il appartient à beaucoup d'entre elles —. Il tend ensuite à appliquer ce concept particulier, issu d'un événement personnel, aux associations les plus hétérogènes. Pour César les Arvernes étaient une *civitas*, pour nous les Chinois sont une « nation ». Aussi n'étaient-ce point les Grecs, mais les Athéniens qui furent un peuple, et seuls quelques-uns d'entre eux, comme Isocrate, se sont sentis des Hellènes *avant tout*. C'est pourquoi aussi de deux frères, l'un peut s'appeler Suisse et l'autre, avec la même raison, Allemand. Ce ne sont pas là des concepts savants, mais des faits historiques. Le peuple est une association d'hommes qui se sentent comme un tout. Ce sentiment vient-il à s'éteindre, le nom et chaque famille particulière peuvent subsister, mais le peuple a cessé d'exister. Les Spartiates se sentaient dans ce sens comme un peuple, les « Doriens » peut-être vers 1100, mais assurément *pas* en 400. Les Croisés étaient devenus un peuple authentique par le serment de Clermont, les Mormones par leur bannissement du Missouri en 1839 [2], les Mamertins, mercenaires d'Agathoclès, par la nécessité de se conquérir un refuge. Le principe générateur de peuple a-t-il été différent chez les Jacobins et chez les Hycsos ? Combien de peuples ont pu naître de l'escorte d'un chef ou d'une bande de fuyards ? Une telle association peut changer de race, comme les Osmaniens apparus en Asie-Mineure sous le nom de Mongols; elle peut changer de langue comme les Normands de Sicile, de nom comme les Achéens ou les Danaens. Il existe un peuple comme tel, tant que dure le sentiment de communauté.

Du destin des peuples, il nous faut distinguer celui de leurs noms. Ils sont souvent le seul document qui nous en reste; mais pouvons-nous inférer en quelque manière d'un nom à l'histoire, à la descendance, à la langue, ou même seulement à l'identité de ses représentants ? Encore une erreur des savants d'avoir simplifié le rapport entre les deux, non en théorie, mais en pratique, comme par exemple dans les noms de personnes actuels. A-t-on la moindre idée du nombre des possibilités ici présentes ? Le fait de donner un nom a déjà une importance infinie dans les anciennes associations. Grâce au nom, un groupe humain prend conscience de sa différenciation avec une sorte de grandeur sacrée, mais ici les noms de cultes peuvent être juxtaposés aux noms de guerriers, d'autres s'être trouvé dans le pays ou hérités, le nom généalogique peut être échangé contre celui d'un héros comme les Osmaniens, et il peut naître enfin dans toutes les frontières des noms étrangers en nombre illimité, qui ne sont connus et familiers peut-être qu'à une partie des associés ethniques. Si de tels noms *seuls* nous sont parvenus, on peut dire presque que chaque inférence sur leurs représentants aboutit nécessairement à une erreur. Les noms, sans doute sacrés, des Francs, des Alamans et des Saxons, ont remplacé une grande quan-

1. Sentiment si répandu, que les ouvriers des grandes villes se disent peuple et excluent ainsi la bourgeoisie avec laquelle ils ne se sentent aucun lien de communauté; mais la bourgeoisie de 1789 n'avait pas agi différemment.
2. Ed. Meyer, *Ursprung und Geschichte der Mormonen*, 1912, p. 128 sq.

tité des noms donnés au temps de la bataille de Varus. Si nous ne le savions pas, nous serions convaincus depuis longtemps qu'il y avait eu là un refoulement ou une destruction de races plus anciennes par de nouveaux envahisseurs. Les noms de Romains et de Quirites, de Spartiates et de Lacédémoniens, de Carthaginois et de Puniques existaient côte à côte — il y avait là une possibilité d'admettre deux peuples. Nous ne saurons jamais dans quelle relation s'étaient trouvés entre eux les noms de Pélasges, d'Achéens et de Danaens, et sur quels faits se base cette relation. Si nous n'avions que ces mots, il y a longtemps que les savants auraient fait de chacun un peuple — avec sa langue et sa race particulière. — N'a-t-on pas voulu inférer du nom de paysage, Doris, à la marche de l'invasion dorienne? Combien de fois un peuple peut-il avoir demandé son nom à un paysage et l'avoir adopté? Le cas se voit dans le nom des Prussiens d'aujourd'hui, mais aussi dans celui des Perses, des Juifs et des Turcs, inversement en Bourgogne et en Normandie. Le nom d'Hellènes naquit vers 650, on ne saurait donc y rattacher une migration de la population. La Lorraine reçut le nom d'un prince tout à fait insignifiant, et d'ailleurs par suite du partage d'une succession et non d'une immigration de peuple. Les Allemands s'appelaient, à Paris, en 1814 des Allemands, en 1870 des Prussiens, en 1914 des Boches; en d'autres temps, on aurait découvert derrière ces noms trois peuples différents. Les Européens d'Occident s'appellent en Orient des Francs, les Juifs des Espagnols, — cela provient de circonstances historiques; mais qu'aurait conclu un philologue de ces noms *seuls*?

Impossible d'apercevoir les résultats auxquels aboutiraient les savants en l'an 3000, s'ils continuaient à travailler avec les méthodes actuelles, en se servant de noms, de fragments linguistiques et des concepts de patrie primitive et de migration. Les chevaliers teutoniques du XIIIe siècle avaient chassé les Prussiens païens; en 1870 ce peuple en migration apparaît tout à coup devant Paris. Les Romains pressés par les Goths ont émigré du Tibre sur le bas Danube; ou bien une partie d'entre eux serait-elle parvenue jusqu'en Pologne où on parlait latin à la Diète? Charlemagne a battu les Saxons sur le Wesèr, ceux-ci émigrèrent alors dans la région de Dresde, tandis que les Hanovriens — originaires de la Tamise où ils avaient leur établissement primitif, selon le nom dynastique — s'emparèrent du pays. Au lieu d'histoire des peuples, les historiens ont écrit celle des noms; mais les noms ont leurs destins propres et, pas plus que ceux-ci, les langues avec leurs migrations, transformations, victoires et défaites n'apportent la moindre preuve à l'existence des peuples auxquels elles appartiennent. Ceci est une erreur fondamentale, surtout de la philologie indo-européenne. S'il y a migration des noms de Palatinat et de Calabre à l'époque historique, si l'hébreu s'est transporté de Palestine à Varsovie, le persan du Tigre dans l'Inde, que peut-on déduire ensuite de l'histoire du nom des Étrusques et de l'inscription prétendue « tyrsénienne » de Lemnos? Ou bien les Français ont-ils formé jamais un peuple primitif avec les nègres de Haïti, comme le prouve leur

langue commune ? Dans la région comprise entre Budapest et Constantinople, on parle aujourd'hui deux langues mongoles, une sémitique, deux antiques et trois slaves et ces communautés linguistiques ont toutes le sentiment de former des peuples [1]. Si on voulait bâtir là-dessus une histoire des migrations, il en résulterait un produit étrange de méthodes erronées. Le dorien est le nom d'un dialecte, nous n'en savons rien de plus. Sans doute, il s'est vite répandu quelques dialectes de ce groupe, mais cela ne prouve [2] absolument pas l'expansion, ni même l'existence, d'une espèce humaine correspondante.

16

Ici, nous sommes en face du concept favori de la pensée historique moderne. Dès qu'un historien de nos jours rencontre un peuple qui a fait quelque chose, il se croit pour ainsi dire dans l'obligation de répondre à cette question : « d'où vient-il ? » C'est une convenance pour un peuple d'être venu de quelque part et d'avoir une patrie première. C'est presque l'injurier que d'admettre qu'il se trouve aussi, dans ses pénates, à l'endroit où il est. La migration est un motif légendaire favori de l'humanité primitive, mais son application à la recherche savante n'a que trop dégénéré en une manie. Les Chinois ont-ils immigré en Chine ou les Égyptiens en Égypte ? Cette question ne se pose pas, on se contente de demander : quand et d'où ? On aimerait mieux faire venir les Sémites de Scandinavie et les Ariens de Chanaan que d'abandonner le concept de patrie primitive.

Or le fait d'une forte mobilité de toutes les populations anciennes est hors de doute. Le problème libyen cache un secret de cette sorte. Les Libyens ou leurs ancêtres parlaient hamitique, mais ils étaient corporellement, comme le montrent déjà les vieux reliefs d'Égypte, de haute taille, blonds avec des yeux bleus, et ils proviennent donc sans aucun doute du Nord de l'Europe [3]. En Asie-Mineure, il y a au moins trois couches migratoires certaines depuis 1300, elles sont peut-être en relation avec les incursions des nordiques « peuples de la mer » en Égypte, et des faits semblables sont attestés dans le monde mexicain. Mais nous ne savons rien de la nature de ces mouvements; des migrations qu'aime à se représenter l'historien moderne, d'après lequel des peuplades fermées parcourraient les

1. En Macédoine, les Serbes, les Bulgares et les Grecs ont fondé au XIXe siècle des écoles chrétiennes, pour la population qui était hostile aux Turcs. Quand par hasard on enseignait le serbe dans un village, la génération suivante se composait déjà de Serbes fanatiques. La puissance actuelle des « nations » est donc tout simplement une conséquence de la politique scolaire précédente.

2. Sur le scepticisme de Beloch relatif à la prétendue migration dorienne, cf. sa *Griech. Geschichte*, I, 2, chap. VIII.

3. Cf. C. Mehlis, *Die Berberfrage* (*Archiv für Anthropologie*, 39, p. 249 sq.) qui donne aussi des renseignements sur la parenté de la céramique dans l'Allemagne du Nord et la Mauritanie, et même de beaucoup de noms de rivières et de montagnes. Les anciennes constructions de pyramides de l'Ouest africain s'apparentent étroitement, d'une part avec les tombes nordiques des Huns, d'autre part avec les tombes royales de l'Ancien Empire égyptien. (Voir aussi quelques clichés dans : L. Frobenius, *Der kleinafrikanische Grabbau*, 1916).

pays comme de grands corps massifs, se refouleraient et combattraient l'une l'autre pour s'établir enfin quelque part, il ne peut assurément pas être question. Ce n'est pas le déplacement en lui-même, c'est la représentation qu'on s'en fait qui a gâché nos vues sur la nature des peuples. Les peuples, au sens moderne, n'émigrent pas, et ce qui émigrait un jour a besoin d'une appellation très prudente et ne supporte pas partout la même. Le motif éternellement répété de ces invasions est également creux et digne du XIX[e] siècle : la nécessité matérielle. La faim eût amené à de tout autres tentatives et n'a certainement pas été la raison suprême qui fit sortir les hommes de race de leur nid — bien qu'elle soit, naturellement, le motif le plus fréquemment invoqué lorsque ces bandes migratrices se heurtaient tout à coup à une entrave militaire. Dans ces hommes frustres et rudes, c'est sans aucun doute le besoin microcosmique originel de se mouvoir dans le vaste espace, qui s'est élevé du plus profond de leur âme comme besoin d'aventure, comme témérité, comme trait de destin, comme penchant à la puissance et au butin, comme une nostalgie lumineuse de l'action, nostalgie du carnage joyeux et de la mort héroïque que nous ne sommes plus capables de nous représenter; souvent ce devait être une discorde patriotique et la fuite devant la vengeance du plus fort, mais toujours quelque chose de viril et de vigoureux. Et cela était contagieux. Était lâche quiconque se reposait dans ses champs. Ou bien les croisades, les explorations de Cortez et de Pizarro et, de nos jours encore, les aventures des trappeurs dans le Far West américain sont-elles dues à la nécessité de vivre ? Dans l'histoire, quand une petite bande victorieuse fait irruption dans une vaste région, la règle générale est qu'elle y est portée par la voix du sang, le désir nostalgique d'un grand destin, l'héroïsme des hommes de race authentique.

Mais il faut avoir aussi une image de la situation dans les pays traversés. Ces traits ont changé constamment et ce changement ne dépendait pas de l'esprit des migrants, mais de plus en plus de la nature de la population sédentaire, qui était finalement bien supérieure en nombre. Il est clair que, dans les espaces presque inhabités, une simple capitulation du plus faible est possible et régulière.

Dans les états de densité postérieure néanmoins, il s'agit d'un déracinement du plus faible qui est obligé de se défendre ou de conquérir un nouveau pays. On se presse déjà dans l'espace. Il n'y a pas de tribu qui puisse vivre sans une perpétuelle surveillance de toutes parts et sans une méfiante préparation à la résistance. La dure nécessité de la guerre discipline les hommes. Les peuples marchent vers une grandeur intérieure, au contact des peuples et à l'encontre des peuples. L'arme devient arme contre des hommes et non contre des animaux. Enfin arrive la forme migratoire dont il peut seulement être question à l'époque historique : des troupes de passage se meuvent dans une région entièrement habitée, dont la population reste sédentaire et conservée comme une partie intégrante de ce qu'on a conquis; les vainqueurs sont en minorité numé-

rique et se voient en face de situations tout à fait nouvelles. Les peuples à forme intérieure plus forte se superposent à des populations beaucoup plus nombreuses, mais informes, et la transformation ultérieure des peuples, des langues, des races dépend de détails très compliqués. Depuis les recherches décisives de Beloch [1] et de Delbrück [2], nous savons que tous les peuples migrateurs — étaient peuples dans ce sens les Perses de Cyrus, les Mamertins et les Croisés, aussi bien que les Ostrogoths et les « peuples de la mer » des inscriptions égyptiennes — étaient très peu nombreux par rapport aux habitants sédentaires; quelques milliers de guerriers vigoureux et supérieurs aux indigènes par leur seule résolution d'être et non de souffrir un destin. Ils ne s'emparent pas du pays habitable, mais du pays habité : le rapport des deux populations devient ainsi un problème de classes, la migration une expédition militaire et la sédentarité une action politique. Et c'est ici, où le succès d'une petite troupe guerrière avec les effets qu'il comporte : extension des noms et de la langue des vainqueurs, apparaît à distance historique trop facilement comme une « migration de peuples », c'est ici qu'il faut reposer encore la question : « qu'est-ce donc qui peut émigrer »?

Est-ce *le nom* d'un paysage ou d'une association — ce peut être aussi celui d'un héros que sa suite porte, — tandis qu'il se répand, s'éteint là et est adopté ici par une population toute différente, ou qu'il lui est donné; tandis qu'il passe du paysage aux hommes et marche avec eux, ou inversement? Est-ce *la langue* des vainqueurs ou des vaincus — ou encore une troisième, adoptée par eux deux pour se faire comprendre? Est-ce la *suite d'un chef* qui subjugue des pays entiers et se multiplie par les femmes volées? Ou une *troupe fortuite* d'aventuriers de provenance très diverse? Ou une *peuplade* avec femmes et enfants, comme ces Philistins qui, tout à fait à la manière germanique, passèrent en Égypte vers 1200 avant Jésus-Christ sur leurs petits quadriges à bœufs en longeant les côtes de Phénicie [3]? Cela nous oblige à poser encore cette autre question : Est-il permis d'inférer du destin des langues et des noms à celui des peuples et des races? Une seule réponse est possible un NON catégorique.

Parmi les « peuples de la mer » qui ne cessèrent d'attaquer l'Égypte au XIIIe siècle, apparaissent les noms des Danaens et des Achéens, mais chez Homère tous deux sont des appellations presque mythiques; on relève ensuite le nom de Lukka, qui fut plus tard rattaché à la Lycie, mais dont les habitants se nomment Tramiles; enfin les noms des Étrusques, des Sardes et des Sicules, mais il n'en résulte *pas* que ces Turscha parlaient l'étrusque postérieur, *rien* qui concerne leurs rapports corporels avec les habitants d'Italie portant le même nom; et même si ces deux résultats étaient assurés, rien n'autoriserait à parler d' « un seul et même *peuple* ». En supposant

1. *Die Bevölkerung der griechisch römischen Welt, 1886.*
2. *Geschichte der Kriegskunst,* 1900.
3. *Ramsès III qui les a battus a reproduit leur cortège sur ses reliefs de Medinet Habou.* (W. M. Müller, *Asien und Europa,* p. 366).

que l'inscription de Lemnos soit étrusque et que l'étrusque soit indo-européen, les conséquences qui en résulteraient auraient quelque valeur pour l'histoire linguistique, mais absolument aucune pour l'histoire raciale. Rome est une ville étrusque. Cela n'est-il pas indifférent pour *l'âme* du peuple romain ? Les Romains sont-ils indo-européens parce qu'ils parlaient par hasard un dialecte latin ? Les ethnographes connaissent une race alpestre et une race méditerranéenne, au sud et au nord desquelles ils trouvent une parenté corporelle frappante entre les Libyens et les Germains du nord; mais les philologues savent que les Basques sont par leur langue le fragment d'une population « pré-indo-européenne » — ibérique. Les deux opinions s'excluent. Les fondateurs de Mycène et de Tiryns étaient-ils des « Hellènes » ? On pourrait demander tout aussi bien si les Ostrogoths étaient des Allemands. J'avoue que de telles questions me sont inintelligibles.

Pour moi, le « peuple » est une *unité de l'âme*. Tous les grands événements de l'histoire n'ont pas été proprement l'œuvre des peuples, *mais ils ont d'abord produit ces peuples*. Toute action modifie l'âme de l'acteur. On peut s'être groupé d'abord autour d'un nom célèbre, mais l'existence d'un peuple, au lieu d'une foule, qui entend résonner ce nom est la conséquence et non la condition des grands événements. C'est d'abord par leurs destins de migrants que les Goths et les Osmaniens sont devenus ce qu'ils furent plus tard. « Les Américains » ne sont *pas* des immigrants d'Europe; le nom du géographe florentin, Amerigo Vespucci, désigne aujourd'hui d'abord un continent, mais en outre un peuple authentique qui doit son caractère spécifique au bouleversement psychique de 1775 et surtout à la guerre de Sécession de 1861-1865.

Le mot peuple n'a pas d'autre contenu. Ni l'unité de langue ni celle de la descendance physique ne sont décisives. Ce qui distingue un peuple d'une population, ce qui l'en dégage et l'y fait dissoudre ensuite, c'est toujours l'événement intérieur du « nous ». Plus ce sentiment est profond, plus vigoureuse la force vitale de l'association. Il y a des formes de peuples énergiques, languissants, volages, imperturbables. Ils peuvent changer de langue, de race, de nom, de pays; tant que leur âme persiste, ils s'adaptent intérieurement aux hommes de toutes les provenances imaginables et ils les transforment. Le nom romain désigne un peuple à l'époque d'Hannibal, à celle de Trajan il ne désigne plus encore qu'une population.

Que si l'on associe toutefois, avec beaucoup de raison, les notions de peuples et de races, on n'entend point par là ce concept, aujourd'hui courant, de race de la période darwinienne. N'allez donc pas croire que jamais peuple restât uni par la simple unité de descendance corporelle, ni qu'il ait pu conserver cette forme même à travers dix générations seulement. On ne saurait trop répéter que cette origine physiologique n'existe que pour la science, jamais pour la conscience du peuple, et qu'aucun peuple ne s'est jamais enthousiasmé pour *cet* idéal du « sang pur ». L'expression « avoir de la race » ne désigne rien de matériel, mais quelque chose de cos-

mique et de dirigé, une harmonie sentie du destin, une marche et une allure égales dans l'être historique. D'une disharmonie de ce tact entièrement métaphysique naît la haine raciale qui n'est pas moins forte entre Français et Allemands qu'entre Allemands et Juifs, et de cette même pulsation naît, d'autre part, l'amour réel entre l'homme et la femme, qui est parent de la haine. Celui qui n'a pas de race ne connaît pas cet amour dangereux. Si une partie de la masse humaine qui se sert aujourd'hui de langues indo-européennes est très près d'un certain idéal de race, il faut y voir une indication de la force métaphysique de cet idéal agissant disciplinairement, mais non l'existence d'un « peuple primitif » dans le goût de nos savants. Il est en effet de la plus haute importance que cet idéal n'ait jamais d'empreinte sur la population totale, mais de préférence sur son élément guerrier et surtout sur la noblesse authentique, donc parmi les hommes qui vivent tout entiers dans un monde de faits, sous la contrainte du devenir historique, hommes de destin qui veulent et qui osent, bien que l'accession dans l'ordre des seigneurs, précisément dans l'ancien temps, ne donnât aucune peine à un étranger de race ayant un rang extérieur et intérieur, et que les femmes fussent choisies d'après leur « race » et certainement pas d'après leur descendance. Immédiatement après, comme on peut encore l'observer de nos jours, ceux dont les traits raciaux portent la plus faible empreinte [1] sont les vraies natures de prêtres et de savants, bien qu'ils aient peut-être avec les autres la plus étroite parenté consanguine. Une forte mentalité éduque et mûrit le corps comme une œuvre d'art. Les Romains forment, au milieu de la confusion des tribus italiques et même de la plus diverse origine, une race ayant l'unité la plus stricte, qui n'est ni étrusque, ni latine, ni en général « antique », mais spécifiquement romaine [2]. S'il existe un lieu où l'on puisse voir de ses yeux la force d'une peuple donné, c'est dans les bustes romains de la dernière période républicaine.

Je cite encore comme exemple les Perses. Exemple le plus vigoureux des erreurs, nécessairement entraînées par les représentations savantes des notions de peuple, de langue et de race. Là est aussi la raison dernière et peut-être décisive, qui a empêché de connaître jusqu'aujourd'hui l'organisme de la culture arabe. Le persan est une langue arienne, donc « les Perses » sont « un peuple indo-européen ». Donc l'histoire et la religion perses sont un thème de la philologie « iranienne ».

Premièrement : Le persan est-il une langue de même ordre que l'indou, issu d'une langue primitive commune, *ou bien seulement un dialecte indou* ? Sept cents ans d'histoire linguistique orale, donc très rapide, séparent l'ancien védique des textes indous et les inscriptions dariennes de Behistoun. La distance n'est pas plus grande

1. C'est pourquoi ils ont inventé l'expression de noblesse spirituelle, qui est un non-sens.

2. Bien que ce soit précisément à Rome que les affranchis, c'est-à-dire en règle générale des hommes de sang tout à fait étranger reçoivent le droit de cité et que le censeur Claudius admît déjà en 310 dans le Sénat les fils d'anciens esclaves. L'un d'eux, Flavius, était même devenu alors un édile curule.

entre le latin de Tacite et le français du serment de Strasbourg en 842. Or nous connaissons au milieu du deuxième millénaire — donc sous la chevalerie vêdique — par les lettres d'Amarna et les archives de Boghaz-Ko de nombreux noms « ariens » de personnes et de dieux, en Syrie et en Palestine. Ed. Meyer[1] fait cependant remarquer que ces noms sont indous et non persans, et la même remarque vaut pour les noms de nombres récemment découverts. Il n'est point question de Perses, et moins encore de « peuple » au sens où l'entendent nos historiens. C'étaient des héros indous qui chevauchaient vers l'Ouest et qui ont représenté une puissance avec leurs armes précieuses, leurs chevaux de selle et leur besoin d'action, partout dans le monde babylonien agonisant.

Depuis 600 apparaît, au milieu de ce monde, le petit paysage de Persis avec une population politiquement unie de paysans barbares. Hérodote raconte que trois seûlement de ces tribus étaient de nationalité proprement persane. La langue de ces chevaliers s'est-elle conservée dans ces montagnes et « Perse » est-il *un nom de pays* qui a passé à un nom de peuple ? Les Mèdes qui leur ressemblaient beaucoup portaient aussi le nom d'un pays dont la classe supérieure guerrière a appris, par de grands succès politiques, à se sentir comme unité. Dans les archives assyriennes de Sargon et de ses successeurs (700) on trouve, à côté des noms géographiques non ariens, de nombreux noms « ariens » de personnes, généralement d'hommes dirigeants; mais Tiglat Pileser IV (745-727) nomme ce peuple : des hommes « aux cheveux noirs[2] ». Le « peuple perse » de Cyrus et de Darius n'a pu se constituer qu'à partir de là, avec des hommes d'origine diverse, mais d'une vigoureuse unité de sentiment. Mais lorsque, deux siècles plus tard, les Macédoniens en eurent dissous la domination, « les Perses » continuèrent-ils *encore leur existence générale* sous cette forme ? Y avait-il en 900, en Italie, un véritable peuple lombard ? Il est certain que l'extension lointaine de la langue officielle persane et la répartition des quelques milliers de jeunes gens de Persis sur l'immense sphère des obligations militaires et administratives avaient, depuis longtemps, dissous le peuple et lui avaient substitué comme représentant du nom perse une classe supérieure se sentant *politiquement* comme unité, et dont les aïeux de Persis ne pouvaient être qu'en très petit nombre. Oui, il n'y a même pas un pays qu'on puisse nommer théâtre de l'histoire perse. Ce qui arrive de Darius à Alexandre se passe tantôt au Nord de la Mésopotamie, donc chez une population parlant araméen, tantôt dans le vieux Sinéar, en tout cas pas en Persis où les somptueux édifices commencés par Xerxès ne furent même pas achevés. Les Parthes étaient une tribu mongole qui avait adopté un dialecte persan et essayait d'incarner en elle, au milieu de cette population, le sentiment national perse.

Il faut encore mentionner ici, à côté de la langue et de la race

1. *Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung*, 42, p. 26 : Les plus anciens témoignages datés de la langue iranienne.
2. Ed. Meyer, *loc. cit.*, p. 1 sq.

perses, également le problème de la religion perse[1]. La science l'a traitée comme de juste en connexion avec les deux autres, et donc toujours en relation avec l'Inde. Mais la religion de ces Wikings continentaux n'était pas apparentée à la religion vêdique, mais identique avec elle, comme le prouvent le dualisme des divinités Mitra-Varuna et Indra-Nasatya, dans les textes de Boghaz-Koï. Et au sein de cette religion conservée dans le monde babylonien apparaît maintenant Zoroastre, réformateur sorti du bas peuple. On sait qu'il n'était pas Perse. Ce qu'il a créé — j'espère le montrer encore — est une transposition de la religion vêdique dans les formes de la *pensée cosmique araméenne*, où se prépare déjà lentement la religiosité magique. Les *daevas*, dieux de la vieille foi indoue, deviennent les démons de la foi sémitique, les *djin* des Arabes, Jahvé et Belzebut ont des rapports qui ne diffèrent en rien de ceux d'Ahura Mazda et d'Ahriman dans cette religion de paysans absolument araméenne, issue par conséquent d'un sentiment cosmique dualiste. Ed. Meyer[2] a très bien décrit la différence entre les conceptions du monde indoue et « iranienne », mais il n'a pas vu l'origine de cette différence, parce qu'il est parti d'une hypothèse fausse. *Zoroastre est un compagnon des prophètes d'Israël*, qui ont transformé également et en même temps la foi du peuple mosaïque et chananéen. Il est caractéristique que l'eschatologie tout entière soit un bien commun de la religion persane et juive, et que les textes de l'Avesta au temps des Parthes fussent écrits originairement en araméen et seulement ensuite traduits en pehlevi[3].

Mais dès le temps des Parthes s'était accompli, chez les Perses comme chez les Juifs, ce profond changement intérieur qui détermine le concept de nation, non plus d'après l'appartenance à une tribu, mais d'après la juste religiosité. Un Juif qui passait à la religion de Mazda *était par là même devenu Perse*; un Perse qui devenait Chrétien appartenait au « peuple » nestorien. La population très dense du Nord de la Mésopotamie — pays maternel de la culture arabe — est une nation en partie juive, en partie perse, dans un sens qui n'a rien à faire avec la race et fort peu avec la langue. « L'incrédule » était, déjà au temps où naquit Jésus, celui qui n'était ni Perse ni Juif.

Cette nation *nouvelle*, c'est le « peuple perse » de l'Empire sassanide. C'est pourquoi le pehlevi et l'hébreu cessent en même temps et que l'araméen devient la langue maternelle des deux communautés. Si on veut employer les termes d'Ariens et de Sémites, on dira que les Perses étaient ariens, mais pas « peuple » au temps des lettres d'Amarna; peuple, mais sans race au temps de Darius; communauté religieuse, mais de descendance sémitique à l'époque des Sassanides. Il n'existe ni un peuple primitif perse qui se serait différencié d'un rameau arien, ni une histoire universelle perse; et l'on ne peut même pas donner pour ces trois histoires particu-

1. Cf. pour ce qui suit, chap. III de ce livre.
2. *Gesch. d. Altertums*, I. § 590 sq.
3. Andreas et Wackernagel, *Nachrichten der Götting, Gesellsch. d. Wissenschaften*, 1911, p. 1 sq.

lières, qui coïncident simplement par certains rapports linguistiques, un théatre géographique unitaire.

17

La base d'une *morphologie des peuples* est ainsi enfin trouvée. Dès qu'on en connaît l'essence, on découvre aussi un ordre intérieur dans le cours ethnologique de l'histoire. Les peuples ne sont pas des unités linguistiques, politiques ou zoologiques, mais des unités psychiques. Mais c'est précisément en prenant ce sentiment pour base que je distinguerai maintenant des *peuples antérieurs, actuels et postérieurs à une culture*. Un fait qui a toujours été profondément senti est que les peuples de culture ont une plus grande netteté que les autres. J'appelle leurs prédécesseurs des *peuples primitifs*. Ce sont ces associations fugaces et hétérogènes qui se forment et se dissolvent sans règle connaissable dans la dynamique des choses, qui finissent par pressentir une culture non encore née, comme aux temps préhomériques, préchrétiens, germaniques et qui, condensées en couches entières d'un type de plus en plus distinct, réunissent la population en groupes, tandis que leur substance humaine varie à peine. C'est par une succession de couches de cette sorte qu'on passe des Cimbres et des Teutons aux Marcomans et aux Goths pour arriver aux Francs, aux Lombards et aux Saxons. Sont peuples primitifs les Juifs et les Perses de la période des Séleucides, les « peuples de la mer » de la période mycénienne, les « clans » égyptiens au temps de Ménès. Les successeurs de la culture sont les *peuples de fellahs*, dont les Égyptiens de l'époque romaine sont l'exemple le plus célèbre.

Au xᵉ siècle, l'âme faustienne s'éveille *tout à coup* et se manifeste en d'innombrables formes. Parmi ces formes apparaît, à côté de l'ornement et de l'architecture, une forme ethnique nettement marquée. Des formes ethniques de l'empire carolingien : Saxons, Souabes, Francs, Wisigoths, Lombards, sont nés *tout à coup* les Allemands, les Français, les Espagnols, les Italiens. Tous les historiens ont jusqu'à ce jour, consciemment ou inconsciemment, considéré ces peuples de culture comme quelque chose de primaire ayant une existence en soi, et ils ont traité la culture elle-même comme étant le produit de ces peuples. Les Indous, les Grecs, les Romains, les Germains ont passé pour des unités créatrices absolues de l'histoire. La culture grecque fut l'œuvre des Hellènes, il fallait donc que ceux-ci aient existé comme tels beaucoup plus avant, par conséquent qu'ils aient immigré. Toute autre représentation du créateur et de la création paraissait impensable.

Ce que je considère comme une découverte décisive, c'est que des faits qui précèdent il résulte une conséquence inverse. Il faut affirmer avec la plus grande énergie que les grandes cultures sont quelque chose de tout à fait originel, et qui a émergé des profondeurs les plus insondables de la mentalité. Au contraire, les peuples enchaînés à une culture sont, par leur forme intérieure, par leur

manifestation tout entière, non les auteurs, mais les œuvres de cette culture. Ces formes dans lesquelles le groupe humain reçoit, comme une matière, sa consistance et sa structure, ont un style et une histoire du style, tout comme les genres artistiques et les modes de la pensée. Le peuple d'Athènes n'est pas moins que le temple dorique, l'Anglais pas moins que la physique moderne : un *symbole*. Il y a des peuples de style apollinien, magique. « *Les Arabes* » n'ont *pas* créé la culture arabe. Au contraire, la culture magique, qui commence au temps du Christ, a produit comme dernière grande création ethnique le peuple arabe qui représente, comme le juif et le perse, une communauté de foi, celle de l'Islam; l'histoire universelle est l'histoire des grandes cultures. Et les peuples ne sont que les formes symboliques dans lesquelles l'homme qui s'y trouve remplit son destin.

Dans chacune de ces cultures, la mexicaine comme la chinoise, l'indoue comme l'égyptienne, il y a, que nous puissions le savoir ou non, *un groupe de grands peuples d'un seul et même style*, qui naît à l'entrée du printemps et qui, formant des états et représentant l'histoire, mène aussi dans le cours entier de l'évolution sa propre forme vers un but. Ces peuples différent extrêmement l'un de l'autre. Il semble impossible d'imaginer une opposition plus forte qu'entre Athéniens et Spartiates, Allemands et Français, Tsin et Tsu; et toute l'histoire militaire sait que la haine nationale est le moyen le plus noble d'introduire des décisions historiques; mais dès qu'on a affaire à un peuple étranger à la culture, il s'élève partout un invincible sentiment de parenté psychique, et le concept de Barbare désignant l'homme qui n'appartient *pas* intérieurement à une culture est aussi rigoureusement connu des peuples des clans égyptiens et du monde politique chinois que de l'antiquité. L'énergie de la forme est si puissante qu'elle s'empare des peuples voisins et y dépose une seconde empreinte — tels furent les Carthaginois, peuple de style demi-antique dans l'histoire romaine, tels les Russes, peuple de style demi-occidental dans notre histoire depuis la grande Catherine jusqu'à la chute de l'empire pétrinique.

Les peuples dans le style d'une culture s'appellent *nations*, et ce mot les distingue déjà des peuples d'avant et d'après la culture. Ce n'est pas seulement un vigoureux sentiment du « nous » qui unit intérieurement ces grandes associations, les plus significatives entre toutes. *La nation repose sur une idée*. Ces courants d'une existence collective ont avec le destin, le temps et l'histoire, un rapport très profond qui diffère dans chaque cas particulier et qui détermine aussi la relation ethnique de race, de langue, de pays, d'État, de religion, Le style de l'histoire chinoise se distingue de celui de l'antique, comme l'âme des vieux Chinois et des peuples antiques.

Quant à la vie des peuples primitifs et des peuples de fellahs, elle est cette montée et cette descente géologique si souvent nommée, un devenir chaotique où il se passe beaucoup de choses sans but et sans durée précise et où, en un sens profond, il finit par ne plus rien se passer. Les peuples historiques, ceux dont l'existence *est*

l'histoire universelle, sont les nations seulement. Il faut bien comprendre ce que parler veut dire. Les Ostrogoths ont subi un grand destin, et ils n'avaient pourtant — intérieurement — pas d'histoire. Leurs batailles et leurs établissements n'avaient pas de nécessité et étaient, pour cette raison, épisodiques. Leur fin est dépourvue de signification. Ceux qui vivaient en 1500 à Mycène et à Tiryns n'étaient *pas encore* une nation, dans la Crète minyenne ils ne l'étaient *déjà plus*. Tibère fut le dernier souverain qui essaya de continuer historiquement une *nation* romaine, de la *sauver* pour l'histoire; Marc Aurèle n'a plus défendu qu'une population romaine pour laquelle il y avait sans doute des incidents encore, mais plus d'histoire. Le nombre de générations à travers lesquelles a vécu le peuple mède, achéen ou hunique, les formes d'association où vécurent les générations qui les ont précédés ou suivis, sont impossibles à déterminer et ne dépendent d'aucune règle. Mais la durée de la vie d'une nation est déterminée, de même que le cours et le tact où s'effectue son histoire. Le nombre des générations depuis le début de la dynastie Dschou jusqu'au gouvernement de Schi Hoang Ti, depuis les événements que suppose la légende de Troie jusqu'à Auguste, depuis l'époque thinite jusqu'à la dix-huitième dynastie égyptienne, est à peu près la même. La période tardive des cultures, de Solon à Alexandre, de Luther à Napoléon, embrasse environ dix générations, pas plus. C'est dans de tels délais que s'accomplissent les destins des peuples de culture authentiques, et donc en général ceux de l'histoire universelle. Les Romains, les Arabes, les Prussiens sont des nations tardives. Combien de générations les Fabiens et les Juniens avaient-ils vécues déjà comme Romains au temps de la bataille de Cannes?

Mais les nations sont aussi *les veritables peuples constructeurs des villes*. Elles sont nées avec les châteaux forts, elles grandissent avec les villes pour atteindre le sommet de leur conscience cosmique et de leur vocation, elles s'éteignent dans les villes cosmopolites. Chaque image citadine ayant du caractère a aussi un caractère national. Le village entièrement racial ne le possède pas encore, la ville cosmopolite ne l'a déjà plus. Ce trait essentiel qui plonge dans une certaine nuance toute la vie publique d'une nation, et qui dépose son empreinte sur la moindre expression nationale ne sera jamais conçu avec assez de force, d'indépendance et de *singularité*. S'il existe entre les âmes de deux cultures une cloison étanche qui ne permettra jamais à l'homme d'Occident de comprendre entièrement l'Indou ou le Chinois, cette cloison existe aussi, et même au plus haut degré, entre nations mûres. Les nations ne se comprennent pas mieux que les individus. Chacune ne comprend de l'autre que l'image qu'elle s'en est forgée, et fort peu de connaisseurs pénètrent plus profondément. Vis-à-vis des Égyptiens, il a fallu que tous les peuples antiques se sentissent apparentés et unis; entre eux ils ne se sont jamais compris. Y a-t-il opposition plus tranchée qu'entre l'esprit athénien et l'esprit spartiate? Ce n'est pas de Bacon, Descartes et Leibniz, que date la pensée philosophique des Allemands, des Français et des Anglais, elle existait déjà dans la scolastique, et,

même dans la physique et la chimie modernes, les méthodes scientifiques, le choix et les modalités des expériences et des hypothèses, leur relation réciproque et leur signification pour le progrès et le but de la recherche diffèrent sensiblement dans chaque nation. La piété allemande et la piété française, la morale anglaise et la morale espagnole, les coutumes anglaises et les coutumes allemandes sont si loin l'une de l'autre que le tréfonds de toute nation étrangère reste, pour l'homme moyen, et donc pour l'opinion publique de sa nation, une perpétuelle énigme et la source d'erreurs constantes et lourdes de conséquences. Dans la période impériale de Rome, on commence à se comprendre partout, mais c'est pourquoi justement il n'y avait plus rien qui se pût comprendre dans les villes antiques. Avec la possibilité de se comprendre, cette humanité-là avait cessé de vivre en nation, *elle a cessé ainsi d'être historique.*

C'est justement à cause de la profondeur de ces événements qu'il est impossible qu'un peuple entier soit *également* un peuple de culture, une nation. Chez les peuples primitifs, chaque homme en particulier avait un égal sentiment de dépendance ethnique. Mais l'éveil d'une nation à la conscience d'elle-même s'accomplit sans exception par degrés, et donc surtout dans une classe particulière, dont l'âme est la plus forte et qui maîtrise les autres par sa puissante vitalité. *Chaque nation est représentée devant l'histoire par une minorité.* Au début de la période véronale, c'est d'abord la noblesse qui est ici la primevère où se conserve le caractère national de grand style, inconscient, mais d'autant plus fortement senti dans son tact cosmique. Le « nous », c'est la chevalerie, aussi bien dans la féodalité égyptienne de 2700 que dans celle des Indous et des Chinois en 1200. Les héros d'Homère sont « les » Danaens. Les barons normands sont l'Angleterre. Le duc de Saint-Simon qui avait encore un peu du vieux sang des Francs avait coutume de dire que « la France entière était rassemblée dans l'antichambre », et il y eut un temps où Rome et le Sénat n'étaient littéralement pas autre chose. Avec les villes, la bourgeoisie devient représentante de la nation et, parallèlement à la spiritualité croissante, elle représente la *conscience* nationale qu'elle a reçue de la noblesse et qu'elle mène à son aboutissement. Ce sont toujours et sans cesse des milieux individuels, gradués à l'infini, qui vivent, sentent, agissent et savent mourir *au nom* du peuple, mais ces milieux s'agrandissent. C'est au XVIIIe siècle qu'est né le *concept* occidental de nation qui prétendit et, selon les circonstances, revendiqua énergiquement d'être représentée par tout le monde sans exception. En réalité, les émigrants étaient, comme on sait, aussi convaincus que les Jacobins d'être le peuple, les *représentants* de la nation française. Un peuple de culture se confondant avec « tous » n'existe pas. C'est seulement parmi les peuples primitifs et les peuples fellahs, c'est seulement dans une existence ethnique sans profondeur ni rang historique, que cela est possible. Tant qu'un peuple est nation, tant qu'il remplit le destin d'une nation, il y a en lui une minorité qui représente et accomplit son histoire au nom de tous.

18

Les nations antiques sont, conformément à l'âme statique euclidienne de leur culture, les unités corporelles les plus petites qu'on puisse imaginer. Ce ne sont pas les Hellènes ou les Ioniens qui sont des nations, mais le *demos* de chaque ville particulière, association d'hommes mûrs qui est limitée[1] juridiquement, *et donc nationalement*, en haut par le type du héros, en bas par celui de l'esclave. Le synoïcisme, ce phénomène ancien énigmatique, consistant pour les habitants d'une localité à renoncer à leurs villages et à se réunir en une ville, est le moment où la nation antique parvenue à la conscience d'elle-même se constitue comme telle. On peut suivre encore les progrès de cette forme nationale depuis les temps homeriques[1] jusqu'à l'époque de la grande colonisation. Elle correspond absolument au symbole primaire antique : chaque peuple était un corps visible *qu'on pouvait embrasser d'un coup d'œil*, un σῶμα qui nie franchement le concept d'espace géographique. Qu'importe pour l'histoire de l'antiquité que les Étrusques d'Italie soient identiques, physiquement ou linguistiquement, avec les porteurs du même nom chez les « peuples de la mer », ou bien qu'il y ait un rapport quelconque entre les populations pélasgiques ou danaennes d'avant Homère et celles qui portèrent plus tard les noms de Doriens ou d'Hellènes ? S'il a existé peut-être, vers 1100, un peuple dorien et étrusque primitif, *il n'a jamais existé une nation dorienne ou étrusque.* Il n'y eut, en Toscane comme en Péloponèse, que des cités-États, des *points nationaux* qui, à l'époque de la colonisation, *pouvaient se multiplier, mais non s'élargir* par des établissements coloniaux. Les guerres étrusques des Romains ont toujours été faites contre une ou plusieurs cités, et ni les Perses ni les Carthaginois n'ont trouvé devant eux d'autre espèce de « nation ». L'expression : « les Grecs et les Romains », dont nous nous servons encore depuis le XVIII[e] siècle, est complètement fausse. Un « peuple » grec, au sens que nous lui donnons ici, est un malentendu; les Grecs n'ont jamais connu ce mot. Le nom d'Hellènes qui surgit vers 650 ne désigne pas un peuple, mais la totalité des hommes de culture antique, la *somme* des nations[3] par opposition à la barbarie; et les Romains urbains authentiques, n'ont pas pu « concevoir » leur empire autrement que sous la forme d'innombrables points nationaux, *civitates*, ou ils ont donc absorbé aussi juridiquement tous les peuples primitifs de leur imperium. Quand s'éteignit *cette* forme de sentiment national, l'histoire de l'antiquité était également terminée.

1. L'esclave n'appartient pas à la nation. L'incorporation des non-citoyens dans l'armée d'une cité, inévitable en temps de détresse, a toujours été pour cette raison considérée comme l'ébranlement de la pensée nationale.
2. L'Iliade trahit déjà cette tendance à se sentir comme peuple dans le petit et le minuscule.
3. Pensez donc que ni Platon ni Aristote ne pouvaient se représenter le peuple idéal, autrement que dans la forme de la polis. Mais il est naturel aussi que les penseurs du XVIII[e] siècle vissent, dans les « Anciens » des nations à la Shaftesbury et à la Montesquieu; *nous* aurions seulement dû voir un peu plus loin qu'eux.

Une des tâches les plus ardues de l'histoire de demain consistera à suivre, dans les pays de la Méditerranée orientale, comment de génération en génération les nations de l'antiquité tardive s'éteignirent insensiblement, tandis que le sentiment national magique acquérait de plus en plus de puissance.

Une nation de style magique est la communauté confessionnelle, l'association de tous ceux qui connaissent la voie du salut et qui sont unis intérieurement par l'*idjma* de cette croyance. On appartient à une nation antique par la possession du droit de citoyen, à une magique par un acte sacramentel, chez les Juifs par la circoncision, chez les Mandéens et les Chrétiens par une espèce très précise de baptême. Le citoyen d'une ville étrangère est pour un peuple antique ce qu'est l'incroyant pour un peuple magique. Avec lui, pas de communication ni d'union par mariage, et cet exclusivisme national va si loin qu'en Palestine il s'est développé, côte à côte, un dialecte judéo-araméen et un autre christiano-araméen [1]. Si une nation faustienne n'est pas nécessairement liée par une confession, mais bien par une certaine religiosité; si une nation antique ne possède pas en général de rapports exclusifs avec des cultes particuliers, *la nation magique se confond absolument avec la notion d'église.* La nation antique est liée intérieurement à une ville, l'occidentale à un territoire, l'arabe ne connaît ni patrie ni langue maternelle. L'expression unique de son sentiment cosmique est simplement l'écriture et chaque « nation », dès sa naissance, en développe une qui lui est propre. C'est justement pour cette raison que le sentiment national *magique*, au sens plein de ce mot, est si intérieur et si solide qu'il produit sur nous, hommes faustiens qui y déplorons l'absence de patrie, un effet entièrement énigmatique et peu rassurant. Cette cohésion muette et évidente, que voient encore aujourd'hui chez les Juifs, par exemple, leurs hôtes occidentaux, a pénétré dans le droit romain « classique » (qui est une *œuvre d'Araméens*) sous le nom de personne juridique [2] qui ne veut pas dire autre chose que communauté magique. La diaspora était une personne juridique avant la lettre.

Les peuples primitifs, antérieurs à cette évolution, étaient en majorité des communautés tribales comprenant notamment, depuis le début du premier millénaire avant Jésus-Christ : les Minéens sud-arabiques, dont le nom disparaît vers 100 avant Jésus-Christ; les Chaldéens, également apparus vers 1000 comme groupe tribal de langue araméenne, qui régnèrent de 625 à 639 sur le monde babylonien; les Israélites d'avant l'exil [3] et les Perses de Cyrus. Et cette forme est si fortement sentie de la population que les communautés sacerdotales qui se développèrent partout depuis Alexandre conservent les noms de tribus éteintes ou fictives. Chez les Juifs et les Sabéens sud-arabiques, ils s'appellent des Lévites, chez les Mèdes et les Perses, des mages — d'après une tribu médique éteinte, —

1. N. Finck, *Die Sprachstämme des Erdkreises*, 1915, p. 29.
2. Sans doute vers la fin du IIe siècle après J. C.
3. Groupe sans consistance de tribus édomites qui formaient alors, avec les Moabites, les Amalékites, les Ismaélites et d'autres, une population relativement homogène de langue hébraïque.

chez les partisans de la religion néo-babylonienne, des chaldéens, également d'après un groupe tribal disparu. Mais ici comme dans toutes les autres cultures, l'énergie du sentiment de la communauté nationale a fini par triompher complètement de l'ancienne organisation de ces peuples primitifs. De même qu'il y avait, sans nul doute dans le *populus Romanus*, des parties ethniques de descendance très diverse, et que la nation française absorba les Francs saliens tout comme les indigènes romans et vieux celtiques, de même la nation magique ne connaît plus la descendance comme caractère distinctif. Elle a mis longtemps à la vaincre, et la tribu joue encore un grand rôle chez les Juifs au temps des Macchabées et chez les premiers successeurs de Mahomet; mais chez les peuples entièrement mûrs de cette culture, comme les Juifs talmudiques, elle ne signifie plus rien. Qui appartient à la croyance appartient à la nation, il serait sacrilège d'admettre même un autre critère. Le prince d'Adiabène[1] passa au Judaïsme avec tout son peuple, aux premiers temps du christianisme. Ils furent incorporés ainsi dans la *nation* juive. Il en est de même de la noblesse d'Arménie, et aussi des tribus caucasiennes qui ont dû être judaïsées en grand nombre, ainsi que des Bédouins d'Arabie jusqu'à l'extrême Sud, et même des tribus africaines jusqu'au lac Tchad. Nous en avons encore un témoignage dans les Juifs noirs d'Abyssinie, les Falaschas. Le sentiment de l'unité nationale n'est pas, manifestement, ébranlé même par de telles différences raciales. On assure que les Juifs entre eux peuvent encore aujourd'hui distinguer du premier coup d'œil des races entièrement différentes et que, dans les ghettos de l'Europe orientale, on reconnaît nettement « les tribus » au sens de l'Ancien Testament. Mais cela n'est point une différence de *nation*. Selon von Erckert[2], le type juif d'Europe occidentale est très généralement répandu parmi les peuples non juifs du Caucase; selon Weissenberg[3], il est à peu près inexistant parmi les Juifs à tête longue du Sud de l'Arabie. Les têtes sabéennes représentées sur les tombeaux du Sud de l'Arabie montrent un type d'homme qu'on dirait presque romain ou germanique, et dont proviennent, au moins depuis la naissance du Christ, les Juifs convertis par les missionnaires.

Mais cette absorption de peuples primitifs organisés en tribus par les nations magiques des Perses, des Juifs, des Mandéens, des Chrétiens et d'autres, a dû s'être accomplie d'une manière tout à fait générale et sur une vaste échelle. J'ai déjà fait remarquer ce fait décisif que, longtemps avant le début de notre ère, les Perses formaient simplement une communauté religieuse, et il est certain que leur nombre a infiniment augmenté par des passages à la religion mazdéenne. La religion babylonienne avait alors disparu — ses partisans sont donc devenus en partie « juifs », en partie « perses », — mais il y a une religion astrale issue d'elle, *nouvelle* par sa nature intérieure et voisine de la juive et de la persane : celle qui porte le

1. Au sud de Wansee. La capitale est Arbela, ancienne patrie de la déesse Ischtar.
2. *Archiv. für Anthropologie*, vol. 19.
3. *Zeitschrift für Ethnologie*, 1919.

nom des Chaldéens et dont les fidèles forment une nation authentique de langue araméenne. C'est de cette population araméenne de nationalité chaldéo-judéo-persane que sont sortis le Talmud babylonien, la gnose et la religion de Mani, aussi bien qu'à l'époque islamique, après qu'elle eut passé presque entièrement à la nationalité arabe, le soufisme et la Schia.

Vue d'Edesse, la population du monde antique apparaît désormais, elle aussi, comme une nation de style magique : « les Grecs » de langue orientale sont la totalité de tous les hommes qui sont attachés aux cultes syncrétistes et réunis par l'*idjma* de la religiosité bas-antique. On n'aperçoit plus les cités-nations hellénistiques, mais seulement une communauté de croyants, les « prieurs de mystères », qui sous les noms d'Helios, Jupiter, Mithra, θεὸς ὕψιστος, adorent une sorte de Iahvé ou d'Allah. Hellénisme désigne, dans l'Orient tout entier, un solide concept *religieux* qui correspond absolument à la réalité d'alors. Le sentiment de la *polis* est à peu près éteint et une nation magique n'a besoin d'aucune patrie, d'aucune unité de descendance. L'hellénisme de l'empire séleucide, qui cherchait des prosélytes au Turkestan et sur l'Indus, était déjà par sa forme intérieure apparenté au parsisme et au judaïsme de la diaspora. L'Araméen Porphyre, élève de Plotin, a essayé plus tard d'organiser cet hellénisme sacerdotalement, à l'instar des églises chrétiennes et persanes, et l'empereur Julien l'éleva au rang d'Église d'État. L'acte ainsi accompli n'était pas seulement religieux, mais avant tout national. Si un Juif sacrifiait à Sol ou à Apollon, il était devenu Grec. Ainsi Ammonios Sakkas († 242), maître de Plotin et probablement d'Origène, passa « des Chrétiens aux Grecs », et il en est de même de Porphyre qui, comme le juriste romain Ulpien [1], était un phénicien de Tyr appelé d'abord Malkous [2]. Dans ce cas, les juristes et les fonctionnaires prennent des noms latins, les philosophes des noms grecs. Cela suffit aujourd'hui aux historiens et aux théologiens, hypnotisés par la méthode philologique, pour les traiter de Romains et de Grecs au sens des antiques cités-nations. Mais combien d'Alexandrins ne peuvent avoir été Grecs qu'au sens *magique* ? Plotin et Diophante n'étaient-ils pas peut-être des Juifs ou des Chaldéens de naissance ?

Mais les Chrétiens aussi se sentaient dès le début comme une nation de style magique, et les autres « Grecs » (les « païens ») et les Juifs ne les concevaient pas non plus autrement. Ceux-ci considéraient d'une manière tout à fait logique leur détachement du judaïsme comme un acte de haute trahison, et ceux-là considéraient leur propre prosélytisme dans les villes antiques comme une conquête. Mais les Chrétiens appelaient τὰ ἔθνη les fidèles des autres Églises. Lorsque les monophysites et les nestoriens se séparèrent des orthodoxes, c'étaient de nouvelles nations qui naissaient en même temps que ces églises. Depuis 1450, les Nestoriens sont gouvernés par le *marschamoun* qui est en même temps prince

1. *Digeste*, 50, 15.
2. Geffken, *Der Ausgang d. griech. römischen Heidentums*, 1920, p. 57.

et patriarche du peuple et qui prend à l'égard du sultan exactement la même position que possédait jadis le *resch* juif Galouta dans l'empire perse. Cette conscience nationale issue d'un sentiment cosmique tout à fait précis, dont l'existence est par conséquent évidente, ne saurait être passée sous silence si l'on veut comprendre les persécutions chrétiennes postérieures. L'État magique est lié indissolublement au concept de l'orthodoxie. Khalifat, nation, Église forment une unité intérieure. Adiabène passa au judaïsme comme *Etat*, Osroène dès 200 de l'hellénisme au christianisme, l'Arménie au VIe siècle de l'église grecque à l'église monophysite. L'expression dégagée par chacune de ces conversions est que l'État s'identifie avec la communauté des orthodoxes considérée comme personne juridique. Quand des Chrétiens vivent dans l'État islamique, des Nestoriens dans l'État perse, des Juifs dans l'État byzantin, en tant qu'incroyants ils n'appartiennent pas à cet État et sont donc abandonnés à leur propre juridiction. Quand leur nombre ou leur mission menacent la subsistance de l'identité entre l'État et l'Église orthodoxe, leur persécution devient un devoir national. C'est pourquoi dans l'empire perse, on persécuta d'abord les orthodoxes (les « Grecs ») et ensuite les Nestoriens. Dioclétien qui avait, comme khalife — *dominus et deus* — lié le culte païen avec l'imperium, et qui se sentait absolument comme le maître de *ces* croyants, ne pouvait pas non plus se soustraire au devoir d'opprimer la seconde Église. Constantin changea la « vraie » église et *donc aussi la nationalité* de l'empire byzantin. A dater de ce jour, le nom de Grec passe lentement et insensiblement à la nation chrétienne, à celle que reconnaissait l'empereur, maître des croyants, et qu'il faisait représenter aux grands conciles. D'où l'incertitude qui plane sur l'image historique de l'empire byzantin, organisé vers 290 comme imperium antique, alors qu'il avait été depuis ses débuts un État national magique qui changea ensuite (depuis 321) immédiatement la nation sans en changer le nom. Sous le nom de Grecs, c'est d'abord le paganisme, comme nation qui a combattu les Chrétiens, puis c'est le christianisme, comme nation qui a combattu l'islam. En se défendant contre celui-ci, contre la nation « arabe », la nationalité s'est dégagée de plus en plus nettement, et c'est ainsi que les Grecs d'aujourd'hui sont une forme de culture magique développée d'abord par l'église chrétienne, puis par la langue sacrée de cette église, enfin par le nom de cette église. L'islam a apporté de la patrie de Mahomet le nom d'Arabes comme une appellation de son unité nationale. C'est une erreur d'identifier ces « Arabes » avec les tribus bédouines du désert. La nouvelle nation, avec son âme énergique et passionnée a été créée par le *consensus* de la foi nouvelle. Elle n'est pas plus que les nations chrétienne, juive et persane, une unité de race liée par une patrie; elle n'a donc pas non plus « émigré », mais a reçu au contraire sa formidable expansion de l'hospitalité que trouvèrent dans ses rangs la plupart des anciennes nations magiques. A la fin du premier millénaire, toutes ces nations passent à la forme de peuples de fellahs, et c'est sous cette forme qu'ont vécu, depuis, les peuples chrétiens

de la péninsule balkanique sous la domination turque, les Parsis de l'Inde et les Juifs de l'Europe occidentale.

Les nations faustiennes apparaissent avec des traits de plus en plus précis depuis Othon le Grand et absorbent très tôt les peuples primitifs de la période carolingienne[1]. Vers l'an mille, les hommes d'importance se sentaient déjà comme Allemands, Italiens, Espagnols ou Français, tandis que leurs aïeux, séparés d'eux par six générations à peine, ne s'étaient point sentis dans le fond de leur âme comme Francs, Lombards ou Wisigoths.

La forme ethnique de cette culture suppose, comme l'architecture gothique et le calcul infinitésimal, une tendance vers l'infini, au sens spatial et temporel du mot. Le sentiment national comprend d'abord un horizon géographique qui, pour un temps aussi reculé, et pour les moyens de communication dont il disposait, doit être appelé inouï et sans égal dans aucune autre culture. La *patrie considérée comme un lointain spatial*, comme un territoire dont les particuliers ont à peine jamais aperçu les frontières et pour la protection duquel ils sont cependant prêts à mourir, cette patrie ne pourra jamais être comprise dans sa profondeur symbolique et sa majesté par des hommes de culture étrangère. La nation magique ne possède en général pas de patrie terrestre comme telle; celle de la nation antique n'est qu'un point sur lequel on se presse l'un sur l'autre. Qu'il y eût réellement, dès l'époque gothique, quelque chose où les hommes de la vallée de l'Adige et des châteaux lithuaniens des ordres chevaleresques se sentaient comme les membres d'*une seule* association, voilà qui est tout à fait impossible à imaginer dans l'ancienne Chine et en Égypte, et qui est en opposition la plus tranchée avec Rome ou Athènes, où tous les membres du Demos étaient pour ainsi dire sous la surveillance constante l'un de l'autre.

Le pathos du lointain est encore plus fort au sens *temporel*. Il a fait précéder l'idée de patrie, *conséquence* de l'existence nationale, d'une autre idée qui *produit* d'abord ces nations faustiennes en général : l'idée *dynastique*. Les peuples sont des peuples historiques, des communautés qui se sentent liées non par le lieu ou le *consensus*, mais par l'histoire; et comme symbole représentant le destin commun apparaît ensuite la maison régnante visible. Pour l'Égyptien et le Chinois, le symbole dynastique avait une signification tout autre. Ici dynastie signifie temps, dans la mesure où il agit et où il veut. Ce que l'on avait été ou voulait être, on l'apercevait dans l'existence d'une maison particulière. Ce sens de la dynastie était si profondément senti que l'indignité d'un régent ne pouvait pas ébranler le sentiment dynastique, il s'agissait de l'idée et non de la personne. Et à cause de cette idée, il arriva que des milliers de personnes convaincues affrontaient la mort pour une querelle

1. Je suis convaincu que les nations chinoises qui sont nées en grand nombre dans le territoire du moyen Hoangho à l'époque de Dschou, ainsi que les clans égyptiens de l'Ancien Empire, dont chacun avait sa capitale et sa religion particulières, et qui se faisaient encore à l'époque romaine des guerres religieuses formelles dirigées par l'un contre l'autre, étaient plus apparentés par leur forme intérieure aux peuples de l'Occident qu'à ceux de l'antiquité et de la culture arabe. Et pourtant ces questions n'ont même pas attiré encore l'attention de nos historiens.

généalogique. L'histoire antique pour l'œil antique était une chaîne de hasards qui mènent d'un moment à l'autre; l'histoire magique pour l'homme magique était la réalisation progressive d'un plan cosmique voulu par Dieu et qui se déroulait, au contact des peuples et par eux, entre la création et la destruction; l'histoire faustienne à nos yeux est un grand vouloir unique d'une logique consciente, dans l'accomplissement duquel les nations sont dirigées et représentées par leurs souverains. C'est un trait de race qui ne s'explique pas. On l'a senti et c'est grâce à ce sentiment que la fidélité féodale du gothique, la loyauté du baroque et le sentiment national du XIX[e] siècle, dont le caractère non dynastique n'est qu'apparent, se ramènent à la fidélité des soldats germaniques de l'époque des invasions. Il ne faut pas se méprendre sur la profondeur et le rang de ces sentiments, lorsqu'on critique la série innombrable des serments violés par les vassaux et les peuples, ainsi que le perpétuel spectacle de la platitude courtisane et de la servilité vulgaire. Tous les grands symboles sont mentaux et ne peuvent être compris que dans leurs formes suprêmes. La vie privée d'un pape n'a aucune relation avec l'idée de la papauté. N'est-ce pas la chute d'Henri le Lion qui, à une époque de formation nationale, témoigne de la vigueur avec laquelle un souverain d'importance sentait incarné en lui le destin de « son » peuple ? Il représente ce peuple devant l'histoire et lui doit éventuellement le sacrifice de son honneur.

Toutes les nations occidentales sont d'origine dynastique. L'âme des peuples primitifs carolingiens se reflétait encore dans l'architecture romane et vieux gothique. Il n'y a pas un gothique français et un gothique allemand, mais un gothique franc-salien, franc-rhénan, souabe, et de même un roman visigothique — unissant le Midi de la France et le Nord de l'Espagne, — lombard et saxon. Mais sur ce roman et ce gothique s'étend déjà la minorité des hommes de race qui sentent dans leur appartenance à une nation une grande mission historique. C'est d'eux que viennent les Croisades, dans lesquelles il y a réellement une chevalerie allemande et une chevalerie française. Un caractère des peuples faustiens est d'être conscients de la direction de leur histoire. Mais cette direction est liée à la succession dynastique. L'idéal de race a une nature absolument *généalogique*, — à ce point de vue, le darwinisme avec ses théories de l'hérédité et de la descendance est presque une caricature de la héraldique gothique, — et l'univers-histoire, dans l'image duquel vit chacun en particulier, ne renferme pas seulement *la généalogie des familles particulières*, surtout des familles régnantes, mais aussi celle des peuples comme forme fondamentale de cette histoire. Il faut regarder de très près pour s'apercevoir que le principe généalogique faustien avec ses concepts éminemment historiques de la pairie et de la pureté du sang est aussi étranger à l'Égypte et à la Chine qu'à la noblesse romaine et à l'empire byzantin. Au contraire, sans cette idée on ne pourrait concevoir ni notre paysannerie, ni le patriciat des villes. Le concept *savant* de peuple, que j'avais analysé ci-dessus, dérive essentiellement du sentiment généalogique de l'époque gothique. L'idée d'un arbre généalogique des

peuples a eu pour conséquence l'orgueil des Italiens d'être les héritiers des Romains et celui des Allemands de se réclamer de leurs aïeux germaniques, et cela est quelque chose de tout à fait différent de la croyance antique à l'origine atemporelle des héros et des dieux. Depuis que, en 1789, la langue maternelle se fut ajoutée au principe dynastique, cette idée a finalement transformé, en une généalogie de la « race arienne » très profondément sentie, le peuple primitif indo-européen qui n'était à l'origine qu'une pure imagination de savant; et dans cette transformation, le mot race est proprement devenu un synonyme de destin.

Mais les « races » d'Occident n'ont pas créé les grandes nations, *elles en résultent*. Toutes furent encore inexistantes à l'époque carolingienne. C'est l'idéal de classe de la chevalerie qui, agissant en sens divers en Allemagne, en Angleterre, en France et en Espagne, a provoqué et fait triompher ce que les nations particulières d'aujourd'hui vivent et sentent sous le nom de race. C'est là-dessus que reposent, comme on l'a dit, les concepts *historiques* (et donc entièrement étrangers à l'antiquité) de la pureté du sang et de la pairie. Comme le sang de la famille régnante incarne le destin, l'existence de toute la nation, le système politique baroque a pris une structure purement généalogique et la plupart des grandes crises, la forme des guerres de succession. Même la catastrophe napoléonienne qui a donné pour un siècle au monde sa structure politique s'accomplit de telle sorte qu'un aventurier a osé supplanter par son sang celui des anciennes dynasties, et que cette offensive contre un symbole a donné à la défensive la consécration historique. Car tous ces peuples étaient *le résultat* des destins dynastiques. L'existence d'un peuple portugais, et donc aussi d'un État portugais, au Brésil résulte du mariage du comte Henri de Bourgogne en 1095. L'existence des Suisses et des Hollandais résulte d'une insurrection contre la maison des Habsbourgs. L'existence d'une Lorraine, comme nom de pays et non comme nom de peuple, résulte de ce que Lothaire II était mort sans enfant.

C'est l'idée d'empire qui a fondu en nation allemande une foule de peuples primitifs de la période carolingienne. Allemagne et Empire sont des concepts inséparables. Le déclin des Staufen signifie le remplacement d'une grande dynastie par une poignée d'autres petites et très petites; il a brisé, dès le début du baroque, la nation allemande de style gothique, juste au moment où, dans les villes dirigeantes — Paris, Madrid, Londres, Vienne — la conscience nationale s'était élevée d'un degré plus haut. Si la guerre de Trente ans, par exemple, n'a pas détruit l'Allemagne, mais au contraire confirmé et révélé sa chute, depuis longtemps consommée, par le fait même qu'elle a existé sous cette forme désespérée, c'est parce que la chute des Hohenstaufen devait avoir sa dernière conséquence. Il n'y a peut-être pas de preuve plus forte pour montrer que les nations faustiennes sont des unités dynastiques. Mais les Saliens et les Staufen ont créé encore, avec les Romans, les Lombards et les Normands, au moins idéellement, la nation italienne qui ne pouvait que par delà l'Empire se rattacher à l'époque romaine.

Si la violence étrangère a provoqué ici, comme ailleurs, la résistance de la bourgeoisie qui divisa les deux premiers ordres et attira la noblesse vers l'Empire, l'église vers les villes; si dans cette lutte entre Gibelins et Guelfes la noblesse a tôt perdu son importance, tandis que la papauté s'est élevée à la suprématie politique grâce aux villes antidynastiques; si enfin il ne resta qu'un mélange de minuscules États pillards dont la « politique Renaissante » se comporta envers l'esprit politique de haute volée du gothique impérial, avec la même hostilité témoignée jadis par Milan à la volonté de Barberousse : il n'en est pas moins vrai que l'idéal de l'*una Italia*, auquel Dante a sacrifié la paix de sa vie, est une pure création dynastique des grands empereurs Allemands. Avec l'horizon historique du patriciat des villes, la Renaissance a détourné de tout son pouvoir la nation de l'accomplissement de cette idée, et elle a pendant toute la période baroque rabaissé la pays au rang d'objet de la politique dynastique étrangère. Le sentiment gothique n'a été réveillé qu'en 1800 par le romantisme, d'ailleurs avec une force ayant tout le poids d'une puissance politique.

Le peuple français a été unifié par ses rois qui ont fusionné les Francs et les Wisigoths. C'est en 1214 à Bouvines qu'il apprit pour la première à se sentir un et uni; et plus symbolique encore est l'œuvre de la maison de Habsbourg qui, d'une population liée par aucune langue, aucune race, aucune tradition, fit naître la nation autrichienne qui a donné ses preuves — les premières et les dernières — en protégeant Marie-Thérèse et en luttant contre Napoléon. L'histoire politique de la période baroque est essentiellement celle des maisons de Bourbon et de Habsbourg. Le succès qui échut aux Wettiner, au lieu des Guelfes, explique pourquoi « la Saxe » est située en 800 sur les bords du Weser, aujourd'hui sur ceux de la Saale. Des événements dynastiques et enfin l'action de Napoléon expliquent pourquoi la moitié de la Bavière prit part à l'histoire d'Autriche et que l'État bavarois se compose en grande partie de Francs et de Souabes.

La dernière nation d'Occident est la Prusse, œuvre des Hohenzollern, comme les Romains furent l'œuvre dernière du sentiment antique de la *polis*, et les Arabes celle d'un *consensus* religieux. C'est à Fehrbellin que la jeune nation s'est légitimée et à Rosbach qu'elle a vaincu pour l'Allemagne. Avec son infaillible coup d'œil sur les époques historiques, c'est Gœthe qui a dit alors du drame de Lessing sur « Minna de Barnhelm » : elle est la première poésie allemande d'un contenu spécifiquement national. Un autre témoignage très profond de la certitude dynastique des nations occidentales, c'est que l'Allemagne retrouve maintenant d'un seul coup sa langue poétique. La chute de l'Empire des Staufen avait mis fin aussi à la littérature allemande de style gothique. Les œuvres clairsemées des siècles suivants, période d'apogée de toutes les littératures nationales à l'Ouest de l'Allemagne, ne méritent point ce nom. Avec la victoire de Frédéric II commence une poésie nouvelle : de Lessing à Hebbel, c'est-à-dire de Rosbach à Sedan. La tentative faite alors de renouer le fil perdu, en se rattachant consciemment d'abord aux

Français, puis à Shakespeare, à la chanson populaire, enfin, par les romantiques, à la poésie médiévale, a au moins provoqué l'apparition singulière d'une histoire de l'art composée presque en entier de fragments géniaux, sans avoir jamais atteint un but réel.

A la fin du XVIII[e] siècle s'accomplit ce remarquable tournant spirituel par lequel la conscience nationale cherche à s'émanciper du principe dynastique. Ç'avait été déjà le cas, apparemment, auparavant en Angleterre; beaucoup penseront à la Magna Charta de 1215; d'autres ne se dissimuleront pas que c'est précisément cette reconnaissance de la nation par son représentant qui a donné au sentiment dynastique un caractère de profondeur évidente et de raffinement, dont les nations du continent restèrent très éloignées. Si l'Anglais moderne est l'homme le plus conservateur de la terre, sans le paraître, et si par conséquent sa politique résout tant de problèmes nécessaires, par le tact national et le silence au lieu de palabres, si elle a donc eu jusqu'ici le plus de succès, la raison en est dans ce que *le sentiment dynastique s'est émancipé* tôt de l'expression du pouvoir monarchique.

Au contraire, la Révolution française ne signifie dans ce sens qu'un succès du rationalisme. Elle a moins libéré la nation que le concept de nation. Les races occidentales ont la dynastie dans le sang, c'est pourquoi elle contrarie l'esprit. Car une dynastie représente l'histoire, elle est l'histoire incarnée d'un pays, tandis que l'esprit est intemporel et ahistorique. Toutes les idées de révolutions sont « éternelles » et « vraies ». Les droits universels de l'homme, la liberté et l'égalité, sont de la littérature et de l'abstraction, mais pas des faits. Tout cela peut s'appeler républicain; ce qui est sûr, c'est que c'était encore une minorité qui a essayé d'introduire au nom de tous le nouvel idéal dans le monde des faits. Cette minorité devint une puissance; mais aux dépens de l'idéal. Elle n'a en effet remplacé que le dévouement sentimental : par le patriotisme persuasif du XIX[e] siècle; par un nationalisme civilisé, qui n'est possible que dans notre culture et qui est inconsciemment dynastique, même en France et encore aujourd'hui; par le concept de *patrie comme* unité dynastique se manifestant, d'abord dans le soulèvement de l'Espagne et de la Prusse contre Napoléon, puis dans les guerres d'indépendance *dynastique* de l'Allemagne et de l'Italie. C'est l'antithèse de la race et du langage, du sang et de l'esprit, qui explique l'antithèse moderne entre la généalogie et l'idéal, également spécifique à l'Occident, de la langue maternelle; il y avait dans les deux pays des enthousiastes qui croyaient pouvoir remplacer le pouvoir unificateur de l'idée d'empereur et de roi par la combinaison de la République et de la poésie. Il y avait là un peu de « retour — de l'histoire — à la nature. » Aux guerres de succession on substitue des guerres linguistiques, où une nation cherche à imposer, aux fragments d'une autre, sa langue et, par conséquent, sa nationalité. Mais qui ne voit que le concept rationaliste de nation comme unité linguistique, tout en faisant abstraction du sentiment dynastique, n'est pas plus capable de le remplacer qu'un Grec hellénistique de supprimer la conscience de la *polis*, ou un Juif moderne d'abolir intérieurement

l'*idjma* national. La « langue maternelle » est déjà un produit de l'histoire dynastique. Sans les Capétiens il n'y aurait pas de langue française, mais un dialecte romano-franc dans le Nord et un provençal dans le Midi; la langue littéraire de l'Italie est un mérite des empereurs allemands, surtout de Frédéric II. Les nations modernes sont d'abord les populations de vieilles régions dynastiques. Toutefois, le second concept de nation, nation considérée comme unité de langue écrite, a détruit la nation autrichienne au cours du XIXe siècle et créé peut-être la nation américaine. Depuis, il existe dans tous les pays deux partis représentant la nation en sens contraires: comme unité dynastico-historique et comme unité spirituelle —parti de la race et parti de la langue; — mais ces considérations anticipent déjà sur les problèmes politiques qui seront traités au chapitre IV.

19

Dans le pays non urbain, c'était la noblesse qui représentait d'abord la nation au sens supérieur. La paysannerie, ahistorique et « éternelle » était peuple, *avant* la naissance de la culture; elle reste peuple primitif par maints traits essentiels et survit à la forme nationale. « La nation » est, comme tous les grands symboles de la culture, une propriété intérieure de quelques hommes peu nombreux. On naît à la nation comme à l'art et à la philosophie. Là aussi il y a quelque chose correspondant à la différence entre créateur, connaisseur et profane, soit qu'il s'agisse de la *polis* antique, ou du *consensus* juif, ou d'un peuple d'Occident. Quand une nation se lève d'enthousiasme pour combattre pour son honneur et sa liberté, c'est toujours une minorité qui « enthousiasme » la foule au sens propre du mot. Le peuple s'éveille, cette expression est plus qu'une métaphore. Ce n'est que maintenant que l'être éveillé du Tout se manifeste réellement. Tous ces particuliers qui, hier encore, montraient dans leur démarche un sentiment collectif qui s'étendait simplement à la famille, à la profession, peut-être au lieu de naissance, sont aujourd'hui subitement et avant tout des hommes de leur peuple. Leur sentiment et leur pensée, leur moi, et donc le « Il » qui est en eux, s'est transformé jusqu'au fond : il est devenu *historique*. Alors, le paysan ahistorique même devient membre de sa nation, et une période commence pour lui, dans laquelle il vit l'histoire et ne se contente pas de la voir passer.

C'est dans les villes cosmopolites que naît, à côté d'une minorité qui a une histoire et qui vit la nation intérieurement, qui la sent représentée chez elle et qui veut la diriger, une seconde minorité, celle des hommes intemporels, ahistoriques, littérateurs, hommes des raisons et des causes, non du destin, et qui, intérieurement étrangers au sang et à l'existence, tout à fait êtres éveillés pensants, ne découvrent plus au concept de nation aucun contenu « raisonnable ». Ils ne lui appartiennent plus réellement, car les peuples de culture sont des formes de courants existentiels, tandis

que le cosmopolitisme est une simple combinaison des « intelligences » éveillées. Il renferme de la haine contre le destin, avant tout contre l'histoire comme expression du destin. Tout ce qui est national est racial à tel point qu'il ne trouve aucune langue pour l'exprimer et qu'il reste, dans toutes les exigences de la pensée, gauche et malheureux jusqu'à la fatalité. *Le cosmopolitisme est littérature* et le restera, très fort dans l'argumentation et très faible dans la défense de cette argumentation, non au moyen de nouveaux arguments, mais au moyen du sang.

Mais c'est justement pourquoi cette minorité, spirituellement bien supérieure, lutte avec des armes spirituelles, et elle en a le droit, puisque les villes mondiales sont pur esprit déracinées, et déjà en soi propriété civilisée commune. Les cosmopolites-nés et les enthousiastes de la paix universelle et de la réconciliation des peuples — dans la Chine des empereurs en lutte, dans l'Inde bouddhiste, dans l'hellénisme et aujourd'hui — sont les *maîtres spirituels des peuples de fellahs*. PANEM ET CIRCENSES — *n'est qu'une seconde formule du pacifisme*. Un élément antinational a toujours existé dans l'histoire de toutes les cultures, soit que nous en ayons connaissance ou non. La pensée pure qui se propose elle-même pour but fut toujours étrangère à la vie, et donc hostile à l'histoire, non guerrière, sans race. Qu'on se souvienne de l'humanisme et du classicisme, des sophistes d'Athènes, de Bouddha et de Laotsé, pour ne rien dire des grands défenseurs des conceptions sacerdotales et philosophiques du monde, et de leur mépris passionné pour toute ambition nationale. Si différents que soient ces cas, ils se ressemblent en ce que, dans tous, le sentiment cosmique de la race, le sens des réalités politiques et donc nationales — RIGHT OR WRONG, MY COUNTRY! —, la résolution d'être le sujet et non l'objet de l'évolution historique — car il n'y a pas de tierce-possibilité —, bref la volonté de puissance, sont dominés par une tendance dont les auteurs sont très souvent des hommes sans instincts originels, mais d'autant plus rouillés par la logique et ne se trouvant à l'aise que dans le monde des vérités, des idéals et des utopies, hommes livresques qui croient pouvoir remplacer la réalité par la logique, le pouvoir des faits par une justice abstraite, le destin par la raison. Cela commence chez les hommes de l'éternelle angoisse qui fuient la réalité et se retirent dans les couvents, dans les bibliothèques et communautés spirituelles, pour déclarer l'indifférence de l'histoire universelle; et cela finit dans chaque culture par les apôtres de la paix universelle. Chaque peuple produit des anomalies de ce genre — considérées historiquement —. Leurs têtes forment déjà des groupes physionomiques à part. Elles prennent un haut rang dans « l'histoire de l'esprit », une longue série de noms célèbres est de ce nombre; du point de vue de l'histoire réelle, elles sont de peu de valeur.

Le destin d'une nation parmi les événements de son monde dépend de la mesure où la race réussit à rendre ce phénomène historiquement inefficace. Peut-être pourra-t-on montrer aujourd'hui encore que, dans le monde politique chinois, l'empire de Tsin en 250 avant Jésus-Christ avait remporté la victoire finale parce que sa nation

seule s'était libérée des influences taoïstes. En tout cas, le peuple romain a triomphé du reste de l'antiquité parce qu'il a su détruire les instincts des fellahs hellénistiques pour maintenir sa politique.

Une nation est une humanité mise en forme vivante. Le résultat régulier des théories de réformateurs universels est une *masse informe et donc ahistorique.* Tous les réformateurs universels et citoyens du monde représentent des idéals de fellahs, soit qu'ils le sachent ou non. *Leur succès signifie que la nation est détrônée dans le cadre de l'histoire, non en faveur de la paix perpétuelle, mais en faveur des autres.* La paix universelle est chaque fois une décision unilatérale. La PAX ROMANA n'a eu, pour les empereurs militaires postérieurs et pour les rois militaires germaniques, que cette seule signification : faire d'une population informe, de centaines de millions d'habitants, l'objet de la volonté de puissance de quelques petites bandes de guerriers. Cette paix a coûté aux pacifiques des sacrifices qui éclipsent ceux de la bataille de Cannes. Les mondes babyloniens, chinois, indous et égyptiens passèrent d'une main conquérante à l'autre et payèrent la lutte de leur propre sang. Ce fut leur — paix. Lorsque les Mongols conquirent la Mésopotamie en 1401, ils érigèrent un monument de triomphe avec les crânes de cent mille habitants de Bagdad qui ne s'étaient pas défendus. Sans doute la mort des nations élève par-dessus l'histoire un monde de fellahs spirituels, définitivement civilisés, « éternels ». Dans le domaine des faits, ceux-ci retournent à un état naturel qui oscille entre une longue souffrance et une rage passagère, sans que tous les ruisseaux de sang versé — qu'aucune paix ne tarira jamais — n'y puissent changer quelque chose. Un jour ils avaient saigné pour eux-mêmes, maintenant il faut qu'ils saignent pour les autres et, trop souvent même, pour leur seule conservation — telle est la différence. Un chef à poigne disposant de dix mille aventuriers peut gouverner à sa fantaisie. Supposé que le monde entier soit un imperium unique, ces conquérants y trouveraient simplement le théâtre le plus vaste possible pour leurs actes héroïques.

La mort est meilleure que l'esclavage, disent les vieux paysans frisons. Renversez cet aphorisme et vous aurez la formule de toutes les civilisations tardives, dont chacune a dû savoir par expérience ce qu'il en coûte.

III

PROBLÈMES DE LA CULTURE ARABE.

I. — LES PSEUDOMORPHOSES HISTORIQUES.

I

Dans une couche de roche sont renfermés les cristaux d'un minéral. Il s'y forme des fentes et des fissures; l'eau suinte et lave peu à peu les cristaux, dont elle ne laisse plus subsister que la forme creuse. Plus tard surviennent des phénomènes volcaniques qui font sauter la montagne, des masses en fusion traversent les strates de roche, s'y figent et s'y cristallisent également. Mais elles ne peuvent le faire sous leur propre forme, elles sont obligées de remplir les formes existantes, et il en résulte des formes faussées, cristaux dont la structure intérieure contredit l'édifice extérieur, espèce rocheuse qui apparaît sous une forme étrangère. C'est ce que les minéralogistes appellent pseudomorphose.

J'appelle *pseudomorphose historique* les cas dans lesquels une vieille culture étrangère couvre le sol, avec une telle puissance qu'elle empêche une jeune culture de respirer et que celle-ci n'arrive pas, dans son propre domaine, non seulement à développer ses formes d'expression pures, mais encore à l'épanouissement complet de la conscience d'elle-même. Tout ce qui s'élève des profondeurs d'une mentalité printanière se déverse dans les formes creuses de la vie étrangère; des sentiments juvéniles se figent dans des œuvres vieillottes et, au lieu de l'élan en hauteur de la force végétative indépendante, seule la sève de la haine nourrit des branches gigantesques contre la force lointaine.

Tel est le cas de la culture arabe. Sa préhistoire est tout entière dans le domaine de la très vieille civilisation babylonienne, qui était depuis deux millénaires la proie de conquérants alternatifs. Sa « période mérovingienne » est marquée par la dictature du minuscule groupe ethnique perse[1], peuple primitif comme les Ostrogoths, dont la domination bicentenaire à peine discutée suppose

1. Il comptait moins d'un centième de la population totale de l'Empire.

une immense lassitude de ce monde de fellahs. Mais depuis 300 avant Jésus-Christ s'opère un grand réveil parmi les jeunes peuples de ce monde de langue araméenne, situé entre le Sinaï et le Zagros [1].

Une relation nouvelle de l'homme à Dieu, sentiment cosmique entièrement nouveau, remplit, comme au temps de la guerre de Troie et des empereurs saxons, toutes les religions existantes, soit qu'elles portent les noms d'Ahura Mazda, de Baal ou de Jahvé; elle incite partout à une grande création, mais à ce moment même, et de manière telle qu'il est permis de penser à une connexion intérieure — car la puissance perse reposait sur des conditions psychiques qui justement alors s'évanouissaient —, à ce même moment apparurent les Macédoniens, nouvelle bande d'aventuriers comme tous les précédents, quand on les considère de Babylone; et une légère couche de civilisation antique se répandit sur le pays jusque dans l'Inde et le Turkestan. Il est vrai que les royaumes des Diadoques auraient pu devenir insensiblement des États d'esprit pré-arabique; le royaume des Séleucides qui couvrait justement le domaine linguistique araméen l'était déjà vers 200. Mais depuis la bataille de Pydna, il fut peu à peu intégré, dans sa partie occidentale, à l'Imperium antique et donc soumis à la puissante action d'un esprit dont le centre de gravité était situé au loin. C'est ici que se prépare la pseudomorphose.

Géographiquement et historiquement, la culture magique est la plus centrale dans le groupe des hautes cultures, la seule qui touche presque à toutes les autres dans l'espace et le temps. Aussi la construction de l'édifice historique de notre image cosmique sur cette culture dépend-elle de cette condition : connaître la forme intérieure que la forme extérieure a faussée. Or, c'est précisément cette connaissance qui a manqué jusqu'à ce jour, en raison des préjugés philologiques et théologiques, et plus encore du morcellement de la science spécialiste moderne. Depuis longtemps, par son objet, sa méthode, sa conception, la science occidentale est divisée en une foule de spécialités dont la séparation insensée a empêché même de discerner les grands problèmes. S'il existe quelque domaine où la « spécialisation » est devenue une fatalité, c'est dans les problèmes du monde arabe. Les historiens proprement dits bornaient leur curiosité au domaine de la philologie classique, mais leur horizon se terminait, à l'Est, aux frontières linguistiques antiques. En conséquence, ils n'ont pas aperçu du tout la profonde unité de développement, en deçà et au delà de cette limite qui n'a jamais existé psychiquement. Le résultat fut la perspective, dite Antiquité-Moyen âge-Temps modernes, qui est limitée et schématisée *par l'usage linguistique gréco-latin*. Axum, Saba et aussi l'empire sassanide n'étaient pas accessibles au connaisseur des langues anciennes, qui s'en tenait aux « textes », et c'est pourquoi ils n'ont guère d'existence dans son histoire. Les historiens de la littérature, également

1. Il faut remarquer que le pays d'origine de la culture babylonienne, le vieux Sinéar, n'a d'importance d'aucune sorte dans les événements postérieurs. Pour la culture arabe, seule la région située au nord, non au sud de Babylone, entre en considération.

philologues, confondaient l'esprit de la langue avec celui des œuvres. Ce qui était écrit en grec, ou seulement conservé en territoire araméen, fut incorporé par eux à une littérature « grecque tardive », dont ils postulèrent ensuite la période propre. Les textes écrits en d'autres langues ne tombaient pas dans leur spécialité et furent en conséquence attribués en bloc artificiellement à d'autres histoires de la littérature. Mais c'est là précisément qu'on trouve la preuve la plus forte en faveur de la thèse de la disparité nécessaire entre l'histoire d'une littérature et la langue où elle est écrite[1]. Il y avait ici un groupe fermé de littératures nationales magiques, d'un esprit unitaire, mais écrites dans *plusieurs* langues, parmi lesquelles les langues antiques. Car une nation de style magique n'a pas de langue maternelle. Il y a une littérature *nationale* talmudique, manichéenne, nestorienne, islamique et même néopythagoricienne, mais pas une hellénique et une hébraïque.

La science religieuse a divisé ce domaine en spécialités individuelles d'après les confessions *européo-occidentales*, et la théologie chrétienne à son tour a été et est encore déterminée à l'Est par la « frontière philologique ». Le parsisme tomba aux mains de la philologie iranienne. Sous prétexte que les textes avestiques n'avaient pas été conçus, mais propagés dans un dialecte arien, l'indologie a considéré ce grave problème comme une question secondaire et l'a laissé ainsi échapper complètement au regard de la théologie chrétienne. Enfin pour l'histoire du judaïsme talmudique, la philologie hébraïque constituant *une seule* spécialité avec les recherches sur l'ancien Testament, on n'a déterminé aucune autre spécialité, et le Talmud a été, en conséquence, dans toutes les grandes histoires religieuses que je connais, où on traite de toutes les religions négriotes primitives — parce qu'il existe une spécialité ethnologique — et de toutes les sectes indoues, le Talmud, dis-je, a été complètement *oublié*. Préface savante du plus grand problème posé à la science historique d'aujourd'hui.

2

Le monde romain de l'époque impériale a sans doute pressenti la situation. Les écrivains postérieurs ne font que gémir sur la dépopulation et le vide spirituel de l'Afrique, de l'Espagne, de la Gaule, et surtout des régions raciales antiques : l'Italie et la Grèce. Sont régulièrement exceptées de cette vision de désespoir les provinces appartenant au monde magique. La Syrie avait une population particulièrement dense et florissait admirablement, comme la Mésopotamie des Parthes, par le sang et par l'âme. La prépondérance du jeune Orient était sensible à chacun et devait finir aussi par arriver à l'expression politique. Les guerres révolutionnaires entre Marius et Sylla, César et Pompée, Antoine et Octave, sont de ce point de vue un fragment d'histoire de premier plan, derrière lequel apparaît

1. Thèse qui a aussi son importance dans les littératures d'Occident : celle des Allemands est écrite en partie en latin, celle des Anglais en partie en français.

de plus en plus claire la volonté de l'Orient qui cherche à s'émanciper de l'Occident en voie de devenir ahistorique : monde éveillé qui se libère d'un monde de fellahs. Le transfert de la capitale à Byzance était un grand symbole. Dioclétien avait choisi Nicomédia, César avait pensé à Alexandrie ou à Ilion, il eût été en tout cas plus exact de penser à Antioche. Mais cet acte s'accomplit trois siècles trop tard : c'étaient les siècles décisifs de la première époque magique.

La pseudomorphose commence à Actium — ici *c'est Antoine qui aurait dû vaincre*. Ce qui y était en jeu n'était *pas* la lutte définitive entre le romanisme et l'hellénisme, cette bataille était déjà gagnée à Cannes et à Zama, par Hannibal dont la destinée tragique fut de combattre en réalité non pour son pays, mais pour l'hellénisme. A Actium, la culture arabe à naître rencontrait la civilisation grisonnante antique. Il s'agissait de l'esprit apollinien ou de l'esprit magique, des dieux ou de Dieu, du principat ou du khalifat. La victoire d'Antoine eût délivré l'âme magique, sa défaite couvrit le paysage du linceul rigide de l'époque impériale. L'issue aurait pu ressembler à la bataille de Poitiers et de Tours en 732, si les Arabes y avaient vaincu et transformé le « Frankistan » en khalifat du Nord-Est. La langue, la religion, la société arabes seraient devenues une couche indigène dominante, des villes gigantesques comme Grenade et Kairouan eussent été bâties sur la Loire et le Rhin, le sentiment gothique eût été obligé de s'exprimer dans les formes, dès longtemps figées de la mosquée et de l'arabesque, et au lieu de la mystique allemande, nous aurions une espèce de soufisme. Si tout cela s'est réalisé en Arabie, c'est parce que la population syrio-persane n'a pas produit un Charles Martel qui aurait combattu avec Mithridate, Brutus et Cassius ou Antoine, et, par delà ces chefs, avec Rome.

Une autre pseudomorphose est celle qui s'accomplit aujourd'hui sous nos yeux dans la Russie pétrinienne. La légende héroïque russe des chants byliniens atteint son apogée dans le cycle des légendes Kiewoises du prince Wladimir (en 1000) et de sa table ronde, et dans le héros populaire Ilja de Murom[1]. La différence tout à fait incommensurable entre l'âme russe et l'âme faustienne est déjà donnée dans celle qui existe entre ces chants et leurs « contemporains », les légendes d'Artur, d'Ermanaric et des Nibelungen, sous la forme qu'elles ont prise, dans le Hildbrandslied et le Waltharilied. La période mérovingienne russe commence à l'écroulement de la domination tartare par Ivan III en 1480 et se continue par les derniers Ruriks et les premiers Romanoffs jusqu'à Pierre le Grand (1689-1725). Elle correspond exactement à la période allant de Clovis (481-511) à la bataille de Testri (687), par laquelle les Carolingiens acquirent réellement le pouvoir. Je conseille à chacun de lire l'histoire franque de Grégoire de Tours (jusqu'à 591) et d'y comparer les chapitres correspondants chez le patriarcal Karamsi, surtout ceux qui traitent d'Ivan le Terrible, Boris Godounov et Schuiski. Il n'y a pas de plus grande similitude. A cette période

1. Wolner, *Untersuchungen über die Volksepik der Grossrussen*, 1879.

moscovite des grands Bojares et des patriarches, où un parti vieux russe était en lutte constante contre les amis de la culture occidentale, succède, avec la fondation de Pétersbourg en 1703, la pseudomorphose qui obligea l'âme primitive russe à rentrer dans les formes étrangères d'abord du baroque, puis du siècle des lumières, enfin du XIXe siècle. Pierre le Grand est devenu la fatalité du russisme. Imaginez son « contemporain » Charlemagne réalisant avec méthode et de toute son énergie ce que Charles Martel venait d'empêcher par sa victoire : la domination de l'esprit mauritano-byzantin. Il y avait possibilité de traiter le monde russe à la manière carolingienne ou à la manière séleucide, c'est-à-dire des vieux Russes ou des « Occidentaux », et les Romanoffs se sont décidés pour cette dernière. Les Séleucides voulaient voir autour d'eux des Hellènes et non des Arabes.

Le czarisme primitif de Moscou est la seule forme qui soit encore aujourd'hui conforme au russisme, mais il a été faussé à Pétersbourg qui l'a transformé en forme dynastique d'Occident. Le mouvement vers le Sud *sacré*, vers Byzance et Jérusalem, profondément ancré dans les âmes orthodoxes, fut transformé en une diplomatie mondaine ayant le regard sur l'Ouest. A l'incendie de Moscou, acte symbolique grandiose d'un peuple primitif, où parle une haine macchabéenne contre tout ce qui est étranger et hétérodoxe, succèdent l'entrée d'Alexandre à Paris, la Sainte Alliance et la place dans le concert des grandes puissances occidentales. Une mentalité ethnique, destinée à vivre encore sans histoire pendant des générations, a été poussée par force dans une histoire artificielle et fausse, dont l'esprit ne pouvait même pas être compris par le russisme primitif. On y importa des arts et des sciences tardifs, les « lumières », l'éthique sociale, le matérialisme grand-citadin, bien qu'en cette période préhistorique la religion soit la seule langue où l'on pouvait encore s'entendre et entendre le monde; une éruption de villes de style étranger s'y manifeste comme la gale sur le paysan originaire de la campagne rurale. Elles étaient fausses, contre nature et invraisemblables, jusque dans leur enceinte intérieure. « Pétersbourg est la ville la plus abstraite et la plus artificielle », remarque Dostoïewski. Tout pétersbourgeois qu'il était, il avait le pressentiment qu'elle allait disparaître un matin avec les brouillards marécageux. Ainsi gisaient aussi, incroyables spectres, les orgueilleuses cités hellénistiques couvrant partout la campagne des paysans araméens. Telles les a vues Jésus dans sa Galilée. Tel a dû être le sentiment de saint Pierre, lorsqu'il aperçut la Rome impériale.

Depuis lors, dans tout ce qui est né autour de Pétersbourg, le russisme authentique a senti du poison et du mensonge. Une haine vraiment apocalyptique se dresse dès lors contre l'Europe. Et « Europe » signifiait tout ce qui n'était pas russe, même Rome et Athènes, tout comme pour les hommes magiques le vieux Babylone et l'Égypte étaient antiques, païens, diaboliques. Aksakow écrit en 1863 à Dostoïewski : « La première condition pour délivrer le sentiment ethnique russe, c'est de haïr Pétersbourg de tout son cœur et de toute son âme. » Moscou est la ville sainte, Pétersbourg celle

de Satan; dans une légende populaire très répandue, Pierre le Grand apparaît comme l'Antichrist. C'est exactement le même langage qu'on rencontre dans tous les Apocalypses de la pseudomorphose araméenne, depuis le livre de Daniel et d'Henoch, au temps des Macchabées, jusqu'à l'Apocalypse de Jean, à Baruch et au IVe Esdras, après la destruction de Jérusalem : contre Antiochus, l'Antichrist; contre Rome, a courtisane de Babylone; contre les villes d'Occident avec leur esprit et leur pompe; contre la culture antique tout entière. Tout ce qui y naît est faux et souillé : cette société corrompue, ses arts raffinés, les classes sociales, l'État étranger avec sa diplomatie, sa jurisprudence, son administration civilisées. Il n'y a pas de plus grande opposition qu'entre le nihilisme russe et occidental, judéo-chrétien et bas-antique : l'un est haine de l'étranger qui empoisonne la culture encore à naître dans le sein du paysage, l'autre est dégoût de sa propre culture dont l'apogée finit par être fastidieux. Le sentiment très profondément religieux du cosmos, l'illumination soudaine, le frisson d'angoisse devant l'être éveillé à venir, le rêve et les aspirations métaphysiques sont au commencement, la clarté spirituelle allant jusqu'à la douleur et à la fin de l'histoire. Dans ces deux pseudomorphoses, ils sont mélangés. « Tous spéculent aujourd'hui dans les rues et les places publiques sur la foi », dit un jour Dostoïewski. Cela pouvait être dit aussi de Jérusalem et d'Edesse. Ces jeunes Russes d'avant-guerre, sales, pâles, émus, accroupis dans les coins et toujours occupés de métaphysique, regardant tout avec les yeux du croyant, même quand la conversation roulait apparemment sur le droit de vote, la chimie ou les femmes savantes — ce sont les Juifs et les vieux Chrétiens des grandes villes hellénistiques, ceux que le Romain considérait avec tant d'ironie, de dégoût et de crainte secrète. Il n'y avait dans la Russie czariste aucune bourgeoisie, pas même des classes authentiques, mais seulement des paysans et des « seigneurs », comme dans le royaume des Francs. La « société » était un monde pour soi, produit d'une littérature occidentale, quelque chose d'étranger et de coupable. Il n'y avait point de villes russes. Moscou était un palais — le Kremlin —, autour duquel s'étendait un marché gigantesque. La ville apparente, qui pénètre dans ce marché et s'y assoit, et toutes les autres villes qui couvrent le sol de la Bonne Mère Russie, ne sont là qu'à cause de la cour, de l'administration et des marchands; mais ce qui vit en elles, c'est : au sommet, une littérature incarnée, « l'intelligence » avec ses problèmes et ses conflits livresques; au pied, un peuple de paysans déracinés avec tout le deuil, l'angoisse et la misère partagés par Dostoïewski, avec la nostalgie constante de la plaine immense et la haine amère du monde pétrifié grisonnant, où l'Antichrist les avait attirés. Moscou n'avait point d'âme à elle. La société était d'esprit occidental, le bas-peuple traînait avec lui l'âme de la campagne. Entre ces deux mondes il n'y avait pas d'entente, pas d'intermédiaire, pas de pardon. Voulez-vous comprendre les deux grands avocats et les victimes de cette pseudomorphose ? Dites que Dostoïewski était un paysan, Tolstoï un homme de la société grand-

citadine. L'un n'a jamais pu s'affranchir intérieurement du paysage, l'autre, en dépit de ses efforts désespérés, ne l'a jamais trouvé.

Tolstoï est la Russie passée, Dostoïewski la Russie future. Tolstoï est lié de toute son âme à l'Occident. Il est le grand avocat du pétrinisme, même quand il le nie. Sa négation est toujours une négation occidentale. La guillotine aussi était fille légitime de Versailles. Sa haine puissante accuse l'Europe dont lui-même ne peut se délivrer. Il la hait en soi, il se hait. Il devient ainsi le père du bolchevisme. Toute l'impuissance de cet esprit et de « sa » révolution de 1917 parle dans ces scènes posthumes : « La lumière luit dans les ténèbres ». Cette haine est inconnue de Dostoïewski. Il a embrassé tout l'essentiel avec un amour également passionné. « J'ai deux patries : la Russie et l'Europe ». Pour lui, tout cela n'avait déjà plus aucune réalité : ni le pétrinisme ni la révolution. De *son* avenir, comme d'un lointain immense, son coup d'œil les dépasse. Son âme est apocalyptique, nostalgique, désespérée, mais sûre de cet avenir. « Je vais partir en Europe », dit Ivan Karamasoff à son frère Alioscha, « je sais qu'elle n'est qu'un cimetière, mais je sais aussi que c'est un cimetière très cher, le plus cher de tous. De chers morts y sont enterrés, chaque pierre de leur tombe parle d'une vie passée si ardente, d'une foi si passionnée dans les actes qu'ils ont accomplis, dans leur vérité propre, dans leur propre lutte et leur propre connaissance, que moi, qui le sais d'avance, je me prosternerai à terre pour embrasser ces pierres et pleurer sur elles. » Tolstoï est de part en part une grande intelligence, « éclairé » et « sociable ». Tout ce qu'il voit autour de lui prend la forme tardive, cosmopolite et occidentale d'un problème. Dostoïewski ne sait pas du tout ce qui est un problème. Celui-là est un événement au sein de la civilisation européenne. Il occupe le milieu entre Pierre le Grand et le bolchevisme. La terre russe n'a été aperçue d'aucun d'eux. Ce qu'ils combattent triomphera, en effet, à nouveau par la forme où ils le combattent. Ce n'est pas une apocalypse, mais une opposition spirituelle. Sa haine de la propriété est d'ordre économique, sa haine de la société ne sort pas de l'éthique sociale, sa haine de l'État est une théorie politique. De là sa forte influence sur l'Occident. Il appartient en quelque manière à la lignée de Marx, d'Ibsen et de Zola. Ses œuvres ne sont pas des évangiles, mais de la littérature spirituelle tardive. Dostoïewski n'appartient à personne, sinon à la lignée des apôtres du christianisme primitif. Ses « démons » sont accusés de conservatisme par l'intelligence russe. Mais Dostoïewski ne voit pas du tout ces conflits. Pour lui n'existe aucune différence entre la conservation et la révolution : toutes deux sont occidentales. Une âme de cette trempe est indifférente à tout ce qui est social. Les choses de ce monde lui semblent si insignifiantes qu'il n'attache aucune valeur à leur amélioration. Aucune religion authentique ne veut réformer le monde des faits. Dostoïewski, comme tous les Russes primitifs, ne le remarque pas du tout; ils vivent dans un autre monde, dans un monde métaphysique situé au delà du premier. Qu'est-ce que le tourment d'une âme peut avoir affaire avec le communisme ? Une religion parvenue aux

problèmes sociaux a déjà cessé d'être une religion. Mais Dostoïewski vit déjà dans la réalité d'une création religieuse imminente et immédiate. Son Alioscha échappe à l'intelligence de toute critique littéraire, même russe; son Christ, qu'il n'a pas cessé de vouloir écrire, serait devenu un évangile authentique, comme ceux du premier christianisme, qui sont tous en dehors de toutes les formes littéraires antiques ou judaïques; mais Tolstoï est un maître du roman occidental — aucun autre n'atteindra, même de loin, son Anna Karénine, — tout comme il est lui-même, dans sa blouse de paysan, un homme de la société.

Le commencement et la fin se rencontrent ici tous les deux. Dostoïewski est un saint, Tolstoï n'est qu'un révolutionnaire. C'est de lui seul, successeur authentique de Pierre, que sort le bolchevisme : il n'est pas le contraire, mais la conséquence dernière du pétrinisme, l'avilissement extrême du métaphysique par le social, donc une simple forme nouvelle de pseudomorphose. Si la fondation de Pétersbourg a été le premier acte de l'Antichrist, l'autodestruction de la société formée par Pétersbourg en est le second : tel doit être le sentiment intérieur de la paysannerie. Car les Bolcheviques ne sont pas le peuple, ni même une partie du peuple. Ils sont la couche la plus profonde de la « société », étrangers, occidentaux comme elle, mais non reconnus par elle et par conséquent remplis de la haine de l'inférieur. Tout cela est de la grande ville civilisée : politique sociale, progrès, intelligence, toute la littérature russe, d'abord romantique, puis économique, qui s'enthousiasme pour la liberté et les réformes. Car tous ses « lecteurs » appartiennent à la « société ». Le vrai Russe est un disciple de Dostoïewski, bien qu'il ne le lise pas, bien que *et parce qu'il* ne sait même pas lire. Il est lui-même un fragment de Dostoïewski. Si les Bolcheviques qui voient dans le Christ un camarade, un simple révolutionnaire social, n'avaient pas l'esprit si étroit, ils auraient reconnu en Dostoïewski leur véritable ennemi. Ce qui a donné son poids à cette révolution n'est pas la haine de l'intelligence. C'est le peuple qui, *sans haine*, par le seul instinct curatif de la maladie détruisit le monde occidental par son rebut pour le lui envoyer ensuite; c'est le peuple rural qui aspire à sa propre forme vivante, à sa propre religion, à sa propre histoire future. Le christianisme de Tolstoï était un malentendu. Il parlait du Christ et songeait à Marx. Au christianisme de Dostoïewski appartient le prochain millénaire.

3

En dehors de la pseudomorphose, et avec d'autant plus de force que la puissance de l'esprit antique se restreint dans le pays, se manifestent toutes les formes d'une chevalerie authentique : scolastique, mystique, féodalité, poésie courtoise, enthousiasme des Croisés — tout cela avait existé aux premiers siècles de la culture arabe, il faut seulement savoir le trouver. Nominalement, même

après Septime Sévère, il y avait encore des légions, mais qui ressemblaient dans l'Orient à l'armée d'un duc; les fonctionnaires sont nommés, mais en réalité c'est un comte qui les a en fief; tandis qu'à l'ouest le titre de César échoit à des capitaines, l'Orient se transforme en un premier khalifat qui a, avec l'État féodal du gothique mûr, la plus étonnante ressemblance. Dans le royaume sassanide, au Hauran, dans le sud de l'Arabie, une chevalerie authentique commence. Un roi de Saba, Schamir Juharisch, se perpétue, comme Roland et le roi Arthur, par ses exploits héroïques chantés dans la légende arabe qui lui fait faire des expéditions à travers la Perse jusqu'en Chine[1]. L'empire de Maan, au premier millénaire préchrétien subsistait à côté de celui des Israélites, et ses restes peuvent être comparés avec Mycène et Tiryns; on en peut suivre les traces jusqu'au cœur de l'Afrique[2]. Mais ce qui est florissant maintenant dans tout le Sud arabique et même aux massifs abyssins, c'est la période féodale[3]. A Axum, dans la première période chrétienne, on assiste à la naissance de puissants châteaux et des tombes royales avec les plus grands monolithes du monde[4]. Derrière les rois vient une noblesse féodale de comtes (*Kail*) et de gouverneurs (*Kabir*), vassaux d'une fidélité souvent douteuse, dont les grands domaines resserrent de plus en plus la puissance dynastique des rois. Les interminables guerres judéo-chrétiennes entre le Sud de l'Arabie et le royaume d'Axum[5] ont un caractère chevaleresque et se résolvent souvent en querelles particulières, épousées de leurs châteaux par des barons. A Saba règnent les Hamdanites — plus tard devenus Chrétiens. Derrière eux se place le royaume chrétien d'Axum, allié de Rome, qui s'étend vers 300 du Nil blanc à la côte des Somalis et au golfe persique, et qui défait les Himjarites juifs[6] en 525. C'est ici qu'eut lieu en 542, à Marib, le congrès des princes, où Byzance et la Perse envoyèrent des ambassadeurs. On voit aujourd'hui encore, gisantes sur le sol, les ruines nombreuses de puissants châteaux, dont l'époque islamique a pu penser qu'ils avaient été bâtis de la main des anges. Le château de Gomdan était une forteresse de vingt étages[7].

Dans l'empire sassanide régnait la féodalité des Dinkane, et la brillante cour de ces « empereurs saxons » de l'Orient ancien est devenue à tous points de vue le modèle des empereurs byzantins

1. Schiele, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, 647.
2. Bent, *The sacred City of the Ethiopians* (Londres, 1893). Les p. 134 sq. relatent les ruines de Jeha, dont les inscriptions sud-arabiques sont placées par Glaser entre le VIIe et le Ve siècle avant J.-C. D.H. Müller, *Burgen und Schlösser Sudarabiens*, 1879.
3. Grimme, *Mohammed*, p. 26 sq.
4. *Deutsche Aksumexpedition*, 1913, vol. II.
5. Une très vieille route ethnique part de la Perse à travers les détroits d'Ormuz et de Bab el Mandeb et aboutit à l'Abyssinie et au Nil par le sud de l'Arabie. Elle est historiquement plus importante que la route septentrionale par l'isthme de Suez.
6. Spengler distingue, dans tout ce chapitre, entre *Judentum* et *jüdisch*, d'une part, *Judaismus* et *judaisch*, d'autre part. J'ai essayé de rendre cette distinction en français par la *juiverie* et *juif*, et par le *judaïsme* et *judaïque*. On voudrait faire entendre, par les deux premiers mots, ce qui concerne les Juifs en général, par les deux derniers, ce qui regarde les Juifs de Judée après le Talmud. Mais la distinction n'est pas toujours facile à observer. (N. du T.).
7. Grimme, p.43. Reproduction de la vaste ruine de Gomdan, p. 81. Reconstruction dans : *Deutsche Aksumexpedition*, vol. II.

depuis Dioclétien. Beaucoup plus tard encore, dans leur résidence de Bagdad nouvellement fondée, les Abbassides n'eurent rien de mieux à faire que d'imiter l'idéal sassanide d'une vie courtoise en grande forme. Dans les cours nord-arabiques des Ghassanides et des Lahmides, se développe une véritable poésie courtoise de troubadours, et des chevaliers-poètes acquirent la gloire à l'époque patristique « par la parole, la lance et l'épée ». Parmi eux se trouvait aussi un Juif, Samuel, seigneur du château d'Al Ablaq, qui pour cinq cuirasses précieuses résista à un siège célèbre du roi d'El Hira [1]. En face de cette lyrique, celle qui florissait plus tard, notamment en Espagne depuis 800, n'est rien d'autre qu'un romantisme dont le rapport avec le vieil art arabe est absolument le même qu'entre Uhland et Eichendorff d'une part, Walther von der Vogelweide, de l'autre.

Ce jeune monde des premiers siècles après Jésus-Christ n'a point été aperçu par nos antiquaires et nos théologiens. Hypnotisés par l'état de Rome à la fin de la République et sous l'Empire, ils ne voient ici que des événements primitifs et en tout cas insignifiants. Mais les troupes parthes chevauchant sans cesse contre les légions romaines étaient des Mazdéens à l'enthousiasme chevaleresque. Une atmosphère de croisade enveloppait leurs armées. C'est ce que serait devenu le christianisme s'il n'était tombé entièrement au pouvoir de la pseudomorphose. L'atmosphère ne manquait pas là non plus. Tertullien parlait de *militia Christi*, et le sacrement s'appelait serment au drapeau. Dans les persécutions de païens, qui eurent lieu plus tard, le Christ était le héros pour qui on entrait en campagne, mais il y avait parfois, au lieu de chevaliers et de comtes chrétiens, des légats romains et au lieu de châteaux et de tournois en deçà de la frontière romaine, seulement des camps et des exécutions. Mais malgré cela, c'était une vraie croisade juive et non une guerre des Parthes proprement dite qui éclata en 115 sous Trajan et où, pour venger la destruction de Jérusalem, on avait massacré toute la population infidèle — « grecque » — de Cypre, évaluée, dit-on, à 240.000 hommes. Nisibis a été défendu alors par les Juifs dans un siège très célèbre. Le belliqueux Adiabène était un État juif. Dans toutes les guerres des Parthes et des Perses contre Rome, ceux qui ont combattu en première ligne furent les milices chevalières et paysanes des Juifs de Mésopotamie.

Mais pas même Byzance n'a pu se soustraire entièrement à l'esprit de la féodalité arabe qui aboutit à faire naître un véritable régime féodal, sous une couche de formes administratives bas-antiques, notamment au centre de l'Asie-Mineure. Il y avait là des familles puissantes de vassaux, dont la fidélité était peu sûre et qui avaient toutes l'ambition de s'emparer du trône byzantin. « D'abord enchaînés à la capitale, qu'ils ne pouvaient abandonner sans la permission de l'empereur, ces nobles s'établirent plus tard dans leurs vastes domaines de la province et formèrent, depuis le IVe siècle, comme aristocratie provinciale, une classe réelle qui finit par reven-

1. Brockelmann, *Gesch. d. arab. Literatur*, p. 34.

diquer pour elle une certaine indépendance de la puissance impériale[1]. »

L' « armée romaine » est redevenue, en moins de deux siècles, d'armée moderne une armée de chevaliers. La légion romaine a disparu en 200 par les mesures des Sévères[2]. A l'ouest, elle dégénéra en hordes; à l'est, elle donna naissance, au IVe siècle, à une chevalerie tardive, mais authentique. Le mot de chevalerie a déjà été employé par Mommsen, mais sans en avoir saisi la portée[3]. Le jeune noble recevait une éducation très soignée, en matière de combat singulier, à cheval, à l'arc, à la lance. L'empereur Gallien, ami de Plotin et constructeur de la Porta Nigra, un des phénomènes les plus importants et les plus malheureux de l'époque des empereurs militaires, constitua en 260, avec les Germains et les Maures, une sorte de cavalerie dont il fit sa garde du corps. Il est caractéristique que les vieilles divinités de la cité disparaissent de la religion des armées romaines et cèdent la place aux dieux germaniques de l'héroïsme personnel, qui arrivent en tête sous les noms de Mars et d'Hercule[4]. Les *palatini* de Dioclétien ne remplacent pas les prétoriens dissous par Septime Sevère, tandis que les *comitatenses*, la grande milice, sont divisés *in numeri*, en « gonfanons ». La tactique est celle de toute époque primitive qui est fière de la bravoure personnelle. L'attaque a lieu sous la forme germanique des détachements carrés, en « tête de sanglier ». Sous Justinien, le système correspondant aux lansquenets de Charles-Quint est complètement formé, ils sont engagés par des condottieri [5] à la manière de Foundsberg et forment entre eux des compagnies. La campagne de Nars est décrite par Procope[6] exactement comme les grandes conquêtes de Wallenstein.

Mais on voit paraître aussi, à côté, dans ces premiers siècles, une admirable scolastique et une mystique de style magique, qui ont élu domicile dans les célèbres universités de tout le territoire araméen : universités perses de Ctésiphon, Resain, Djondisabour, universités juives de Sura, Nehardéa et Pombadita, universités des autres » nations » à Edesse, Nisibis, Kinnesrin. Ce sont les sièges principaux d'une astronomie, philosophie, chimie et médecine florissantes, mais vers l'Ouest ce grand phénomène est gâché par la pseudomorphose. Ce qui est d'origine et d'esprit magique passe, à Alexandrie et à Beirout, aux formes de la philosophie grecque et de la jurisprudence romaine; il est écrit en langues antiques, condensé en formes littéraires étrangères depuis longtemps désuètes, faussé par la pensée grisonnante d'une civilisation de structure toute différente. C'est alors, et non avec l'Islam, que commence la science arabe. Mais comme nos philologues ne découvraient que ce qui a paru à Alexandrie et Antioche dans la forme bas-antique, et qu'ils n'avaient pas le moindre soupçon de la richesse inépuisable de la

1. **Roth**, *Sozial und Kulturgesch. d. byzant. Reiches*, p. 15.
2. **Delbrück**, *Gesch. d. Kriegskunst*, II, 222.
3. *Gesammelte Schriften*, IV, 532.
4. **Von Domaszewski**, *Die Religion des römischen Heeres*, p. 49.
5. ***buccellarii***, Delbrück II, p. 534.
6. *Guerre des Goths*, IV, 26.

première période arabe et des véritables centres de sa science et de sa conscience, ils ont pu accréditer cette opinion absurde, que « les Arabes » furent les épigones spirituels de l'antiquité. En réalité, tout ce qui — vu d'Édesse — passe pour être le fruit de l'esprit bas-antique au delà de la frontière philologique moderne, n'est que le reflet de l'ancienne intériorité arabe. Et nous abordons ainsi la pseudomorphose de la religion magique.

4

La religion antique vit dans une quantité innombrable de *cultes particuliers* qui sont, sous cette forme, naturels et évidents pour l'homme apollinien, complètement fermés dans leur essence propre pour l'homme des autres cultures. Dès que naquirent des cultes de cette espèce, il exista une culture antique. Dès qu'ils changèrent de nature, à l'époque romaine tardive, l'âme de cette culture était morte. Hors du paysage antique, ces cultes n'ont jamais été purs et vivants. Le divin est toujours *lié à un lieu particulier*, et restreint à ce lieu. Cela est conforme au sentiment cosmique statique et euclidien. La relation de l'homme à la divinité a la forme d'un culte également lié au lieu, et dont la signification est *dans l'image* de l'acte rituel et non dans le sens dogmatique caché, de cet acte. Comme la population est divisée en innombrables points nationaux, sa religion se divise aussi en ces cultes minuscules dont chacun est complètement indépendant de l'autre. *Ce n'est pas leur volume, mais seulement leur nombre* qui pouvait s'accroître. C'est la seule forme de croissance dans les cadres de la religion antique, et elle exclut entièrement toute espèce de mission. Car si l'on pratique ces cultes, on ne leur appartient pas; il n'y a point de « paroisse » antique. Et quand plus tard la pensée athénienne admit des cultes et des divinités plus générales, ce n'était plus de la religion, mais de la philosophie restreinte à des pensers particuliers et sans la moindre influence sur le sentiment de la nation, c'est-à-dire de la *polis*.

En opposition très tranchée avec cette religion antique est la forme visible de la religion magique, l'Église, communauté des croyants orthodoxes, qui ne connaît ni patrie ni frontière terrestre. A la divinité magique s'applique cette parole de Jésus : « Où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis parmi eux ». Il est évident que pour chaque croyant il ne peut y avoir qu'un Dieu de vérité et de bonté, et que les dieux des autres sont faux et méchants [1]. La

1. Et non pas par exemple « inexistants ». On ne comprendrait rien au sentiment cosmique magique si on donnait à l'expression « le vrai dieu » une signification dynamique faustienne. L'idolâtrie que l'on combat suppose la pleine réalité des idoles et des démons. Les prophètes d'Israël n'ont pas songé à nier les Baals; et, de même Mithra et Isis pour les premiers Chrétiens, Jéhovah pour le Chrétien Marcion, Jésus pour les Manichéens, étaient des puissances diaboliques, mais très réelles. « Ne pas croire en elles » est une expression dépourvue de sens pour la sensibilité magique, elle ne peut signifier qu'une chose : ne pas *s'adresser* à elles. Il y a là, selon l'expression depuis longtemps courante, non point un monothéisme, mais un hénothéisme.

relation entre ce Dieu et l'homme n'est pas dans l'expression, mais dans la force mystérieuse, dans la magie de certains actes symboliques; pour que ces actes soient efficaces, il faut en connaître exactement la forme et le sens et les pratiquer en conséquence. La connaissance de ce sens est une propriété de l'Église — elle est l'Église même, considérée comme la communauté des connaisseurs. — Et c'est ainsi que le centre de gravité de toute religion magique n'est pas dans le culte, mais dans une doctrine, dans la *confession.*

Tant que dura la mentalité antique, la pseudomorphose a consisté à transférer toutes les églises d'Orient dans les cultes de style occidental. C'est le côté essentiel du syncrétisme. La religion persane fut introduite comme culte de Mithra, les religions chaldéo-syriennes passèrent dans les cultes des divinités astrales et des Baals (Jupiter Dolichenus, Sabazios, Sol invictus, Atargatis), le judaïsme sous forme d'un culte à Iahvé, car les communautés égyptiennes de la période ptolémaïque ne peuvent être appelées d'un autre nom [1], et le premier christianisme lui aussi fut un culte à Jésus, comme on le voit clairement dans les épîtres de Paul et dans les catacombes romaines. Tous ces cultes, qui refoulèrent complètement ceux des dieux urbains purement antiques, depuis Hadrien environ, ont beau prétendre à grand bruit être une révélation de la seule vraie foi — Isis s'appelle *deorum dearumque facies uniformis* —, ils n'en portent pas moins tous les caractères du culte particulier antique : ils en augmentent le nombre à l'infini; chaque communauté est pour soi et est localement limitée; tous ces temples, catacombes, foyers de Mithra, chapelles domestiques sont des lieux de culte, auxquels la divinité est liée non expressément, mais par le sentiment; cela n'empêche pas la présence du sentiment cosmique dans cette piété. De cultes antiques, on peut *exercer* le nombre qu'on veut; de ceux-ci on ne peut *appartenir qu'à un seul.* Là la mission est inimaginable, ici elle est évidente, et le sens des exercices religieux passe clairement du côté doctrinal.

Avec l'extinction de l'âme apollinienne et la floraison de l'âme magique à partir du IIe siècle, ce rapport est interverti. Le sort de la pseudomorphose subsiste, mais ce sont maintenant des cultes de l'Ouest *qui se transforment en une nouvelle Église d'Orient.* De la somme des cultes particuliers naît une communauté de ceux qui croient aux divinités et aux pratiques, et, à l'instar du parsisme et du judaïsme, se développe un atticisme nouveau comme nation magique. De la forme rigoureusement fixée de l'acte particulier, dans les sacrifices et les mystères, résulte une espèce de dogme sur le sens intégral de ces actes. Ces cultes peuvent se représenter mutuellement, on ne les exerce pas à proprement parler, on « leur est attaché ». Et *de la divinité locale est sortie*, sans que personne se doutât du poids de ce changement, *la divinité présente dans le lieu.*

Si minutieuses que soient les études sur le syncrétisme, depuis

1. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, III, p. 499. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, p. 192.

quelques dizaines d'années, elles connaissent peu[1] le trait fondamental de son développement, lequel est d'abord la transformation des églises d'Orient en cultes d'Occident, puis, par une tendance inverse, la naissance de l'église cultuelle. Mais l'histoire religieuse des premiers siècles du christianisme est impossible à comprendre autrement. La lutte entre les fidèles du Christ et de Mithra, comme divinités cultuelles à Rome, prend au delà d'Antioche la forme d'une lutte entre l'église persane et l'église chrétienne. Mais la guerre la plus lourde que le christianisme ait eue à soutenir, après avoir subi lui-même la pseudomorphose et par conséquent dirigé vers l'Ouest la face de son développement spirituel, n'avait pas pour objet la religion réellement antique, qu'il pouvait encore à peine percevoir, dont les cultes publics urbains étaient morts intérieurement depuis longtemps et n'avaient plus aucune puissance sur les âmes, mais le paganisme ou atticisme, en tant que *nouvelle et vigoureuse église* née du même esprit que le christianisme lui-même. A la fin, ce n'était plus une, mais deux églises cultuelles qui existaient à l'Est de l'Imperium, et si l'une n'était composée que de communautés chrétiennes, les communautés de l'autre vénéraient sous mille noms, consciemment, un seul et même principe divin.

On a beaucoup parlé de la tolérance antique. Peut-être est-ce aux limites de sa tolérance qu'on reconnaît le plus clairement la nature d'une religion; et de telles limites existaient aussi pour les anciens cultes de la cité. Que ces cultes aient existé et fussent pratiqués en grand nombre, c'est leur signification proprement dite et qui n'avait donc besoin d'aucune tolérance en général. Mais on supposait que chacun d'eux avait du respect pour la forme cultuelle de l'autre. Quiconque n'observait pas ce respect par la parole et par l'acte, comme beaucoup de philosophes et aussi de partisans des religions étrangères, apprit à connaître la mesure de cette tolérance antique. Les persécutions mutuelles des églises magiques supposent quelque chose de tout à fait différent; là c'est le devoir hénothéiste envers la vraie foi qui interdit de reconnaître la fausse. Les *cultes* antiques eussent supporté parmi eux celui de Jésus. *L'église cultuelle* était obligée de combattre l'église de Jésus. Toutes les grandes persécutions chrétiennes, dont les persécutions païennes postérieures sont des correspondantes exactes, sont nées d'elle et non de l'État « romain », et elles n'étaient politiques que dans la mesure où l'église cultuelle était en même temps nation et patrie. On remarquera que, sous le masque de l'adoration de l'empereur, se cachent deux usages religieux; dans les villes antiques d'Occident, Rome en tête, se développa le culte particulier du *divus*, comme expression dernière de ce sentiment euclidien qui admet le passage juridique, et par conséquent sacré, du *soma* du citoyen dans celui d'un Dieu; en Orient, il en résulta une confession à l'empereur comme sauveur et homme-Dieu, comme messie de tous les syncrétistes, confession qui a réuni leur église par une forme natio-

1. En conséquence le syncrétisme apparaît comme un mélange informe de toutes les religions imaginables. Rien de plus inexact. Sa formation va d'abord de l'Ouest à l'Est, puis de l'Est à l'Ouest.

nale suprême. Le sacrifice à l'empereur est le plus distingué *sacrement* de cette église; il correspond absolument au baptême chrétien, et l'on comprend la portée symbolique qu'avaient l'accomplissement et le refus de ces actes aux périodes de persécution. Toutes ces églises avaient leurs sacrements : repas sacrés comme les libations de Haoma chez les Perses, la pâque des Juifs, la cène des Chrétiens, les sacrements analogues d'Attis et de Mithra; rites baptismaux des Mandéens, des Chrétiens, des adorateurs d'Isis et de Cybèle. On pourrait donc désigner les cultes particuliers, des églises païennes, presque comme des sectes ou des ordres, et l'on aurait ainsi l'explication de leurs luttes scolastiques réciproques et de leur prosélytisme mutuel.

Tous les mystères purement antiques, comme ceux d'Eleusis et ceux qui furent créés par les Pythagoriciens vers 500 dans les villes sud-italiques, sont liés à un lieu et désignés par un événement symbolique. Dans les cadres de la pseudomorphose, ils sont affranchis du lieu; ils peuvent être célébrés partout où sont réunis des initiés, et ils ont désormais pour but l'extase magique et l'ascétisme : les fidèles du lieu des mystères se constituent en ordre qui exerce ces mystères. La communauté des néopythagoriciens, fondée en 50 avant Jésus-Christ et étroitement apparentée aux Esséniens juifs, n'est rien de moins qu'une école philosophique antique; elle est un pur ordre monacal, et d'ailleurs pas le seul qui anticipe sur les idéals des ermites chrétiens et des derviches islamiques dans les cadres du syncrétisme. Cette église païenne possède ses ermites, ses saints, ses prophètes, ses conversions miraculeuses, ses livres sacrés et ses révélations [1]. Il s'accomplit, dans la signification qu'a l'image des dieux pour le culte, un tournant très remarquable et encore à peine étudié. Le plus grand successeur de Plotin, Jamblique, a fini par esquisser pour cette église païenne, vers 300, le puissant système d'une théologie orthodoxe et d'une hiérarchie sacerdotale dotée d'un rituel rigoureux, et son disciple Julien a consacré et finalement sacrifié sa vie entière à l'institution de cette église pour l'éternité [2]. Il voulut même fonder des couvents pour les médiateurs des deux sexes, ainsi qu'une pénitence ecclésiastique. Un puissant enthousiasme allant jusqu'au martyre, et qui a longtemps survécu à la mort de l'empereur, soutient ce travail gigantesque. Il y a des inscriptions qu'il n'est guère possible de traduire que par cette formule : « Il n'y a qu'un Dieu et Julien est son prophète [3] ». Encore dix ans et cette église serait devenue un fait historique de longue durée. Enfin le christianisme n'a pas seulement hérité de sa puissance, mais aussi de sa forme et de sa matière, en maint point important. Il n'est pas tout à fait exact de dire que l'église romaine s'est approprié la structure de l'empire romain. Cette structure était déjà une église. Il y eut un temps où toutes deux se touchaient. Constantin le Grand fut l'auteur du concile de Nicée et en même temps pontifex maximus. Ses fils,

1. J. Geffcken, *Der Ausgang des griech-römischen Heidentums*, 1920, p. 197 sq.
2. Geffcken, p. 131 sq.
3. Geffcken, p. 292, note 149.

chrétiens zélés, l'ont élevé au rang de *divus* et lui ont dédié le culte prescrit. C'est Augustin qui a osé prononcer cet aphorisme téméraire : que la religion avait existé avant l'apparition du christianisme sous la forme antique [1].

5

Si l'on veut comprendre le judaïsme en général, de Cyrus à Titus, il faut se rappeler sans cesse trois faits qui ne sont sans doute pas inconnus à la science partiale des philologues et des théologiens, mais dont ils ne tiennent pas compte dans leurs considérations : les Juifs sont une « nation sans territoire », un *consensus*, dans un monde composé *exclusivement de nations de même espèce*. Jérusalem est sans doute une Mecque, un centre sacré, mais ni la patrie, *ni le centre spirituel* du peuple juif. Enfin les Juifs ne restent un phénomène isolé qu'aussi longtemps qu'on les traite *a priori* comme tel dans l'histoire universelle.

Certes, les Juifs de la Diaspora, opposés aux « Israélites » d'avant l'exil, comme l'a remarqué d'abord Hugo Winckler, sont un peuple d'une espèce toute nouvelle, mais ils ne sont pas les seuls. Le monde araméen commençait alors à se diviser en un très grand nombre de peuples semblables, dont les Perses et les Chaldéens [2], qui vivaient tous dans la même région et cependant rigoureusement isolés les uns des autres, et qui avaient peut-être dès ce moment introduit le mode purement arabe d'habitation dans le ghetto.

Les premiers pré-annonciateurs de l'âme nouvelle sont les *religions prophétiques* qui sont nées avec une intériorité grandiose, vers 700, et se heurtèrent aux usages frustes du peuple et de ses chefs. Elles aussi sont un phénomène général araméen. Plus je pense à Amos, Isaïe, Jérémie, et ensuite à Zoroastre, plus ils m'apparaissent proches parents. Ce qui semble les séparer n'est pas leur nouvelle foi, mais ce qu'ils combattent : les uns luttent contre cette vieille religion israélite et sauvage, qui est en réalité tout un faisceau [3] de religions caractérisées par la croyance aux pierres sacrées et aux arbres, par d'innombrables dieux locaux à Dan, Bethel, Hebron, Sichem, Beerseba, Gilgal, par un Jahvé (ou Elohim) dont le nom désigne une foule de *numina* tout à fait hétérogènes, par un culte des ancêtres et des sacrifices humains, par des danses de derviches et une prostitution sacrée, par un mélange de traditions obscures sur Moïse et Abraham et par de nombreuses coutumes et légendes du monde babylonien tardif, qui étaient déjà figées depuis longtemps et réduites en formes rurales dans le Chanaan; les autres luttent contre cette vieille croyance védique, de héros et de Wikings, qui était certainement aussi dégénérée et qui avait besoin d'être

1. *Res ipsa, quae nunc religio Christiana nuncupatur, erat apud antiquos nec defecit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem. Unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari Christiana* (*Retractationes*, I, 13).
2. Le nom des Chaldéens désigne lui aussi, avant les Perses, un groupe racial, plus tard une communauté religieuse.
3. A. Bertholet, *Kulturgeschichte Israels*, 1919, p. 253 sq.

rappelée à la réalité par la louange incessante du bœuf sacré et de son élevage. Zarathustra a vécu vers 600, souvent dans la misère, persécuté et méconnu, et est mort[1] vieux dans une guerre contre les infidèles, contemporain du malheureux Jérémie qui était haï de son peuple à cause de ses prophéties, incarcéré par son roi, traîné en Égypte par la Diaspora après la catastrophe et massacré dans ce pays. Je crois donc que cette grande époque a produit aussi une troisième religion prophétique.

Il est permis de supposer que la religion « chaldéenne » avec sa perspicacité astronomique, et son intériorité qui surprend tous ceux qui la considèrent, est née aussi à cette époque, et grâce à des personnalités créatrices de la trempe d'un Isaïe, des débris de la vieille religion babylonienne[2]. En 1000, les Chaldéens étaient, comme les Israélites, un groupe racial de langue araméenne au Sud du Sinéar. Aujourd'hui encore la langue maternelle de Jésus est souvent appelée chaldéenne. Au temps des Séleucides, ce nom désigne une communauté religieuse très répandue, et en particulier les prêtres de cette communauté. La religion chaldéenne est une religion astrale, ce que *n'a pas* été la religion babylonienne — avant Hammourabi. Elle représente la plus profonde des interprétations existantes de l'espace cosmique magique, de la grotte cosmique avec le *Kismet* qui y règne, et c'est pourquoi elle est restée la base de la spéculation islamique et judaïque jusque dans ses états les plus tardifs. C'est d'elle, et non de la culture babylonienne, que s'est formée[3], depuis le VIIe siècle, une astronomie comme science exacte — c'est-à-dire comme *technique d'observation sacerdotale* d'une étonnante perspicacité.

Elle a remplacé la semaine lunaire babylonienne par la semaine planétaire. La figure la plus populaire de l'ancienne religion avait été Ischtar, déesse de la vie et de la fécondité. Maintenant elle est une planète; Tammuz, dieu de la végétation qui meurt et qui renaît au printemps, devient une étoile fixe. C'est le sentiment hénothéiste qui enfin s'annonce. Pour le grand Nabuchodonosor, Mardouk est le seul et vrai dieu de la pitié, et Nabou, l'ancien dieu de Borsippa, est son fils et le messager envoyé aux hommes. Les rois chaldéens ont gouverné le monde pendant un siècle (625-539), mais ils furent aussi les annonciateurs de la religion nouvelle. Eux-mêmes avaient porté des tuiles pour la construction des temples. De Nabuchodonosor, contemporain de Jérémie, il nous reste encore

1. D'après W. Jackson, *Soroaster*, 1901.

2. Comme la religion talmudique, la chaldéenne est la créature de l'histoire des religions. Les historiens accordent toute leur attention à la religion de la culture babylonienne, dont la chaldéenne serait le reflet. Mais cette méthode d'appréciation exclut d'avance toute compréhension du problème. Les documents sont éparpillés, sans distinction principielle, dans tous les livres sur la religion assyrio-babylonienne (H. Zimmern, *Die Keilinschriften und das alte Testament* II; Gunkel, *Schöpfung und Chaos*; M. Jastrow; C. Bezold, etc...); ou bien ils sont supposés connus, comme par exemple chez Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907.

3. Que la science chaldéenne soit quelque chose de tout à fait nouveau, en regard des tentatives babyloniennes, c'est ce que montrent clairement les études de Bezold : *Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern*, 1911, p. 17 sq. Les résultats de cette science ont été développés par des savants antiques isolés, d'après leur méthode, c'est-à-dire sous forme d'une mathématique appliquée où ne s'exprime aucun sentiment du lointain.

la prière à Mardouk lors de son intronisation. Par sa profondeur et sa pureté, elle se place à côté des meilleurs fragments de la poésie des prophètes israélites. Les psaumes chaldéens, également apparentés de près aux psaumes juifs, par leur rythme et leur composition interne, connaissent le péché dont l'homme n'a pas conscience, et la souffrance qui peut être détournée par la pénitence et la confession devant le Dieu irrité. C'est la même confiance en la pitié divine qui a trouvé aussi, dans les inscriptions du temple de Baal[1] à Palmyre, une expression vraiment chrétienne.

Le fond de la doctrine prophétique est déjà magique : il existe *un seul* vrai Dieu comme principe du bien, soit qu'on l'appelle Jahvé, Ahura-Madza ou Mardouk-Baal; les autres divinités sont impuissantes ou mauvaises. A ce Dieu se rattache l'espérance messianique qui est très nette chez Isaïe, mais qui perce partout avec une nécessité intérieure dans les siècles suivants. C'est la pensée magique fondamentale; elle renferme l'hypothèse d'une lutte historique universelle, entre le Bien et le Mal, avec la puissance du Mal sur la période moyenne et la victoire finale du Bien au jour du jugement dernier. Cette moralisation de l'histoire universelle est commune aux Perses, aux Chaldéens et aux Juifs. Mais avec elle, la notion de peuple territorial commence aussi à disparaître, et la naissance de nations magiques sans patrie ni frontière se prépare. La notion de peuple élu apparaît[2], mais il est évident que les hommes de race vigoureuse, les grandes maisons en tête, repoussent intérieurement ces idées par trop spirituelles et fassent remarquer aux prophètes la vieille et vigoureuse croyance de la race. D'après les recherches de Cumont, la religion des Perses était polythéiste et ignorait le sacrement du *Haoma*, elle n'était donc pas tout à fait celle de Zoroastre. La même remarque s'applique à la plupart des rois d'Israël et, selon toute probabilité, au dernier roi chaldéen, Naboned, qui pouvait être renversé par Cyrus avec l'aide de son propre peuple, précisément à cause de sa négation de la religion de Mardouk. La circoncision et la fête — chaldéenne — du Sabbat, considérées comme sacrements juifs, sont d'abord des conquêtes de l'exil.

Mais l'exil à Babylone avait néanmoins créé entre les Juifs et les Perses une différence énorme, non dans les dernières vérités de l'être éveillé pieux, mais dans touts les faits de la vie réelle et donc aussi dans les sentiments très profonds qu'on avait sur cette vie. C'étaient les croyants de Jahvé qui *eurent le droit* de retourner chez eux, et c'étaient les fidèles d'Ahura-Madza qui les y *autorisèrent*. De deux petits groupes raciaux qui, deux siècles auparavant, avaient peut-être le même nombre d'hommes susceptibles de porter les armes, l'un s'est emparé du monde et, tandis que Darius traversait le Danube au Nord, sa puissance s'étendait au Sud au delà de l'Arabie orientale jusqu'à l'île de Sokotra sur la côte

1. J. Hehn, *Hymnen u. Gebete an Marduk*, 1905.

2. Les Chaldéens et les Perses n'avaient pas besoin de se la prouver, ils avaient vaincu le monde par leur Dieu, mais les Juifs étaient obligés de se cramponner à leur littérature, qui fut dès lors transformée en preuve théorique par défaut d'une preuve effective. Ce patrimoine spécifique doit son origine, en dernière analyse, au mépris de soi-même sans cesse menaçant.

des Somalis [1]; l'autre groupe était tout entier un objet insignifiant de la politique étrangère.

C'est ce qui a fait de l'une de ces religions une religion de seigneurs, de l'autre une religion d'esclaves. Lisez Jérémie et ensuite la grande inscription de Darius à Behistoun — quel admirable orgueil du roi sur son Dieu vainqueur! Et quel désespoir dans les raisons qui servent aux prophètes juifs à sauver l'image de leur Dieu! Ici, dans l'exil, où les victoires perses ouvrent à tous les Juifs les yeux sur la doctrine zoroastrique, le prophétisme purement juif d'Amos, d'Osée, d'Isaïe, de Jérémie, se transforme en prophétisme *apocalyptique* du second Isaïe, d'Ezéchiel, de Zacharie. Toutes les visions nouvelles sur l'homme-Dieu, Satan, les archanges, les sept cieux, le purgatoire, sont des *conceptions persanes du sentiment cosmique commun.* Dans *Isaïe*, 41, nous voyons Cyrus lui-même fêté comme le Messie. Le grand auteur du second Isaïe a-t-il reçu son inspiration d'un disciple de Zoroastre? Se peut-il que les Perses eux-mêmes aient senti la parenté interne des deux doctrines et renvoyé pour cette raison les Juifs dans leur pays? Il est certain que tous deux ont partagé les représentations populaires sur la nature dernière des choses, et qu'ils ont senti et exprimé la même haine contre les infidèles de l'ancienne religion babylonienne et de la religion antique, contre toutes les religions étrangères en général, mais pas l'un contre l'autre.

Mais il faut considérer aussi ce « retour » de Babylone, en partant de Babylone même. C'était la grande foule raciale qui était en réalité tout à fait étrangère à cette idée, qui ne l'admettait que comme idée, comme rêve; foule composée sans doute de paysans et d'artisans actifs, avec une noblesse rurale en voie de formation qui demeurait tranquille dans ses propriétés et *sous un prince propre*, le resch Galuta [2] résidant à Nehardea. Ceux qui retournèrent dans leur patrie étaient en petit nombre, minorité de zélateurs têtus. Ils étaient 40.000 avec femmes et enfants. Ils ne pouvaient avoir représenté le dixième, pas même le vingtième de la population totale. Celui qui confond [3] le destin de ces colonisateurs avec le judaïsme en général sera incapable de pénétrer plus avant dans la signification plus profonde des événements postérieurs. *La petite colonie juive menait une vie spirituelle à part, respectée mais nullement partagée par l'ensemble de la nation.* A l'Est florissait la littérature apocalyptique, magnifique héritière de la littérature prophétique. Ici avait élu domicile une poésie populaire authentique dont nous avons conservé un chef-d'œuvre, le livre de Job, d'esprit tout islamique et nullement judaïque [4], tandis qu'à travers toutes les litté-

1. Glaser. *Die Abessinier in Arabien und Afrika*, 1895, p. 124. Glaser est convaincu qu'on trouvera là des inscriptions cunéiformes très importantes, en abyssin, pehlevi et persan.

2. Ce « roi de la dispersion » était un personnage distingué et politiquement puissant dans le royaume perse, et il n'a disparu qu'avec l'introduction de l'Islam.

3. Confusion commune aux théologies chrétienne et judaïque. Elles ne se distinguent l'une de l'autre que par l'interprétation qu'elles font subir à la littérature israélite, orientée plus tard en Judée dans la direction du judaïsme; l'une la rattache aux Évangiles, l'autre au Talmud.

4. Mais un savant pharisien l'avait déformé plus tard, en y insérant les chapitres 32 à 37.

ratures du monde « arabe » se sont répandus, comme motifs, une quantité d'autres contes et légendes, dont Judith, Tobie, Achikar. En Judée on ne connaissait que la loi; l'esprit talmudique apparaît d'abord chez Ezéchiel[1] et s'incarne depuis 450 dans les docteurs (*soferim*), avec Esdras en tête. De 300 à 200 après Jésus-Christ, les *Tanaïm* ont expliqué ici la Thora et donc développé la Mischna. Ni l'apparition de Jésus ni la destruction du temple n'ont interrompu cette spéculation abstraite. Jérusalem devint la Mecque des orthodoxes de stricte observance; comme le Coran fut reconnu un Code[2], auquel s'intégra peu à peu toute une histoire ancienne avec des motifs chaldéo-persans, mais sous forme pharisaïque. Mais dans ce milieu, il n'y avait point de place pour un art mondain, pour la poésie et la science. Toute la science astronomique, médicale et juridique, du Talmud est exclusivement d'origine mésopotamique[3]. C'est là probablement que commença, dès avant l'exil, la formation de ces sectes chaldéennes, persanes, judaïques, progressant depuis les débuts de la culture magique jusqu'à la fondation des grandes religions, et atteignant son sommet dans la doctrine de Mani. « La Loi et les prophètes » — c'est *à peu près la différence entre la Judée et la Mésopotamie.* Dans la théologie persane postérieure, et dans toutes les autres théologies magiques, les deux directions étaient réunies, elles ne sont *localement* séparées qu'ici. Les décisions de Jérusalem étaient reconnues partout, mais il s'agit de savoir dans quelle mesure elles étaient obéies. La Galilée était déjà suspecte aux Pharisiens; en Babylonie, nul rabbin n'avait le droit d'être sacré. On attribue au grand Gamaliel, maître de Paul, la gloire d'avoir imposé ses ordonnances aux Juifs « même à l'étranger ». La vie indépendante qu'on menait en Égypte est démontrée par les documents récemment découverts à Eléphantine et à Assouan[4] En 170, Onias demande au roi l'autorisation d'élever un temple « selon les mesures de celui de Jérusalem », et il justifie cette demande par l'éternelle discorde que provoquent, dans les communautés, les temples multiples existant en violation de la loi.

Il est nécessaire de faire encore une autre remarque. Le judaïsme s'est accru, comme le parsisme, depuis la période de l'exil, et il a augmenté à l'infini ses minuscules associations tribales par la conversion et les changements de confession. *C'est la seule forme de conquête dont dispose une nation sans territoire, et qui est donc naturelle et évidente pour les religions magiques.* Au Nord, le judaïsme dépassa de bonne heure l'État juif d'Adiabène et s'avança jusqu'au Caucase, au Sud, probablement le long du golfe persique, vers Saba; à l'Ouest il décida du sort d'Alexandrie, de Cyrène et de Cypre. L'administration de l'Égypte et la politique du royaume des Parthes étaient en grande partie entre les mains des Juifs.

1. Chap. 40 sq.
2. Si l'hypothèse d'un prophétisme chaldéen, à côté de celui d'Isaïe et de Zoroastre est exacte, c'est à cette religion astrale, *jeune, étroitement apparentée et contemporaine*, et non à la religion babylonienne, que la Genèse doit ses assertions remarquablement profondes sur la Création cosmique, tout comme elle doit à la religion perse ses visions sur la fin du monde.
3. S. Funk, *Die Entstehung des Talmuds*, 1919, p. 106.
4. E. Sachau, *Aramäische Papyros und Ostraka aus Elefantine*, 1911.

Mais ce mouvement part uniquement de la Mésopotamie. Il est d'esprit apocalyptique et non talmudique. A Jérusalem, la loi trouve sans cesse de nouvelles restrictions contre les infidèles. Il ne suffit pas de renoncer aux conversions. On n'a même pas le droit d'avoir un païen pour ancêtre. Un Pharisien se permet de crier au roi Hyrkan, généralement estimé (135-106), qu'il doit déposer la fonction sacerdotale parce que sa mère s'était trouvée un jour sous le pouvoir des infidèles [1]. C'est la même étroitesse qui apparaît dans la première communauté chrétienne de Judée, pour s'opposer aux missions païennes. En Orient, nul n'aurait eu même l'idée de tracer ici une limite; elle est contradictoire avec la notion de nation magique tout entière. Mais il en résulte *la supériorité spirituelle du lointain Orient.* Le sanhédrin de Jérusalem avait beau avoir une autorité religieuse incontestée, politiquement et donc historiquement, le resch Galuta avait une puissance toute différente. C'est ce qu'oublient la théologie chrétienne comme la théologie juive. Nul n'a, autant que je sache, considéré ce fait important, que les persécutions d'Antiochus Epiphane ne visaient pas en général « le judaïsme », mais la Judée, et cela mène à une connaissance d'une portée bien plus grande encore.

La destruction de Jérusalem n'a frappé qu'une très petite partie de la nation, *politiquement et spirituellement de beaucoup la moins importante.* Il n'est pas vrai que le peuple juif ait vécu depuis lors « dans la dispersion ». Il vivait depuis des siècles, et non le seul, mais avec le peuple perse et d'autres encore, sous une forme qui n'était liée à aucun pays. Et on ne comprend pas non plus l'impression de cette guerre sur le judaïsme proprement dit qui était, de la Judée, considéré et traité comme un accessoire. On a senti, dans le tréfonds de l'âme [2], la victoire des païens et la chute du sanctuaire, et on s'en est très durement vengé dans la croisade de 115, mais cela ne concernait que l'idéal juif et non l'idéal judaïque. Le « sionisme » d'alors, comme le sionisme antérieur sous Cyrus et celui d'aujourd'hui, n'était pris au sérieux que par une minorité très restreinte et spirituellement bornée. Si on avait réellement senti la défaite comme une « perte de la patrie », comme nous aimons à nous la représenter avec notre mentalité occidentale, la reconquête en eût été possible cent fois depuis Marc Aurèle. Mais elle était contradictoire avec le sentiment national magique. La forme idéale de la nation était la « synagogue », pur *consensus*, comme l'ancienne « église visible » des catholiques et comme l'Islam, Et cette forme *n'a été d'abord réalisée entièrement* que précisément par la destruction de la Judée et de l'esprit tribal qui s'y rapporte.

La guerre de Vespasien, dirigée seulement contre la Judée, était un affranchissement du judaïsme. Car elle a d'abord fait disparaître, chez la population de ce territoire lilliputien, la prétention à être la nation proprement dite et l'identification de sa pauvre spiritualité avec la vie psychique de l'ensemble. La spéculation savante,

1. Josèphe, *Antiquités* 13, 10.
2. Comme l'Église catholique à peu près sentirait aujourd'hui la destruction du Vatican.

scolastique et mystique des universités d'Orient, rentra dans ses droits. Le grand juriste Karna, à peu près contemporain d'Ulpien et de Papinien, a codifié le premier Code civil à l'Université de Nehardea. En second lieu, la guerre de Vespasien sauva cette religion des dangers de la pseudomorphose auxquels succomba le christianisme contemporain. Il avait existé, depuis 200 avant Jésus-Christ, une littérature juive demi-hellénistique. L'Ecclésiaste de Salomon (Koheleth) renferme des accents pyrrhoniens. La Sagesse de Salomon, le deuxième livre des Macchabées, Théodose, l'épître d'Aristeas et d'autres suivent; il y a des fragments comme les sentences de Ménandre, où il est en général impossible de dire s'ils étaient grecs ou juifs. Il y avait, en 160, de grands prêtres qui combattaient la religion juive par esprit hellénistique, et plus tard des rois, comme Hyrkan et Hérode, qui agissaient de même par des moyens politiques. Ce danger prit fin aussitôt et définitivement avec l'année 70.

Il existait au temps de Jésus à Jérusalem trois tendances qu'on peut considérer comme *généralement araméennes* : celles des Pharisiens, des Sadducéens et des Esséens. Malgré l'inconsistance des concepts et des noms, et la grande divergence des opinions des savants chrétiens et juifs, on peut dire néanmoins ceci :

La première tendance se manifeste avec la plus grande pureté dans le judaïsme, la deuxième dans le chaldéisme, la troisième dans l'hellénisme [1]. Esséenne est la naissance du culte monastique de Mithra, à l'Est de l'Asie Mineure; pharisien, le système de Porphyre dans l'église cultuelle. Les Sadducéens, bien qu'ils forment à Jérusalem même un petit cercle de gens distingués — Josèphe les compare aux épicuriens — sont en général araméens, par leurs accents apocalyptiques et eschatologiques, par leur ressemblance spirituelle avec Dostoïewski en cette période printanière. Ils sont aux pharisiens ce que la mystique est à la scolastique, Jean à Paul, le Bundehesch au Vendidad des Perses. L'apocalypse est populaire et, en beaucoup de ses traits, la propriété psychique commune de tout le monde araméen. Le pharisaïsme talmudique et avestique est exclusif et tend à séparer le plus rudement possible toutes les autres religions. Ce qui lui importe le plus n'est pas la foi ni les visions, mais le rite rigoureux qu'il faut apprendre et retenir, si bien que, selon lui, le profane par méconnaissance de la loi ne peut nullement être un homme pieux.

Les Esséens apparaissent à Jérusalem comme un ordre monacal semblable aux Néopythagoriciens. Ils possédaient des livres secrets [2]; au sens large, ils sont les représentants de la pseudomorphose et c'est pourquoi ils disparaissent complètement du judaïsme avec l'année 70, tandis que la littérature chrétienne devint alors une pure littérature grecque, précisément parce que la juiverie hellénisée,

1. Dans Schiele, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, 812, ces deux derniers ont des noms inversés, mais cela ne change rien au phénomène en question.
2. Bousset, *Religion d. Jud.*, p. 532. Baruch, IV. — Esdras, original de l'Apocalypse de Jean.

qui était le plus à l'Ouest, abandonnait le judaïsme reculant vers l'Est et s'absorbait peu à peu dans le christianisme.

Mais l'apocalypse aussi, cette forme d'expression de l'homme non urbain et anti-urbain, disparaît bientôt des cadres de la synagogue, après avoir subi encore une fois, sous l'impression de la catastrophe, une étonnante floraison. Lorsqu'il fut avéré que la doctrine de Jésus n'allait pas devenir une réforme du judaïsme, mais une religion nouvelle, et que l'an 100 vit introduire la formule quotidienne de malédiction contre les Judéo-Chrétiens, l'apocalypse passa, pour le petit laps de temps qui lui restait encore à vivre, dans la religion nouvelle.

6

L'élément incomparable, par lequel le jeune christianisme s'élève au-dessus de toutes les religions de cette riche période véronale, c'est la figure de Jésus. Il n'y a dans toutes les grandes œuvres de ces années rien qui puisse lui être comparé. Tous ceux qui lisaient alors l'histoire de sa Passion, et qui entendaient comme elle venait de se passer tout récemment : son dernier voyage à Jérusalem, la dernière cène effrayante, l'heure du désespoir à Gethsemanné et la mort sur la croix, tous ceux-là devaient sentir le vide et la superficialité de toutes les légendes et aventures sacrées de Mithra, d'Attis et d'Osiris.

Ici point de philosophie. Ses aphorismes, dont beaucoup restaient encore mot pour mot dans la mémoire de ses compagnons à un âge avancé, sont ceux d'un enfant au milieu d'un monde étranger, tardif et malade. Point de considérations sociales, de problèmes, de spéculations. Comme une île paisible et bénie, la vie de ces pêcheurs et de ces artisans repose, sur le lac de Génézareth, au milieu de la période du grand Tibère, loin de toute l'histoire universelle, sans aucun soupçon des chicanes de la réalité, tandis que brillent alentour les cités hellénistiques avec leurs temples et leurs théâtres, la fine société occidentale et les plaisirs bruyants de la populace, les cohortes romaines et la philosophie grecque. Quand ses amis et compagnons étaient devenus vieux et que le frère du condamné présidait le cercle de Jérusalem, avec les paroles et les récits circulant partout dans les petites communautés, on brossa une image biographique d'une intériorité si poignante qu'elle provoqua une forme de composition propre, sans exemple dans la culture antique ni dans la culture arabe : l'Évangile. Le christianisme est la seule religion de l'histoire universelle, où un destin humain du présent immédiat a été transformé en symbole et en point central de toute la création.

Une agitation inouïe, comme celle que connut le monde germanique vers l'an 1000, ébranlait alors le paysage araméen tout entier. L'âme magique s'éveillait. Ce qui était comme un pressentiment dans les religions prophétiques, ce qui se manifesta au temps d'Alexandre en traits métaphysiques, tout cela s'accomplissait maintenant. Et cet accomplissement réveillait, dans une vigueur innommable le sentiment primaire de l'angoisse. Il est dans l'ordre des

mystères derniers de l'humanité, et en général de la vie libre de ses mouvements, que la naissance du moi et l'angoisse cosmique soient une seule et même chose. Le fait que devant un microcosme s'ouvre un macrocosme, immense, tout-puissant, gouffre de l'être et du mouvement, étranger et ruisselant de lumière, oblige à rentrer en soi le petit moi timide et solitaire. Une angoisse devant son propre être éveillé, comme celle qui envahit parfois les enfants, voilà ce qu'aucun homme mûr ne peut apprendre une seconde fois aux heures les plus sombres de sa vie. Cette angoisse de la mort s'étendit aussi à l'aube de la culture nouvelle. Dans cette aube de la conscience cosmique magique qui était hésitante, incertaine, sceptique sur elle-même, tomba un coup d'œil nouveau sur la fin prochaine du monde. C'est la pensée première, par laquelle chaque culture, jusqu'à ce jour, est arrivée à la conscience d'elle-même. Un frisson de révélations, de mystères, de visions dernières dans le fondement suprême des choses a envahi toutes les âmes profondes. On pensait ne vivre encore que dans les images apocalyptiques. La réalité se changeait en apparence. On se racontait avec mystère des visions étranges et effrayantes, qu'on avait récolées au hasard, lues dans des livres obscurs et confus, et comprises aussitôt avec une certitude intérieure immédiate. D'une communauté à l'autre, de village en village, voyageaient des écrits dont il est impossible de dire s'ils appartiennent à une religion particulière[1]. Ils ont une nuance persane, chaldéenne, juive, mais ont reçu tout ce qui circulait alors dans les âmes. Les livres canoniques sont nationaux, les apocalypses, internationaux au sens littéral du terme. Ils existent sans que personne semble les avoir écrits. Leur contenu est vague et s'exprime aujourd'hui de telle manière, demain de telle autre différente. Mais en même temps, ils ne sont rien de moins que de la « poésie[2] ». Ils ressemblent à ces effrayantes statues sur le portail des cathédrales romanes de la France, qui ne sont pas non plus de « l'art », mais de l'angoisse pétrifiée. Chacun connaissait ces anges et ces démons, ces ascensions et ces descentes aux enfers, d'êtres divins, l'homme originel ou le second Adam, le messager de Dieu, le Sauveur des derniers jours, l'homme-Dieu, la ville éternelle et le jugement dernier[3]. Dans les villes étrangères et aux sièges du haut clergé strictement perse ou juif, on pouvait constater rationnellement les

1. Tels sont, par exemple, le Naassenerbuch dont parle P. Wendland (*Hellen. röm. Kultur*, p. 177 sq.), la « liturgie de Mithra » (éditée par Dietrich), le Poimandres hermétique (édité par Reitzenstein), les odes de Salomon, les Actes des apôtres de Thomas et Petrus, la Pistis Sophia, etc... qui supposent une littérature encore plus ancienne, entre 100 av. et 200 ap. J. C.
2. Comme *Le rêve d'un homme ridicule*, de Dostoïewski.
3. Nous pouvons aujourd'hui jeter un coup d'œil décisif sur ce monde des représentations magiques primitives, grâce à la découverte des manuscrits de Turfan, qui se trouvent à Berlin depuis 1903. Ils écartent enfin, de notre science et surtout de nos jugements, la fausse prépondérance de la matière occidentalo-hellénistique qui est encore accrue par les découvertes de papyrus égyptiens, et modifient ainsi toutes les opinions reçues jusqu'à présent. Maintenant, l'Orient authentique et presque intact a fini par prendre sa valeur dans tous les apocalypses, hymnes, liturgies, livres d'édification, des Perses, des Mandéens, des Manichéens et de sectes innombrables. Ce n'est qu'ainsi qu'on placera réellement le christianisme primitif dans le milieu auquel il doit son origine intérieure. Cf. H. Lüders, *Sitzungen der Berliner Akademie*, 1914, et R. Reitzenstein. *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921).

doctrines distinctives et se les disputer; ici chez le peuple, il n'y avait guère de religion particulière, mais une religiosité générale, magique, qui remplissait toutes les âmes et qui se fixait aux visions et aux images de chaque origine concevable. Le jugement dernier était tout près. On l'attendait. On savait qu' « il » allait apparaître maintenant, lui dont toutes les révélations ont parlé. Les prophètes se sont levés. On se réunissait en communautés et en cercles toujours nouveaux, convaincu d'avoir désormais mieux connu la religion innée, ou d'avoir découvert la vraie. Dans cette tension des plus inouïes, croissant d'année en année, tout près de la naissance de Jésus, à côté des sectes et des communautés sans nombre, est née aussi la religion mandéenne du salut, dont le fondateur ou l'origine nous est inconnu. Il semble qu'en dépit de sa haine pour le judaïsme de Jérusalem; et de sa préférence précisément pour les conceptions persanes de l'idée de salut, elle était très proche de la foi populaire des Juifs syriens. Les fragments de sa littérature merveilleuse apparaissent maintenant l'un après l'autre. C'est partout « lui », le fils de l'homme, le sauveur descendu aux enfers, qui doit être sauvé lui-même, qui est le but de l'espoir. Dans le livre de Jean, le Père parle, dressé et debout, dans la maison de la perfection, baignée de lumière, au fils qui lui est né : Mon fils, sois mon messager — va dans le royaume des ténèbres, où ne brille aucun rayon de lumière; — le fils se lève en disant : Père de grandeur, quel péché ai-je commis pour être envoyé dans l'empire des ombres ? Et enfin : Je suis monté sans péché, rien n'a manqué en moi [1].

Tous les traits des grandes religions prophétiques, et le trésor tout entier des formes et des visions les plus profondes qui se sont réunies depuis dans l'apocalypse, sont ici la base commune. De la pensée et du sentiment antiques, pas un souffle n'a pénétré dans ce monde souterrain magique. Les débuts de la religion nouvelle sont sans doute éteints pour toujours. Mais une figure historique mandéenne apparaît avec une clarté saisissante, tragique dans sa volonté et son déclin comme Jésus lui-même : c'est Jean-Baptiste [2]. A peine juif encore et rempli d'une puissante haine — qui correspond exactement à celle des vieux Russes contre Pétersbourg — contre l'esprit de Jérusalem, il prêche la fin du monde et l'approche de Barnascha, le fils de l'homme, *qui n'est plus le Messie national promis aux Juifs, mais le porteur de l'incendie cosmique* [3]. Jésus alla

1. Litzbarski, *Das Johannesbuch der Mandaer*, chap. 66. — W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907; Reitzenstein, *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse* (1919), apocalypse contemporain des plus ancens évangiles. Sur les textes du Messie, de la descente aux enfers et les chants funèbres, voir Litzbarski, *Mandäische Liturgien* (1920) et le Livre des morts chez Reitzenstein, *Das iran. Erlösungsmysterium*, surtout les p. 43 sq.
2. Cf. Reitzenstein p. 124 et la littérature qui y est indiquée.
3. Dans le Nouveau Testament, qui reçut sa rédaction définitive tout à fait dans l'esprit de la pensée antique d'Occident, la religion mandéenne et ses sectes des fidèles de Jean-Baptiste ne sont plus compris; tout ce qui vient d'Orient apparaît d'ailleurs ici généralement noyé. Mais il y a en outre une hostilité sensible entre la communauté johannique alors très répandue et les premiers chrétiens (Actes des apôtres, chap. 18-19. Cf. Dibelius, *Die urchristliche Uberlieferung von Johannes dem Täufer*). Les Mandéens ont nié plus tard le christianisme aussi brutalement que le judaïsme; Jésus était pour eux un faux Messie; dans leur apocalypse du « Seigneur de grandeur », ils continuent à annoncer l'apparition d'Enoch.

chez lui et devint un de ses disciples [1]. Il avait trente ans quand il se sentit éveillé. La pensée apocalyptique, et en particulier mandéenne, remplit désormais sa conscience entière. L'autre monde qui l'environne, celui de la réalité historique, n'était pour lui qu'apparent, étranger et insignifiant. Sa grande certitude est qu' « il » va maintenant arriver et mettre un terme à cette réalité irréelle, c'est pour cette certitude qu'il se fit annonciateur comme son maître Jean. Aujourd'hui encore, les plus anciens évangiles admis dans le Nouveau Testament reflètent cette période, où il avait conscience de n'être rien d'autre qu'un prophète [2].

Mais il y a un moment dans sa vie où le pressentiment, puis la haute certitude tombent sur lui : Tu l'es toi-même. C'était un secret qu'il s'avoua d'abord à peine à lui-même, puis à ses amis et compagnons les plus proches, qui partagèrent désormais avec lui l'heureuse nouvelle en toute tranquillité, jusqu'au jour où ils osèrent enfin publier la vérité devant tout le monde par le voyage fatal à Jérusalem. Si quelque chose garantit la parfaite pureté et sincérité de ses pensées, c'est le doute avec lequel il se demandait s'il ne serait peut être pas l'objet d'une illusion, doute qui n'a jamais cessé de l'empoigner, que ses apôtres ont raconté plus tard avec une entière franchise. Il vient dans son pays. Le village entier va à sa rencontre. On reconnaît l'ancien charpentier qui a abandonné son métier, et on s'en indigne. Sa famille, sa mère, ses nombreux frères et sœurs ont honte de lui et veulent le retenir. Alors, sentant se diriger sur lui tous les regards connus, il est confus et la force magique l'abandonne (Marc, 6). A Gethsemanné, des doutes se mêlent à sa mission [3] au milieu de l'horrible angoisse de l'avenir, et on l'a entendu encore sur la croix s'écrier avec douleur que Dieu l'avait abandonné.

Même dans ces heures suprêmes, il vivait entièrement dans l'image de son univers apocalyptique. Il n'en a jamais vu d'autre en réalité autour de lui. Ce que les Romains qui le gardaient considéraient comme la réalité était pour lui un objet d'étonnement ébahi, un fantôme pouvant se dissoudre à l'improviste. Il avait l'âme candide et pure du paysage acitadin. La vie des villes, l'esprit, au sens citadin, lui étaient complètement étrangers. A-t-il vu réellement la Jérusalem semi-antique où il est entré comme fils de l'homme, et en a-t-il compris la nature historique ? Ce que ces derniers jours ont de saisissant, ce choc des faits et des vérités, cette rencontre de deux mondes qui ne se comprendront jamais l'un l'autre : c'est qu'il ne savait pas du tout ce qui lui arrivait.

Ainsi parcourait-il le pays dans la plénitude de l'annonciation, mais ce pays était la Palestine. Il était né dans l'Imperium antique

1. D'après Reitzenstein (*Das Buch vom Herrn der Grösse*, p. 65), il a été condamné à Jérusalem comme disciple de Jean. D'après Litzbarski (*Mand. Literatur*, 1920, XVI) et Zimmern (*Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesellschaft*, 1920, p. 429) l'expression Jésus de Nazareth ou le Nazaréen, rapportée plus tard à Nazareth par la communauté chrétienne (Math. 2,23 avec une citation impropre), exprime l'appartenance à un ordre mandéen.

2. Par exemple Marc, 6 et 8, 27 sq. Il n'existe pas d'autre religion dont nous ayons conservé, sur sa période de naissance, des fragments de rapports aussi sincèrement fidèles.

3. Cf. Marc 1,35 sq., où il se lève la nuit et cherche une place solitaire pour prier

et vivait sous les yeux du judaïsme de Jérusalem, et dès que son âme, consciente de sa vision et du sentiment de sa mission, regardait autour de lui, elle se heurtait à la réalité de l'État romain et du pharisaïsme. Contre cet idéal figé et étroit, son dégoût, partagé par tous les mandéens et sans doute aussi par tous les paysans juifs du lointain Orient, est le caractère premier et constant de tous ses discours. Il a horreur de ce chaos de formules rationnelles qu'on présente comme la seule voie du salut. Néanmoins, c'était seulement une autre espèce de piété qui contestait le droit à sa conviction avec une logique de rabbin.

Ici la loi seule se dressait contre les prophètes. Mais quand Jésus fut conduit devant Pilate, c'est *le monde des faits et celui des vérités qui s'affrontèrent sans intermédiaire ni conciliation*, avec une clarté terrifiante et un poids symbolique sans exemple dans la scène de toute l'histoire universelle. La scission, qui est à la base de tout être vivant et libre depuis ses origines, par le fait même qu'il *existe*, qu'il est être et être éveillé, a pris ici la forme de tragédie humaine, la plus haute qu'il soit en général possible d'imaginer. La célèbre question du procurateur romain : Qu'est-ce que la Vérité ? — la seule parole du Nouveau Testament qui ait de la race — *renferme toute la signification de l'histoire*, validité exclusive du fait, rang de l'état social de la guerre, du sang, toute-puissance du succès, et orgueil d'une grande fortune. A quoi le sentiment muet, et non la bouche de Jésus, a répondu par cette autre question décisive de toute religion : *Qu'est-ce que la réalité ?* Pour Pilate, cette réalité était tout; pour lui, rien. Impossible à la religiosité authentique de répondre différemment à l'histoire et à ses puissances, elle ne peut pas juger autrement la vie active et, si elle le fait quand même, elle cesse d'être religion et tombe elle-même au pouvoir de l'esprit historique.

Mon royaume n'est pas de ce monde — c'est la dernière parole susceptible d'aucune interprétation, et à laquelle chacun doit mesurer la direction que lui ont assignée la naissance et la nature. L'être servi par l'être éveillé ou l'être éveillé soumettant l'être, le tact ou la tension, le sang ou l'esprit, l'histoire ou la nature, la politique ou la religion ne connaissent que l'alternative, aucune conciliation sincère. Un homme d'État peut être profondément religieux, un homme pieux peut mourir pour sa patrie, — mais il faut qu'ils sachent tous deux de quel côté ils se trouvent réellement. Le politicien-né méprise, au milieu de son domaine des faits, les considérations ascétiques de l'idéologue et du moraliste — il a raison. Pour le croyant, toute l'ambition et tous les succès du monde historique sont des péchés et sans valeur éternelle — lui aussi a raison. Un souverain voulant corriger la religion, en l'orientant vers des buts politiques pratiques, est un fou. Un moraliste prêchant la vérité, la justice, la paix, la réconciliation dans le monde réel, est également un fou. Aucune religion n'a jamais changé le monde, et aucun fait n'a jamais pu réfuter la religion. Il n'existe aucun pont entre le temps dirigé et l'éternité atemporelle, entre la marche de l'histoire et l'existence d'un ordre cosmique divin, dans la structure

duquel la « soumission » est le mot qui traduit le cas extrême de la causalité. *Telle est la signification dernière de ce moment qui a vu s'affronter Pilate et Jésus.* Dans l'un, le monde historique, le Romain a fait crucifier le Galiléen — c'était son destin. Dans l'autre, Rome tomba dans la damnation, et la croix devint la garantie du rachat. C'était la « Volonté de Dieu [1] ».

Religion est métaphysique, rien d'autre : CREDO QUIA ABSURDUM. Et la métaphysique expliquée, démontrée ou prétendue démontrée, est simple philosophie ou érudition. Je parle ici de la métaphysique *vécue*, Impensable identifié à la certitude, Surnaturel identifié à l'événement. Vie dans un monde irréel, mais vrai. Jésus n'a pas vécu un moment autrement. Il ne fut point prêcheur de morale. Voir dans l'éthique le but de la religion, c'est la méconnaître. Cela sent le XIXe siècle, l' « époque des lumières » le philistinisme humaniste. Attribuer à Jésus des intentions sociales est un blasphème. Ses aphorismes moraux d'occasion, si toutefois ils sont bien de lui, servent simplement à l'édification. Ils ne renferment aucune nouvelle doctrine. Sa *doctrine* était uniquement l'annonciation des choses dernières qui le remplissaient constamment de leurs images : imminence de l'âge nouveau, arrivée du Messie céleste, jugement dernier, un nouveau Ciel et une nouvelle Terre [2]. Il n'a jamais eu d'autre conception religieuse, et aucune époque vraiment intérieure ne possède en général cette autre conception. *La religion est de part en part métaphysique, ultériorité*, être éveillé au sein d'un univers où le témoignage des sens ne découvre que le plan antérieur; la religion, c'est la vie dans et avec le supra-sensible, et là où manque la force de cet être éveillé, la force même d'y croire, là aussi la religion est à sa fin. Mon royaume n'est *pas* de ce monde — quiconque a mesuré le poids entier de cette certitude pourra seul comprendre les plus profonds aphorismes de Jésus. Ce sont seulement les époques tardives, citadines, incapables de telles visions, qui ont appliqué au monde de la vie extérieure le reste de religiosité, et remplacé la religion par des sentiments et des tendances humains, la métaphysique par le sermon moral et l'éthique sociale. Chez Jésus, on trouve juste le contraire. « Donnez à César ce qui est à César » — c'est-à-dire soumettez-vous aux puissances du monde des faits, patientez, souffrez et ne me demandez pas si elles sont « justes ». Il n'y a que le salut de l'âme qui importe. « Voyez le lys des champs » — c'est-à-dire ne vous souciez pas de *la richesse ou de la pauvreté*. Elles enchaînent toutes deux l'âme aux soucis de ce

1. La méthode de ce livre est historique. Elle admet donc comme *fait* la méthode opposée. Au contraire, la méthode religieuse se reconnaît nécessairement pour *vraie* et considère donc les autres comme *fausses*. Impossible de sortir de ce dilemme.

2. C'est pourquoi Marc, 13, issu d'un document plus ancien, est peut-être l'exemple le plus pur, des conversations journalières de Jésus.Paul en cite une autre (I. Thess. 4, 15-17) qui manque dans les évangiles. De ce nombre sont aussi les renseignements inappréciables, négligés par les savants — qui se laissent dominer par le ton des évangiles — et qui nous sont fournis par Papias qui a pu rassembler encore, vers 140, une foule de traditions orales. Le peu qui reste de son œuvre suffit largement pour montrer le contenu apocalyptique des conversations journalières de Jésus. C'est Marc 13, et non le « sermon sur la montagne » qui donne le ton réel de conversation. Mais quand la doctrine de Jésus s'était transformée en doctrine *sur* Jésus, ce ton passa aussi de ses conversations au rapport sur son apparition. En ce point seulement, l'image des évangiles est nécessairement fausse.

monde. « Il faut servir Dieu ou Mammon » — Mammon signifie ici la réalité *entière*. Il est superficiel et lâche de vouloir faire sortir de ces aphorismes la grandeur. Entre l'effort pour s'enrichir et l'effort pour la commodité sociale de « tous », Jésus n'eût senti en général aucune différence. Le fait qu'il a tremblé devant la richesse et que la communauté primitive de Jérusalem, qui était un ordre strict et non un club socialiste, a condamné la propriété, ce fait implique l'opposition la plus grande que l'on puisse concevoir en général contre toute « opinion sociale » : ce n'est pas parce que la situation extérieure est tout, mais parce qu'elle n'est rien, ce n'est pas par amour exclusif, mais par dédain absolu des plaisirs d'ici-bas, que de telles convictions voient le jour. Mais il faut certes qu'il y ait quelque chose contre quoi tout bonheur terrestre sombre dans le néant. C'est encore la différence entre Tolstoï et Dostoïewski. Tolstoï, citadin et occidental, n'a vu en Jésus qu'un moraliste social et, comme tout l'Occident civilisé qui ne peut que distribuer, non renoncer, il a réduit le christianisme primitif au rang d'un mouvement social révolutionnaire, et d'ailleurs par défaut de force métaphysique. Dostoïewski qui était pauvre, mais en de certaines heures presque un saint, n'a jamais pensé aux réformes sociales; — qu'aurait gagné l'âme à un abolissement de la propriété ?

7

Parmi les amis et les disciples qu'avait intérieurement anéantis la terrible issue du voyage à Jérusalem, il se répandit au bout de quelques jours la nouvelle de sa résurrection et de son apparition. Les hommes des générations postérieures ne pourront jamais revivre ce que signifia ce phénomène, pour de telles âmes et pour un tel moment. Par là se trouvait remplie l'attente de tous les apocalypses de cette période magique véronale : au terme de l'Aion actuel, c'est l'ascension du Rédempteur rédimé, du second Adam, du Saoshyant, Enoch, Barnasha, ou quels que soient le nom qu'on « lui » donne et la représentation qu'on se fait de « lui », dans le royaume lumineux du Père. L'avenir annoncé, nouvel âge du « royaume de Dieu », était ainsi devenu l'actualité immédiate. On se trouvait au point décisif de l'histoire du salut. Cette certitude a transformé complètement l'horizon de ce petit milieu. « *Sa* » doctrine, telle qu'elle découlait de sa nature douce et noble, sentiment intérieur des rapports entre l'homme et Dieu, et sens du temps en général, qui s'exprimait entièrement dans le mot Amour : cette doctrine passa à l'arrière-plan et céda la place à une doctrine *sur* lui. Le maître de cette dernière prit, sous le nom « du ressuscité », dans le cadre apocalyptique même, une figure nouvelle, d'ailleurs prépondérante et définitive. Mais l'image de l'avenir s'est transformée de la sorte en image du souvenir. Chose tout à fait décisive et inouïe, dans le monde entier de la pensée magique, que l'avènement dans le grand cercle historique, de cette réalité vécue en soi! Les Juifs, dont le jeune Paul, et les Mandéens, dont les disciples de Jean-Baptiste,

l'ont combattu avec passion. Pour eux, c'était un faux Messie, dont les plus anciens textes perses avaient déjà parlé un jour[1]. Pour eux, « il » n'était pas encore venu; pour la petite communauté il était déjà précisément passé. Ils l'ont vu, ils ont vécu avec lui. Il faut se mettre entièrement dans cet état de conscience pour comprendre sa supériorité inouïe à une telle époque. Fragment d'un présent sensible au lieu d'un regard incertain dans le lointain, certitude libératrice au lieu de l'attente anxieuse. Destin de l'homme qu'on a partagé au lieu d'une légende. C'était réellement une « bonne nouvelle » qu'on annonçait.

Mais à qui ? Dès les premiers jours se posa le problème qui décida du destin entier de la nouvelle révélation. Jésus et ses amis étaient Juifs de naissance, mais ils n'appartenaient pas au territoire judaïque. Ici à Jérusalem, on attendait le Messie des anciens livres sacrés, qui devait venir pour le seul peuple juif, entendu au sens d'une communauté tribale d'alors. Mais tout le reste du pays araméen attendait le *rédempteur du monde*, le sauveur et fils de l'homme de tous les livres apocalyptiques, fussent-ils écrits en hébreu, persan, chaldéen ou mandéen[2]. Dans un cas, la mort et la résurrection de Jésus n'étaient qu'un événement local; dans l'autre, elles signifiaient un tournant cosmique. Car tandis que partout ailleurs, les Juifs étaient devenus une nation magique sans patrie et sans unité de descendance, à Jérusalem on se cramponnait à la conception raciale tribale. Il ne s'agissait pas de « mission juive » ou de « mission païenne » : le dualisme était bien plus profond. Le mot mission a ici deux sens tout différents. Au sens judaïque, il n'avait pas besoin de prosélytisme proprement dit; au contraire, le prosélytisme était contradictoire à l'idée de mission. Les concepts de race et de mission s'excluent réciproquement. Les hommes du peuple élu, et en particulier les clercs, avaient simplement à *se convaincre* que la promesse était maintenant un fait accompli. Mais dans le second cas, l'idée de nation magique reposant sur un *consensus* impliquait qu'avec la résurrection la vérité complète et définitive et, grâce au *consensus* sur elle, par conséquent aussi le *fondement de la vraie nation*, étaient des données qu'il fallait désormais étendre jusqu'à leur faire absorber toutes les données plus anciennes idéellement imparfaites. « Un berger et un troupeau » — c'était la formule de la nouvelle *nation cosmique*. La nation du Rédempteur était identique à l'humanité. Quand on embrasse d'un coup d'œil la préhistoire de cette culture, on trouve que la controverse des conciles apostoliques était déjà résolue en fait 500 ans auparavant[3] : les Juifs postérieurs à l'exil, exception faite du seul cercle fermé de Judée, avaient fait comme les Perses, les Chaldéens et tous les autres, dans la plus large mesure, du prosélytisme parmi les incroyants,

1. Jésus même ne l'ignorait pas : Matth. 24, 5 et 11.

2. Ce mot Messie (Christus) est vieil hébreu, les mots Seigneur (κύριος, divus) et Sauveur (σωτήρ, Asklepios) étaient d'origine araméenne orientale. Dans les cadres de la pseudomorphose, Christus devient *le nom*, Sauveur *le titre* de Jésus; mais Seigneur et Sauveur étaient déjà devenus préalablement les titres du culte impérial hellénistique : c'est là que repose tout le destin du christianisme d'Occident. (Cf. Reitzenstein, *Das iran. Erlös.-Myst.* p. 132, note).

3. Actes des apôtres, 15; Gal. 2.

depuis le Turkestan jusqu'au Centre de l'Afrique, sans égard à la patrie et à la race. A ce sujet, aucune controverse. Cette communauté n'avait nullement conscience qu'il pouvait en être autrement. Elle était, en effet, elle-même le résultat *d'une existence nationale consistant en étendue.* Les vieux textes juifs étaient un trésor jalousement gardé, et les rabbins s'en réservaient la juste interprétation, l'*Halacha.* La littérature apocalyptique en était l'extrême opposé : écrite pour éveiller toutes les âmes sans exception, elle était à la disposition de tous les interprétateurs individuellement.

La conception que s'en faisaient ses plus anciens amis nous est attestée dans le fait qu'ils s'établissaient à Jérusalem, comme communauté définitive, et qu'ils votaient dans le temple. Pour ces gens simples, dont ses frères, qui l'avaient d'abord complètement renié, et sa mère, qui croyait désormais au fils crucifié [1], la puissance de la tradition judaïque était encore plus forte que l'esprit apocalyptique. Leur intention de convaincre les Juifs échoua, malgré la conversion initiale des Pharisiens eux-mêmes; ils restèrent une des nombreuses sectes juives dont le résultat, la « confession de Pierre » pourra peut-être s'exprimer en disant qu'ils étaient eux-mêmes les vrais, tandis que le sanhédrin, c'étaient les faux représentants de la juiverie [2].

Le dernier destin de ce milieu [3] est tombé dans l'oubli, sous l'influence que la nouvelle doctrine apocalyptique a provoquée très tôt dans le monde entier du sentiment et de la pensée magiques. Parmi les disciples postérieurs de Jésus, beaucoup avaient en réalité des sentiments purement magiques et étaient complètement affranchis de l'esprit pharisaïque. Ils ont résolu en silence, longtemps avant Paul, le problème de la mission. Ils ne pouvaient pas du tout vivre sans prophétiser et ils ont rassemblé partout, du Tigre au Tibre, de petits cercles où la figure de Jésus se fondait dans toutes les conceptions imaginables, avec la masse des visions et des doctrines déjà existantes [4]. Il en résulta ici un second dualisme qui est également contenu dans les mots de mission païenne et juive, et qui acquit bien plus d'importance que cette controverse antérieurement résolue entre la Judée et le monde : Jésus avait vécu en Galilée. La doctrine sur Jésus devait-elle se diriger vers l'Ouest ou vers l'Est ? Comme culte de Jésus, ou comme ordre rédempteur ? En contact très étroit avec l'église perse ou avec l'église syncrétiste, qui étaient alors toutes deux en voie de formation ?

1. Actes des apôtres, I, 14; cf. Marc 6.

2. Matthieu défend ce point de vue contre Luc. C'est le seul évangile où se trouve le mot ecclesia, et il y désigne les *vrais Juifs*, par opposition à la masse qui ne veut pas entendre l'appel de Jésus. Il n'y a plus mission ici que dans Isaïe. Communauté signifie ici ordre juif intérieur. (Les prescriptions 18, 15-20 sont tout à fait incompatibles avec une extension générale).

3. Il se divisa plus tard lui-même en sectes, dont les Ebionites et les Elxaïtes, (avec un étrange livre sacré, l'Elxaï. Cf. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 154).

4. Dans les Actes des apôtres et dans toutes les épîtres de Paul, ces sectes sont attaquées; il n'exista guère de religion ou de philosophie ba s-antique et araméenne qui n'ait développé d'elle-même une sorte de secte de Jésus. L'histoire de la Passion risquait certainement de devenir non plus le noyau d'une nouvelle foi, mais une partie intégrante de toutes les religions déjà existantes.

Cette question a été résolue par Paul, première grande personnalité du nouveau mouvement, et qui avait non seulement le sens des vérités, mais aussi celui des faits. Comme jeune rabbin de l'Ouest et disciple d'un des plus célèbres Tanaïm, il avait poursuivi les Chrétiens comme une secte intérieure juive. Après un de ces réveils qui étaient alors fréquents, il se tourna vers les petites communautés cultuelles de l'Ouest et en fit une église de *sa* trempe. A partir de ce moment, l'église du culte païen et celle du culte chrétien se sont développées avec un égal rythme et une interaction réciproque très étroite, jusqu'à Jamblique et à Athanase (tous deux vers 330). En regard de ce grand but, il avait un mépris à peine dissimulé pour la communauté de Jésus à Jérusalem. Rien de plus minutieux, dans le Nouveau Testament, que le début de son épître aux Galathes : il a entrepris son activité par la force du poignet et avec l'érudition et la science qui lui plaisaient. Enfin, après quatorze ans, il va à Jérusalem pour arracher aux anciens compagnons de Jésus, grâce à sa supériorité spirituelle, à son succès et à son indépendance à leur égard, l'aveu que son œuvre personnelle renferme la vraie doctrine. Pierre et les siens, étrangers à tout ce qui est positif, n'ont pas vu la portée de cet entretien : à partir de là, la communauté primitive devenait superflue.

Paul était rabbin d'esprit et apocalyptique de sentiment. Il reconnaissait le judaïsme, mais comme *préhistoire*. En conséquence, il y avait désormais deux religions magiques avec le même livre sacré, l'Ancien Testament. Mais ce livre comprenait une double Halacha; la première dans le sens du Talmud, développée par les Tanaïm de Jérusalem depuis 300 avant Jésus-Christ, la seconde fondée par Paul et achevée par les Pères de l'Église dans le sens des évangiles. Quant à l'immense richesse apocalyptique avec ses promesses [1] messianiques alors en vogue, il la condensa dans la *certitude du salut*, tel qu'il lui est apparu *à lui seul*, sans intermédiaire, sur la route de Damas : « *Jésus est le Sauveur et Paul est son prophète* »; tout le contenu de sa révélation est là. Il n'y a pas de plus grande ressemblance avec Mahomet. Ils ne diffèrent ni par l'espèce de réveil, ni par la conscience prophétique d'eux-mêmes, ni par les conséquences qu'ils en tirent pour le droit exclusif et la vérité absolue de leur interprétation propre.

C'est avec Paul qu'apparaît le *citadin* et, avec lui, l' « intelligence » dans les cadres de ce milieu. Les autres, même connaissant Antioche et Jérusalem, n'ont en effet jamais saisi la nature de telles villes. Leur vie était liée au sol, rurale, tout entière âme et sentiment. Ici apparaissait un esprit capable de se mesurer avec les grandes villes de style antique, qui ne pouvait vivre que dans les villes, qui n'avait ni sens ni respect pour la campagne rurale. Avec Philon il eût pu

1. Il les a connues exactement. Mainte intuition très intérieure, de lui, resterait inconcevable sans les impressions du messianisme persan et mandéen, par ex. dans : Romains 7, 22-24; I Corynthiens 15, 26; Ephes. 5, 6 sq. avec une citation d'origine perse : Reitzenstein, *Das iran. Erlös-Myst.* p. 6 et 133 sq. — Mais cela ne prouve rien en faveur d'une familiarité de Paul avec la *littérature* persico-mandéenne. Ces histoires étaient alors répandues, comme autrefois chez nous les légendes et contes populaires. On les entendait raconter étant enfant, elles étaient le « oui-dire » quotidien. On ne savait pas du tout combien profondément on les subissait.

s'entendre, avec Pierre non. Il a vu le premier un *problème* dans l'expérience de la résurrection, et la sereine vision des apôtres ruraux se transformait dans sa tête en une controverse de principes spirituels. Quelle différence, en effet — entre les débattements du Christ à Gethsemanné et l'heure de Paul à Damas : enfant et homme, angoisse psychique et décision spirituelle, soumission à la mort et résolution de changer de parti! Il avait vu dans la nouvelle secte juive, d'abord un danger pour la doctrine pharisaïque de Jérusalem; tout à coup, il comprit que les Nazaréens « avaient raison » — mot inconcevable dans la bouche de Jésus; maintenant il défend leur cause contre le judaïsme et il lui donne donc le rang d'une *grandeur spirituelle*, tandis qu'elle avait été jusque-là la connaissance d'un événement. D'une grandeur spirituelle — n'est-ce pas rapprocher tout à fait inconsciemment ce qu'on défend des autres grandes puissances spirituelles qui existaient alors : *les villes d'Occident?* Dans la pure ambiance apocalyptique il n'y avait pas d' « esprit ». Les anciens compagnons ne pouvaient pas du tout le comprendre. Il leur a fallu le regarder avec angoisse et tristesse, quand il était descendu leur parler. Leur image vivante de Jésus — que Paul n'a en effet jamais vu — pâlissait à la lumière tranchante des concepts et des propositions. Dès lors, du souvenir sacré, on tira un système d'école. Mais Paul avait un sens tout à fait exact de la vraie patrie de ses pensées. Il a dirigé toutes ses missions vers l'Ouest et n'a eu en général aucune considération pour l'Est. *Il n'a jamais abandonné le territoire de l'Etat antique.* Pourquoi est-il allé à Rome, à Corinthe, non à Edesse et à Ctésiphon? *Et pourquoi toujours dans les villes et jamais de village en village?*

Paul *seul* a été cause de ce développement des choses. En face de son énergie pratique, les sentiments de tous les autres ne venaient pas en considération. Ainsi fut résolue la tendance citadine et occidentale de la jeune église. Les derniers païens furent nommés plus tard *pagani*, ou gens de la campagne. Un danger inouï était imminent, qui ne fut écarté que par la jeunesse et la force élémentaire du christianisme en devenir; les villes cosmopolites antiques étendirent sur lui leurs bras de fellahs et y laissèrent des traces très nettes. Que nous sommes loin de la nature de Jésus qui avait vécu dans l'union la plus complète avec la campagne et ses paysans! Il n'avait point remarqué la pseudomorphose au milieu de laquelle il était né, et il n'en portait pas non plus le moindre trait dans son âme. Et maintenant, une génération d'homme plus tard, alors que sa mère était peut-être encore en vie, ce qui était né de sa mort était déjà devenu un centre pour la volonté créatrice de la pseudomorphose. Les villes antiques furent bientôt l'unique théâtre du développement cultuel et dogmatique. Vers l'Est, la communauté ne s'étendait que furtivement, comme pour ne pas être remarquée[1]. Vers l'an 100, il y avait déjà des Chrétiens au delà du Tigre, mais leur

1. La première mission en Orient est à peine encore étudiée et difficile encore à constater en détail. Voir : Sachau, *Chronik von Arbela* 1915, et : *Die Ausbreitung des Christentums in Asien*, dans Abhandl. d. preuss. Akad. d. Wiss. 1919; Harnack, *Mission u. Ausbreitung des Christentums*, II, p. 117 sq.

présence et toutes leurs convictions restèrent à peu près inexistantes pour la marche ultérieure de l'église.

De l'entourage très proche de Paul est née désormais aussi la seconde création qui a déterminé essentiellement la forme de la nouvelle église. L'existence des évangiles, tant la personnalité et l'histoire de Jésus exigeaient une forme poétique, est due à l'action d'un particulier : celle de Marc[1]. Ce que Paul et Marc avaient trouvé avant eux, c'était une tradition fixe des communautés, l' « Evangelium », suite de récits auriculaires passant de bouche en bouche, appuyés par des schèmes informes et insignifiants, en langues araméenne et grecque, mais nullement composés. Qu'il en sortirait un jour des livres importants, c'était certain; mais s'ils étaient sortis de l'esprit du milieu où avait *vécu* Jésus, et en général de l'esprit oriental, ils eussent été naturellement un recueil canonique de ses aphorismes, complété dans les conciles, systématisé et muni d'un commentaire, et, en outre, augmenté d'un apocalypse de Jésus avec la parousie pour centre. Les conditions requises pour cela étaient complètement anéanties par l'évangile de Marc, qui était écrit vers 65, en même temps que les dernières épîtres de Paul et, comme elles, en grec. L'auteur, qui ne soupçonnait pas du tout l'importance de son opuscule, était devenu ainsi une des personnalités les plus importantes non seulement du Christianisme, mais de la culture arabe en général. Tous les essais plus anciens disparurent. Seuls subsistèrent, comme sources sur la vie de Jésus, les livres à forme d'évangile. C'était si évident que, désormais, le mot « Evangelium » désigne une forme au lieu d'un contenu littéraire. Le livre a pour origine le désir des milieux littéraires pauliniens qui n'avaient jamais entendu parler de Jésus par un de ses compagnons, c'est une *image apocalyptique de la vie, vue du lointain*; l'expérience est remplacée par la narration, si simple et si franche qu'on ne remarque pas la tendance apocalyptique[2]. Mais elle en forme néanmoins la base. Ce ne sont pas les paroles de Jésus, mais la doctrine sur Jésus, qui est la matière dans la conception paulinienne. Le premier livre chrétien résulte de l'œuvre de Paul, mais cette œuvre elle-même n'est bientôt plus concevable sans le livre et ses successeurs.

Car il est né maintenant quelque chose que Paul, fervent scolastique, n'avait jamais voulu, mais qu'il avait fait inévitablement par la direction de son activité : *l'église cultuelle de la nation chrétienne*. Tandis que la communauté syncrétiste, dans la mesure où elle arrivait à prendre conscience d'elle-même, fusionnait les innombrables cultes de la cité antique avec les cultes magiques nouveaux et donnait à ce mécanisme, par un culte suprême, une forme héno-

1. Les disputes, beaucoup trop scolastiques, de nos savants sur un premier Marc, une source, une source des Douze, etc... oublient ce qu'il y a de nouveau et de principiel. *Marc est le premier « livre » du Christianisme*, il a un plan et forme une unité. Un livre semblable n'est jamais résultat naturel d'une évolution, mais œuvre d'un homme en particulier, et il signifie justement ici un tournant historique.

2. Marc est proprement l'Évangile. Après lui commencent les Écritures de partis : Luc et Matthieu; le ton narratif passe à celui de la légende et finit, par delà l'épître aux Hébreux et l'Évangile de Jean, dans le ton du roman, comme on le voit dans les épîtres de Pierre et de Jacques

théiste, le culte de Jésus, des plus vieilles communautés de l'Ouest, fut analysé et enrichi jusqu'à faire naître une masse de cultes constitués de manière tout à fait analogue [1]. Autour de la naissance de Jésus, dont les disciples n'avaient rien su, se forma une histoire de son enfance. Chez Marc, on ne la voit pas encore. Il est vrai que dans le vieil apocalypse perse, le Saoshyant, sauveur des derniers jours, devait naître d'une vierge; mais le mythe nouveau de l'Ouest avait une tout autre signification et des conséquences immenses. Car il s'éleva maintenant, dans le domaine de la pseudomorphose, à côté de Jésus comme fils, et bien au delà de lui, la figure de la mère de Dieu, également destin humain, d'une puissance si prenante qu'il dépassa tous ces milliers de vierges et de mères du syncrétisme, Isis, Tanit, Cybèle, Demeter et tous les mystères de la naissance et de la souffrance, et qu'il finit par les absorber. D'après Irénée, elle est l'Ève d'une nouvelle humanité. Origène défend son éternelle virginité. C'est *elle* qui sauve proprement le monde en enfantant le Dieu sauveur. La Theotokos Marie, qui enfanta Dieu, fut la grande contrariété des Chrétiens au delà de la frontière antique, et les dogmes nés de cette représentation donnèrent finalement, aux Monophysites et aux Nestoriens, l'occasion de se détacher pour rétablir la pure religion de Jésus. Mais quand la culture faustienne s'éveilla et eut besoin d'un grand symbole pour fixer sensiblement son sentiment primaire du temps infini, de l'histoire et de la succession des générations, elle plaça, au centre du christianisme germano-catholique du gothique, *la mater dolorosa au lieu du Sauveur en souffrance*, et, pendant des siècles d'intériorité florissante, cette figure féminine a été la quintessence propre du sentiment cosmique faustien et le but de toute poésie, de tout art et de toute piété. Aujourd'hui encore, dans le culte et les prières de l'Église catholique, et surtout dans le sentiment des croyants, Jésus prend la seconde place après la Madone [2].

A côté du culte de Marie naquirent les cultes innombrables des saints, dont le nombre dépassa certainement celui des divinités locales antiques, et, quand l'église païenne finit par s'éteindre, l'église chrétienne pouvait absorber tout le fonds de cultes locaux sous forme de l'adoration des saints.

Mais Paul et Marc ont encore pris une autre décision, dont on ne saurait trop exagérer la portée. C'était une conséquence de *sa* mission, d'avoir fait de la langue grecque la langue de l'Église et de ses livres sacrés, le premier évangile en tête, ce qui n'était même pas probable à l'origine. Une littérature *grecque* sacrée — pensez à ce que tout cela implique! L'Église de Jésus fut séparée artificiellement de son origine psychique et liée à une origine étrangère savante. Le contact avec la mentalité ethnique du paysage maternel araméen s'est perdu. A partir de là, les deux églises cultuelles avaient

1. Si on emploie le mot catholique au sens très ancien (qu'il a dans Ignatius ad Smyrn. 8), où il désigne la communauté totale comme *somme* des communautés culturelles, les *deux* églises sont « catholiques ». A l'Est, ce mot n'a aucun sens. L'église nestorienne n'est pas plus une somme que l'église zoroastrique, mais une unité magique.
2. Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 1921, p. 77 sq.

la même langue, la même tradition scientifique, les mêmes bibliothèques des mêmes écoles. Les littératures araméennes beaucoup plus anciennes, d'Orient, qui étaient proprement magiques, écrites et pensées dans la langue de Jésus et de ses compagnons, perdaient ainsi leur collaboration à la vie de l'Église. On ne pouvait pas les lire, on ne les suivait plus, on finit par les oublier. Les textes sacrés de la religion perse et juive avaient beau être écrits en avestique et en hébreu, la langue de leurs auteurs et interprétateurs, celle de toutes les apocalypses d'où ont germé la doctrine de Jésus et la doctrine sur Jésus, et enfin celle des savants de toutes les universités de Mésopotamie, n'en étaient pas moins des langues araméennes. Tout cela fut désormais perdu de vue, et la place fut prise par Platon et Aristote qui furent mal compris par les scolastiques des deux églises cultuelles, dans leur travail commun et dans un même sens.

Celui qui a fait le dernier pas dans cette direction, c'est l'homme égal à Paul en capacités d'organisation, supérieur à lui en force plastique spirituelle, mais qui était loin d'avoir le même sens des possibilités et des réalités, et qui a donc échoué dans ses grandioses intentions : Marcion [1]. Il ne voyait dans l'œuvre de Paul, avec toutes ses conséquences, qu'un fondement pour créer la véritable religion du Sauveur. Il sentait le non-sens caché dans les querelles des Chrétiens et des Juifs qui se combattaient sans ménagements, tout en se disant propriétaires de la même Écriture sainte, notamment du canon *juif*. Il nous semble aujourd'hui incompréhensible qu'il en fût ainsi réellement pendant un siècle. Songez à la signification qu'avait le texte sacré pour chaque espèce de religiosité magique. Il y vit proprement la « conjuration contre la vérité » et un imminent danger, selon la doctrine voulue de Jésus et non encore réalisée selon ses intentions. Paul prophète a déclaré l'ancien Testament *accompli et achevé*, Marcion fondateur de religion le déclare *vaincu et aboli*. Il veut supprimer les derniers restes de judaïsme. Il n'a combattu, sa vie durant, que les Juifs. Comme chaque authentique fondateur de religion et chaque époque créatrice en religion, comme Zoroastre et les prophètes d'Israël, comme les Grecs d'Homère et les Germains convertis au Christianisme, il a transformé les anciens dieux en puissances du mal [2]. Jéhovah, comme Dieu créateur, est le principe « juste » et *par conséquent mauvais* [3]; Jésus incarnant le Dieu Sauveur, dans cette création, est le principe « étranger » et donc bon. Le sentiment fondamental magique, et particulièrement perse, est tout à fait reconnaissable. Marcion était originaire de Sinope, ancienne capitale du royaume mithridate dont la religion est déjà désignée par le nom de ses rois. C'est ici qu'est né jadis le culte de Mithra.

1. Entre 85-155 environ. Voir aujourd'hui Harnack, Marcion : *Das Evangelium vom fremden Gott*, 1921.
2. Harnack, *loc. cit.*, p. 136 sq. M. Bonwetsch, *Grundriss d. Dogmengeschichte*, 1919, p. 45 sq.
3. Une des idées les plus profondes de toute l'histoire religieuse, et qui restera toujours inintelligible au croyant moyen, c'est l'identité marcioniste entre le « juste » et le mal, et son opposition dans ce sens entre la loi de l'Ancien Testament et l'évangile du Nouveau Testament.

Mais un autre livre sacré appartient à cette nouvelle doctrine : « La loi et les prophètes », canonique jusqu'alors pour toute la chrétienté, était la *Bible du Dieu des Juifs*, qui avait justement reçu du sanhédrin de Jabna sa forme définitive. Les Chrétiens avaient donc en mains un livre diabolique. Marcion lui opposait la Bible du Dieu Sauveur, qui est d'ailleurs composée de même manière avec des écrits circulant jusqu'alors dans les communautés comme de simples livres d'édification sans valeur canonique reconnue [1] : à la place de la Thora, il substituait le — *seul et vrai* — Évangile qu'il avait tiré des évangiles particuliers, tous gâtés et faussés selon lui; à la place des prophètes d'Israël, il substituait les épîtres de *Paul, prophète unique de Jésus*.

Marcion devint par là le véritable créateur du Nouveau Testament. Mais c'est pourquoi il faut nommer maintenant la figure de cet inconnu énigmatique qui lui est étroitement apparenté, celui qui avait écrit peu auparavant l'évangile « selon saint Jean ». Il n'avait voulu, ce faisant, ni augmenter ni remplacer les évangiles *proprement dits*, mais il a créé, en pleine conscience, à la différence de Marc, quelque chose de tout à fait nouveau, le *premier « livre saint »* de la littérature chrétienne, le Coran de la nouvelle religion [2]. Ce livre prouve qu'on sentait déjà dans cette religion quelque chose d'achevé et de durable. L'idée de la fin du monde dont tout Jésus était rempli, et que partageaient encore Paul et Marc passe à l'arrière-plan chez « Jean » et Marcion. L'apocalypse est fini et la mystique commence. Sa matière n'est pas la doctrine de Jésus, ni la doctrine paulinienne sur Jésus, mais l'énigme de l'Univers, de la crypte cosmique. D'évangile il n'est point question; ce n'est pas la figure du Sauveur, mais le principe du Logos, qui est le sens et le centre de l'histoire. L'histoire de l'enfant Jésus est de nouveau rejetée, un Dieu ne naît pas, il existe et marche sous forme humaine sur la terre. Et ce Dieu est une trinité : Dieu, l'Esprit de Dieu, la Parole de Dieu. Ce livre saint du plus ancien Christianisme contient, pour la première fois, le problème de la substance magique, qui a dominé exclusivement le siècle suivant et fini par aboutir à la division de cette religion, en trois Églises; et l'Église qui a été le plus près de résoudre ce problème, fut celle reconnue pour vraie par l'Orient nestorien, ce qui est déjà une grande indication. Malgré, ou à cause du mot grec Logos, l'évangile johannique est *le plus « oriental »* des évangiles, et il faut ajouter que Jésus n'y apparaît point comme le messager de la dernière et entière révélation. Il est le second messager. *Il en viendra encore un autre* (14, 16-26; 15, 26). Telle est l'étonnante doctrine qu'annonce Jésus même, et qui est le caractère décisif de ce mystérieux livre. Ici se trahit tout à coup la foi de l'Orient magique. Si le Logos ne va pas, le Paraclet [3] ne pourra pas

1. Vers 150. Cf. Harnack, *loc. cit.*, p. 32 sq.
2. Sur les concepts de Coran et de Logos, voir plus loin. Ici comme dans Marc, ce qui importe n'est pas de savoir quelles en furent les sources, mais comment pouvait naître l'idée toute nouvelle d'un semblable livre qui anticipe sur le plan marcioniste d'une Bible chrétienne, et qui la rend possible en général. Le livre suppose un grand mouvement spirituel (à l'est de l'Asie-Mineure?) qui connaît à peine les Judéo-chrétiens et est loin aussi de la pensée paulinienne — occidentale — dont nous ignorons les origines et les modalités.
3. Vohu mano, l'esprit de la Vérité, sous la forme de Saoshyant.

venir (16,7), mais entre les deux il y a le dernier Aion, l'empire d'Ahriman (14,30). L'Église obéissante à l'esprit paulinien a combattu longtemps l'évangile johannique et ne l'a reconnu qu'après en avoir voilé, par une interprétation paulinienne, la doctrine assez vague qui la heurtait. La situation réelle de cette doctrine nous est enseignée par le mouvement montaniste reposant sur une tradition orale qui (vers 160 en Asie-Mineure) annonçait en Montanus l'apparition du Paraclet et la fin du monde. Les Montanistes eurent un succès inouï. A Carthage, ils avaient converti Tertullien depuis 207. En 245, Mani qui connaissait très bien les courants du Christianisme oriental [1], a rejeté dans sa grande œuvre religieuse le Jésus paulinien humain, comme démon, et reconnu le Logos johannique comme vrai Jésus, mais il s'est appelé lui-même Paraclet de Jean. A Carthage, Augustin devint Manichéen et ce n'est pas en vain que les deux mouvements ont fini par fusionner avec celui de Marcion.

Si nous revenons à Marcion lui-même, nous trouvons qu'il a mis en pratique l'idée de « Jean » et créé une Bible chrétienne. Et maintenant, presque vieillard, quand les communautés d'Extrême-Orient s'écartèrent [2] de lui avec horreur, il allait fonder [3] une propre Église du Sauveur, de la plus magistrale structure. Elle était une puissance, de 150 à 190, et ce n'est qu'au siècle suivant que l'Église plus ancienne réussit à rabaisser les Marcionites au rang de secte, bien qu'ils eussent conservé très tard encore, en Orient jusqu'au Turkestan, une importance considérable et qu'ils eussent finalement fusionné [4] avec les Manichéens, ce qui est encore caractéristique de leur sentiment fondamental.

Toutefois, cet acte grandiose où le plein sentiment de sa supériorité lui avait fait sous-estimer la puissance conservatrice de la tradition, n'a pas été stérile. Comme son prédécesseur Paul et son successeur Athanase, il a sauvé le Christianisme, à un moment ou il menaçait de se dissoudre, et la grandeur de ses idées ne subit assurément aucun préjudice si la concentration chrétienne s'est opérée non par elles, mais contre elles. La vieille Église catholique, c'est-à-dire l'*Eglise de la pseudomorphose*, ne doit son grand développement, qui commença en 190, qu'à sa résistance contre l'église de Marcion dont elle hérita de l'organisation entière. Mais elle a en outre remplacé la Bible de Marcion par une autre, d'une disposition tout à fait identique : les évangiles et les épîtres apostoliques qu'elle a réunis ensuite en unité, par la Loi et les prophètes. Et elle a enfin, après avoir décidé de la conception du judaïsme par l'union des deux Testaments, combattu aussi la troisième œuvre de Marcion, sa doctrine du salut, en entreprenant la constitution d'une théologie propre, ayant pour base *sa* position des problèmes.

Mais cette évolution s'accomplissait exclusivement sur le sol antique et ainsi l'Église érigée contre Marcion, et contre sa néga-

1. Il connaissait aussi, comme « Jean », Bardesanes et le système des actes de Thomas.
2. Harnack, p. 24. La rupture avec les églises existantes eut lieu en 144 à Rome.
3. Harnack, p. 181 sq.
4. Ils avaient, comme toutes les religions magiques, une écriture propre qui s'est rapprochée sans cesse de l'écriture manichéenne.

tion du judaïsme, était pour les Juifs du Talmud, ayant maintenant tout leur centre de gravité spirituel en Mésopotamie et aux universités mésopotamiennes, un simple fragment du paganisme hellénistique. La destruction de Jérusalem était un événement-limite qui ne pouvait être surmonté, dans le monde des faits, par aucune puissance spirituelle. L'être éveillé, la religion et la langue sont beaucoup trop apparentés intérieurement pour que la séparation complète entre un domaine linguistique grec, de la pseudomorphose, et un domaine araméen, du paysage proprement arabe, n'ait pas créé, depuis l'an 70, deux régions particulières de développement de la religion magique. Aux confins occidentaux de la jeune culture, l'Église de culte païen, l'Église de Jésus que Paul y avait transférée et la juiverie de langue grecque de la trempe de Philon étaient, linguistiquement et littérairement, si enchevêtrées l'une dans l'autre que cette dernière tomba au pouvoir du christianisme dès le Ier siècle, et que celui-ci forgea avec les Grecs une première philosophie *commune*. Mais dans la région linguistique araméenne, de l'Oronte au Tigre, les Juifs et les Perses qui créèrent maintenant, tous deux, dans le Talmud et l'Avesta, une théologie et une scolastique rigoureuses, étaient en interaction étroite et les deux théologies ont exercé depuis le IVe siècle *la plus forte influence sur le christianisme de langue araméenne, opposé à la pseudomorphose*, jusqu'à ce que celui-ci s'en sépara sous la forme d'Église nestorienne.

Dans cet Orient, la différence innée à tout être éveillé humain, entre l'intellection intuitive et l'intellection linguistique entre l'œil et la lettre, par conséquent — se développa en méthodes mystiques et scolastiques purement arabes. La certitude apocalyptique, la gnose au sens du premier siècle, celle que Jésus voulait conférer [1], l'intuition et le sentiment prophétiques sont ceux des prophètes d'Israël, des Gathas, du soufisme, et on les reconnaît encore chez Spinoza, chez le Messie polonais Baalschem [2] et chez Mirza Ali Mohamed, fondateur enthousiaste de la secte des Babistes (exécuté à Téhéran en 1850). L'autre certitude, la *paradosis*, est la méthode proprement talmudique de l'explication littérale, celle dont Paul est maître absolu [3] et qui caractérise toutes les œuvres postérieures avestiques, ainsi que la dialectique nestorienne [4] et toute la théologie islamique.

De l'autre côté, la pseudomorphose est un domaine unitaire complet, tant pour la confiance magique du croyant (*pistis*) que pour la conscience intérieure du métaphysicien (*gnosis*) [5]. La foi magique de forme occidentale a été formulée, pour les Chrétiens, par Irénée

1. Matthieu 11, 25 sq. et, en outre : Ed. Meyer, *Ursp. u. Anf. d. Christ*, p. 286 sq., où est décrite la gnose ancienne et orientale, par conséquent sous sa forme pure.
2. Voir plus loin.
3. Exemple frappant dans : Galathes 4, 24-26.
4. Loofs, *Nestoriana*, 1905 p. 165 sq.
5. Le meilleur exposé, sur le développement de la masse d'idées communes aux deux églises, se trouve chez Windelband, *Geschichte der Philosophie*, 1900, p. 177 sq. Il y a un exposé de l'histoire dogmatique de l'église chrétienne dans Harnack, *Dogmengeschichte* 1914; une histoire exactement correspondante des « dogmes de l'Église païenne » est donnée — inconsciemment — dans : *Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums*, par Geffcken (1920).

et surtout Tertullien. Le *credo quia absurdum*, de ce dernier, est la quintessence de cette certitude religieuse. Nous en trouvons le pendant païen dans les Enneades de Plotin et en particulier dans le livre de Porphyre intitulé : « Du retour de l'âme à Dieu [1] ». Mais les grands scolastiques de l'église païenne admettent aussi le Père (*nus*), le Fils et l'Être intermédiaire, tout comme Philon avait déjà vu dans le Logos, le fils-aîné et le second Dieu. La doctrine de l'extase, des anges et des démons, des deux substances psychiques, leur est familière à tous, et Plotin comme Origène, tous deux disciples d'un même maître, montrent que la scolastique de la pseudomorphose consiste à développer, au moyen des textes de Platon et d'Aristote, par un système d'intellection opposé, les concepts et les idées magiques.

Le concept qui est proprement le noyau de toute la pensée de la pseudomorphose est le Logos [2], symbole fidèle de celle-ci dans l'application et dans le développement. D'influence de la pensée — antique — « grecque », il ne saurait être question; il n'y avait personne alors, dans la disposition spirituelle de qui la notion du Logos d'Héraclite et de la Stoa eût pu trouver une place, même de très loin. Mais la grandeur magique dont il s'agissait, et qui joue un rôle, aussi décisif dans les représentations persanes et chaldéennes de l'Esprit ou de la Parole de Dieu que dans la doctrine juive du Ruach et du Memra, n'est pas davantage arrivée à son pur développement dans ces théologies établies l'une à côté de l'autre à Alexandrie. Par la doctrine du Logos, une formule antique, passant par Philon et l'évangile de Jean, dont l'influence ineffaçable sur l'Occident s'exerce dans un domaine scolastique, est devenue non seulement un élément de la mystique chrétienne, mais finalement un *dogme* [3]. C'était inévitable. Ce dogme des *deux* Églises correspond absolument, comme côté scientifique, au côté religieux exposé, d'une part, dans les cultes syncrétistes, de l'autre, dans les cultes de Marie et des saints. Contre tous deux, dogme et culte, le sentiment oriental a réagi depuis le IVe siècle.

Mais pour l'œil, l'histoire de ces idées et de ces concepts se répète dans l'histoire de l'architecture magique [4]. *La forme fondamentale de la pseudomorphose est la basilique*; elle était déjà connue avant les Chrétiens, par les Juifs d'Occident et les sectes hellénistiques des Chaldéens. Comme le Logos de l'évangile johannique est un concept magique élémentaire sous forme antique, la basilique est un espace magique dont les murs intérieurs ressemblent aux plans extérieurs antiques d'un corps de temple, un édifice du culte intériorisé. La forme architecturale du pur Orient est la *coupole, la mosquée*, qui était construite sans doute avant les plus anciennes églises chrétiennes, dans les temples des Perses et des Chaldéens, les synagogues de Mésopotamie et peut-être les temples de Saba. Les tentatives de conciliation entre l'Ouest et l'Est, lors des conciles de la

1. Geffcken, p. 69.
2. Voir le chap. suivant.
3. Harnack, *Dogmengeschichte*, p. 165.
4. Voir tome I, chap. III.

période byzantine, sont symbolisées par la forme mixte de la basilique à coupole. Car dans ce fragment d'architecture religieuse s'exprime aussi le changement survenu avec Athanase et Constantin, les derniers grands sauveurs du Christianisme. L'un créa le solide dogme occidental et les moines, dans les mains desquels se glissa peu à peu la doctrine-rigide des universités; l'autre fonda l'État de la nation chrétienne, auquel le nom grec finit par être appliqué : la basilique à coupole est le symbole architectonique de ce développement.

II. — L'Ame magique.

8

Le monde, tel qu'il se développe devant la conscience éveillée de l'homme magique, possède un certain caractère extensif qu'on pourrait qualifier de cryptologique, si difficile qu'il soit pour l'homme occidental de découvrir, dans sa provision lexicographique, un mot pouvant servir à exprimer le sens de l' « espace » magique, au moins par allusion. Car « espace » a, dans la sensibilité des deux cultures, deux significations tout à fait différentes. Le monde comme crypte diffère aussi bien du monde comme lointain, avec son élan passionné en profondeur, que du monde antique comme somme d'objets corporels. Le système copernicien, où la terre est égarée, doit paraître à la pensée arabe dément et frivole. L'église occidentale avait parfaitement raison de s'opposer à une représentation qui était inconciliable avec le sentiment cosmique de Jésus. Et *l'astronomie cryptologique* des Chaldéens, que les Perses, les Juifs, les hommes de la pseudomorphose et de l'Islam trouvaient parfaitement naturelle et convaincante, ne fut accessible aux quelques Grecs authentiques, qui en prirent connaissance, qu'après qu'ils eurent donné une interprétation différente à son fondement spatial. La tension, identique à l'être éveillé, entre le macrocosme et le microcosme aboutit dans l'image cosmique de chaque culture à de nouvelles antithèses d'une signification symbolique. Chaque sensation ou intellection, chaque croyance ou science, est régie par une antithèse originelle qui, tout en la transformant en activités individuelles, en fait néanmoins l'expression de la totalité[1]. Dans l'antiquité nous connaissons l'antithèse de la matière et de la forme, en Occident celle de la force et de la masse dominant chaque être éveillé, mais la tension se perd là dans le minuscule et le particulier, elle se décharge ici en traits d'action. Dans la crypte cosmique, elle subsiste en planant sur le mouvement oscillatoire d'une lutte indécise et s'élève ainsi à ce dualisme primaire — « sémitique » — remplissant le monde magique de ses mille formes, qui sont pourtant toujours les mêmes. La lumière brille dans la crypte et se

1. Suivant une expression de L. Frobenius, *Paideuma*, 1920, p. 92.

défend contre les ténèbres (Jean I, 5). Toutes deux sont substances magiques. En haut et en bas, le ciel et la terre se muent en puissances substantielles qui se combattent. Mais ces oppositions de la sensibilité la plus originelle se mélangent avec celles de l'intellection spéculative et discursive : le bien et le mal, Dieu et Satan. Pour l'auteur de l'évangile johannique, comme pour le musulman strict, la mort n'est pas la fin de la vie, mais une réalité substantielle, une force coordonnée, et toutes deux se disputent la possession de l'homme.

Plus importante encore que tout cela, apparaît l'*antithèse de l'esprit et de l'âme*, — en hébreu *ruach* et *nephesch*, en perse *ahu* et *urvan*, en mandéen *monuhmed* et *gyan*, en grec *pneuma* et *psyche* — manifestée d'abord dans le sentiment fondamental des religions prophétiques, traversant ensuite tous les apocalypses, formant et dirigeant enfin toutes les conceptions du monde de la culture éveillée : chez Philon, Paul et Plotin, chez les Gnostiques et les Mandéens, chez Augustin et dans l'Avesta, dans l'Islam et la Cabbale. *Ruach* signifie primitivement le vent, *nephesch* la respiration [1]. Le *nephesch* est toujours apparenté en quelque manière au corps et à la terre, à l'inférieur, au mal, aux ténèbres. Sa tendance est de « monter ». Le *ruach* est du ressort de Dieu, d'en haut, de la lumière. En descendant sur l'homme, il provoque chez lui l'héroïsme (Samson), la colère sacrée (Élie), l'illumination du juge prononçant une sentence (Salomon) [2] et toutes les espèces de divination et d'extase. Il se déverse [3] sur l'homme. Depuis Isaïe 11,2, le Messie est l'incarnation du *ruach*. D'après Philon et la théologie islamique, les hommes se divisent dès la naissance en psychiques et pneumatiques (les « élus » est une expression authentique de la crypte cosmique et du *Kismet*). Tous les fils de Jacques sont des pneumatiques. Pour Paul, (I, Cor. 15) le sens de la résurrection est dans l'antithèse du corps psychique et du corps pneumatique, qui est, chez lui comme chez Philon et dans l'apocalypse de Baruch, synonyme [4] de l'antithèse entre le ciel et la terre, la lumière et l'obscurité. Le Sauveur est pour lui le pneuma céleste [5]. Dans l'évangile de Jean, il se confond comme Logos avec la lumière; chez les néoplatoniciens, il apparaît comme *nus* ou Unité totale, conformément à l'usage linguistique antique, par opposition à *physis* [6]. Paul et Philon ont identifié, selon la logique « antique », c'est-à-dire de l'Ouest, l'esprit et la chair avec le bien et le mal; Augustin, qui était

1. Même les pierres mortuaires sur les tombes juives, sabéennes et islamiques. s'appellent nephesch. Elles sont indiscutablement les symboles de l' « ascension », A elles appartienent les immenses stèles des maisons d'Axum entre le Ier et le IIIe s. après J.C., celles par conséquent de la grande époque des premières religions magiques. La stèle géante, depuis très longtemps abattue, est le bloc de pierre le plus grand que connaisse en général l'histoire de l'art, plus grand que tous les obélisques d'Égypte. (*Deutsche Axum-Expedition*, vol. 2, p. 28 sq.)

2. C'est la base de toute la spéculation et de la pratique juridiques magiques.

3. Isaïe 32, 15; IV Esdras 14, 39; actes 2.

4. Reitzenstein, *Das iran. Erlösungsmysterium*, p. 108.

5. Bousset, *Kyrios Christos*, p. 142.

6. Windelband, *Geschichte d. Philosophie*, 1900, p. 189 sq; Windelband-Bonhöffer, *Gesch. d. antik. Phil.* 1912, p. 328; Geffcken, *Der Ausgang d. griech.-röm. Heidentums*, 1920, p. 51 sq.

Manichéen[1], oppose à tous deux comme mal naturel, conformément à la logique persico-orientale, Dieu comme seul bien, et il fonde là-dessus sa théorie de la grâce qui s'est développée aussi, sous une même forme, tout à fait indépendante de lui, dans l'Islam.

Mais les âmes dans la profondeur sont quelque chose d'isolé, le pneuma est un et partout le même. L'homme *possède* une âme, mais à l'esprit de la lumière et du bien il ne fait que *participer*; le divin descend en lui d'en haut, il unit ainsi tous les particuliers d'ici-bas avec l'Unique d'en haut. Ce sentiment élémentaire, qui domine la foi et l'opinion entières de tous les hommes magiques, est quelque chose de tout à fait unique qui distingue de toutes les autres non seulement leur conception du monde, mais aussi toute espèce de religiosité magique dans son essence la plus intime. Cette culture était, comme nous l'avons montré, tout à fait la culture centrale au sens propre du mot. Elle aurait pu emprunter leurs formes et leurs pensées à la plupart des autres cultures; le fait qu'elle s'en est abstenue, qu'elle est restée à ce degré maîtresse de sa propre forme intérieure malgré les sollicitations et les offres du dehors, suffit à prouver la profondeur infranchissable de la différence. Des trésors de la religion babylonienne et égyptienne, c'est à peine si elle a autorisé l'introduction de quelques noms; la culture antique et indoue, ou plutôt leur héritage civilisé : hellénisme et bouddhisme, en ont obscurci l'expression jusqu'à la pseudomorphose, mais ils n'en ont même pas touché l'essence. Toutes les religions de la culture magique, depuis les œuvres d'Isaïe et de Zoroastre jusqu'à l'Islam, forment une parfaite unité intérieure de sentiment cosmique, et pas plus que la religion avestique ne nous montre un seul trait brahmanique, ou le christianisme primitif une seule trace de sentiment antique, mais seulement des noms, des images et des formes extérieures, le christianisme germano-catholique d'Occident n'a pu prendre, lui aussi, aucun souffle du sentiment cosmique de cette religion de Jésus, lorsqu'il en hérita de tout le bagage des propositions et des rites existants.

Tandis que l'homme faustien est *un moi*, une puissance réduite à elle-même, qui décide en dernier ressort de l'infini; tandis que l'homme apollinien, comme *soma* parmi d'autres, est debout isolé au milieu d'eux; l'homme magique n'est, avec son existence spirituelle, qu'une *partie d'un nous pneumatique* qui descend d'en haut sur tous les participants et qui reste identique à lui-même. Comme corps et âme, il s'appartient à lui seul; mais il demeure en lui quelque chose d'autre, d'étranger et de supérieur, et c'est pourquoi il ne se sent, avec toutes ses convictions et ses connaissances, que comme membre d'un *consensus* qui exclut l'erreur en tant qu'émanation du divin, mais qui exclut aussi toute possibilité au moi de poser des valeurs. Sa vérité diffère de la nôtre. Toutes nos méthodes de connaissance reposant sur un *jugement particulier propre* sont pour lui aberration et aveuglement, et leurs résultats scientifiques sont une œuvre du mal qui a égaré l'esprit et l'a trompé

1. Jodl, *Gesch. d. Ethik* I. p. 58.

sur sa nature et sur ses destinées. Voici la dernière énigme, tout à fait insoluble pour nous, de la pensée magique dans son univers cryptologique : l'impossibilité d'un moi qui pense, qui croit et qui sait, est la condition de toutes les représentations fondamentales de toutes ces religions. Tandis que l'homme antique affronte ses dieux comme un corps devant d'autres, tandis que le moi volontariste faustien sent agir partout dans le vaste monde le moi tout-puissant de la divinité, également faustienne et volontariste, la divinité magique est cette énigmatique et vague force d'en haut, qui se fâche à sa guise ou distribue la grâce, descend dans l'obscurité ou élève l'âme à la lumière. Même la pensée à une volonté propre est un non-sens, car « Volonté » et « Pensée » sont déjà dans l'homme des effets de la divinité sur lui. De ce sentiment primaire inébranlable, dont toutes les conversions, spéculations, illuminations ne peuvent modifier que l'expression, non l'espèce, a jailli avec nécessité l'idée du médiateur divin, de Celui qui transforme cette situation de tourment en félicité. Idée qui résume toutes les religions magiques et les sépare de celle de toutes les autres cultures.

L'idée du Logos au sens très large est, dans le plan de la pensée magique, le pendant exact de l'impression magique de la lumière dans la crypte d'où il est tiré. Elle signifie que l'esprit de la divinité, sa « parole » comme représentante de la lumière et messagère du bien, se détache de cette divinité inaccessible et entre en relation avec l'être humain pour l'élever, le remplir, le sauver. Cette différenciation de trois substances, qui ne contredit pas leur unité d'existence dans la pensée religieuse, a été déjà connue des religions prophétiques. L'âme d'Ahma Mazda ruisselante de lumière est la Parole (Jascht 13, 31), et son esprit saint (*spenta mainyu*) s'entretient, dans un des plus anciens Gathas, avec l'esprit du mal (*angra mainyu*, Jasna 45,2). La même représentation est à la base de toute la vieille littérature juive. Telle l'idée s'est développée chez les Chaldéens dans la distinction entre Dieu et sa parole et dans l'opposition entre Mardouk et Nabou, pour paraître ensuite avec force dans tous les apocalypses araméens, telle elle est toujours restée, éveillée et créatrice, et a passé, par Philon et Jean, Marcion et Marie, dans les doctrines talmudiques, puis de là dans les livres cabbalistiques de Jezirah et Sohar, dans les conciles et la littérature patristique, dans l'Avesta postérieure et enfin dans l'Islam, ou Mahomet est devenu peu à peu le Logos et s'est confondu[1], sous la forme mystique actuelle du Mahomet *vivant* de la religion populaire, avec la figure du Christ. Cette représentation est si évidente pour l'homme magique qu'elle a brisé même la conception strictement monothéiste de l'Islam où, à côté d'Allah comme Parole de Dieu (*Kalimah*) apparaissent l'esprit saint (*ruh*) et la « lumière de Mahomet ».

Car pour la religion populaire, la première lumière sortie de la création du monde est celle de Mahomet, créée sous la forme d'un

1. M. Horten, *Die relig. Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, 1917, p. 381 sq. L'idée du Logos a été transférée, par les Schiites, sur Ali.

paon[1], « en perle blanche » enveloppée de voiles. Mais le paon est déjà ,chez les Mandéens, le messager de Dieu et l'âme primitive[2]; sur les vieux sarcophages chrétiens, il est le symbole de l'immortalité. La perle distributrice de lumière, qui éclaire la sombre maison du corps, est l'esprit entré dans les hommes, conçu comme substance chez les Mandéens aussi bien que dans l'histoire des apôtres de Thomas[3]. Les Jezidis[4] adoraient le Logos sous la forme du paon et de la lumière, ils ont conservé après les Druses, sous sa forme la plus pure, la vieille conception persane de la trinité substantielle.

Ainsi l'idée du Logos se réduit toujours à l'impression de lumière d'où l'avait abstrait l'intellection magique. *Le monde de l'homme magique baigne dans une atmosphère de contes*[5]. Le diable et les mauvais esprits menacent l'homme, les anges et les fées le protègent. Il y a des amulettes et des talismans, des pays, des maisons et des êtres mystérieux, des signes graphiques cachés, le sceau de Salomon et la pierre philosophale. Et sur tous ruisselle la lumière cryptologique qui est toujours menacée d'être engloutie par une nuit spectrale. Que celui qui trouve bizarre cette richesse d'images réfléchisse et songe que Jésus y vivait et que ses doctrines ne se comprennent que par là. Les apocalypses ne sont qu'une vision spectrale, élevée à une violence tragique extrême. Dès le livre de Henoch, on voit apparaître le palais de cristal habité par Dieu, les montagnes de pierres précieuses et la prison des étoiles déchues. Fabuleux sont le monde des représentations émouvantes tout entières, des Mandéens, et plus tard celui des Gnostiques et des Manichéens, le système d'Origène et les images du Bundehesch persan; et quand fut révolue l'époque des grandes visions, ces représentations passèrent dans la poésie des légendes pieuses et dans d'innombrables romans religieux, parmi lesquels nous connaissons les évangiles chrétiens sur l'enfant Jésus, les actes de Thomas et ceux de Pseudo-Clément dirigés contre Paul. Il y a une histoire des trente deniers de Juda frappés par Abraham et un conte de la « grotte d'argent » dans laquelle reposent, profondément enfouies sous la colline du Golgotha, le trésor du paradis et les os d'Adam[6]. La poésie de Dante n'était que de la poésie, mais ici tout est réalité, monde réel unique dans lequel on vivait constamment. Une telle impression est infiniment loin des hommes vivant avec et dans l'image cosmique dynamique, et elle est inaccessible à eux. Si on veut savoir à peu près combien la vie intérieure de Jésus nous est étrangère à tous — savoir douloureux pour le Chrétien occidental

1. Wolff, *Muhammedanische Eschatologie* 3, 2 sq.
2. Évangile johan. des Mandéens, chap. 75.
3. Usener, *Vorträge u. Aufsätze*, p. 217.
4. Les « fidèles du diable » en Arménie : M. Horten, *Der neue Orient*, 1918, Mars. Le nom de « fidèles du diable » vient de ce qu'ils ne reconnaissaient pas Satan comme un être vivant et de ce que, par conséquent, ils faisaient sortir, du Logos même, le principe du Mal, au moyen de représentations très compliquées. Ce problème a occupé aussi les Juifs influencés par les très vieilles doctrines persanes; on remarquera la différence entre II Sam. 24,1 et I Chron. 21,1.
5. M. Horten, *loc. cit.*, p. XXI. Ce livre est la meilleure introduction à la religion réellement existante, de l'Islam, et très différente de la doctrine officielle.
6. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients*, I, p. 64.

qui voudrait bien rattacher aussi sa piété à Lui — et combien elle ne peut être revécue proprement que par un musulman pieux, on n'a qu'à se plonger dans ces traits fabuleux d'une image cosmique qui était aussi la sienne. Ce n'est qu'alors qu'on saura combien peu de chose le christianisme faustien a pris à la richesse de l'Église de la pseudomorphose, à savoir : *rien* de son sentiment cosmique, *peu* de sa forme intérieure et *beaucoup* de concepts et de figures.

9

Au problème du lieu succède celui du temps de l'âme magique. Encore une fois, nous n'avons affaire ni à l'attachement apollinien à un présent ponctiforme, ni surtout à l'élan progressif faustien vers un but infiniment lointain. Ici l'être a un tact tout autre et il en résulte, pour l'être éveillé, un autre sens du temps comme antinomie de l'espace magique. Ce que l'homme de cette culture, depuis le plus misérable des esclaves et des portefaix jusqu'aux prophètes et aux Khalifes, sent au-dessus de lui, sous le nom de *Kismet*, ce n'est pas la fuite illimitée des temps, qui ne laisse jamais revenir le moment perdu, mais un début et une fin de « ces jours » qui sont donnés irrévocablement et entre lesquels l'être humain, depuis les premières origines, prend une place déterminée. Ce n'est pas seulement l'espace cosmique, mais aussi le temps cosmique, qui sont cryptologiques, et il en résulte cette certitude intérieure purement magique : *que tout a « un temps »*, depuis la descente du Sauveur, dont l'heure était écrite dans les textes anciens, jusqu'aux moindres actes de chaque jour, où la hâte faustienne apparaît inintelligible et insensée. Tel est aussi le fondement de l'ancienne astrologie magique et en particulier chaldéenne. Elle aussi suppose que tout est écrit dans les étoiles et que la marche scientifiquement calculée des planètes permet des conclusions sur la marche des choses terrestres [1]. L'oracle antique répondait à la question particulière qui pouvait effrayer l'homme apollinien : forme des choses à venir et manière dont elles viendront. La question cryptologique est celle du : quand est-ce ? Les apocalypses tout entiers, la vie psychique de Jésus, son angoisse à Gethsemanné et le grand mouvement issu de sa mort sont inintelligibles, si on ne saisit pas cette question originelle de l'être magique et ses conditions. Les progrès de l'astrologie, vers l'Ouest, où elle supplanta peu à peu l'oracle, ne sont pas un signe trompeur de la disparition de l'âme antique. Nul ne trahit l'état intermédiaire plus clairement que Tacite dont la confuse conception du monde domine tout à fait sa conception de l'histoire : Tacite introduit d'abord, comme Romain authentique, la puissance des vieilles divinités de la cité; ensuite, et comme

1. L'observation babylonienne du ciel n'a pas distingué clairement entre les éléments astronomiques et atmosphériques et a par ex. traité, comme « ténèbres », l'obscurcissement de la lune par les nuages. *L'image* du ciel ne servait chaque fois *qu'à appuyer* la divination, comme d'autre part le foie des animaux sacrifiés. Mais les Chaldéens voulurent calculer d'avance le mouvement *réel* des étoiles. Ici par conséquent, l'astrologie suppose une astronomie authentique.

citadin cosmopolite intelligent, il désigne précisément cette croyance à l'action des dieux comme une superstition; enfin comme stoïcien — et la Stoa était alors une constitution spirituelle *magique* — il parle des sept planètes qui régissent le sort des mortels. C'est ainsi qu'aux siècles suivants, le temps de destin lui-même, c'est-à-dire le temps cryptologique, considéré comme une substance limitée des deux côtés et par conséquent accessible à l'œil intérieur, fut placé par la mystique persane, sous le nom de *Zrvan*, au-dessus de la lumière de la divinité, où il dirige le combat cosmique entre le Bien et le Mal. Le zrvanisme a été religion d'État en Perse de 438 à 454.

De la foi, en l'écriture, dans les astres dépend aussi en dernière analyse le fait que la culture arabe est devenue celle des ères, c'est-à-dire des chronologies commençant par un événement qui a été particulièrement senti comme un acte du Destin. La première et la plus importante fut l'ère araméenne générale qui débuta, vers 300, avec l'accroissement de la tension apocalyptique, sous le nom d' « ère séleucide ». Plusieurs ères l'ont suivie, parmi lesquelles l'ère sabéenne vers 115 avant J.-C., dont le point de départ nous est inconnu; l'ère dioclétienne; l'ère juive de la Création, qui fut introduite par le sanhédim en 346 après J.-C.[1]; l'ère persane commençant à l'avènement du dernier Sassanide, en 632, et l'hégire qui a aboli le premier, en Syrie et en Mésopotamie, l'ère Séleucide. Toutes les ères nées hors de ce territoire sont de simples imitations, comme par exemple la chronologie varronienne *ab Urbe condita*, celle des Marcionites commençant à la rupture de leur maître avec l'Église, en 144, et aussi celle des Chrétiens commençant à la naissance de Jésus (introduite peu après 500).

L'histoire universelle est l'image du monde vivant où l'homme se voit introduit par sa naissance, ses aïeux et sa postérité, comme un fil dans un tissu, et qu'il cherche à saisir en partant de son sentiment cosmique. L'image historique de l'homme antique se concentre autour du pur présent. Elle renferme un être et pas de devenir propre; son arrière-plan, qui la limite et l'achève, est le mythe atemporel, rationalisé en âge d'or. Bien que cet être soit une confusion inextricable d'apogées et de décadences, de succès et d'échecs, un hasard aveugle, une éternelle modification, il reste néanmoins toujours le même dans tous ces changements, sans direction, sans but, sans « temps ». Le sentiment cryptologique requiert une histoire perceptible, avec un commencement et une fin cosmiques qui *sont aussi le commencement et la fin de l'humanité*, les actes d'une divinité à puissance magique; et entre les deux il place, emprisonnée dans les limites de la crypte et pour une durée prédéterminée, la lutte de la lumière contre les ténèbres, des anges et de Jazatas contre Ahriman, Satan, Iblis, lutte dans laquelle l'homme est impliqué avec son esprit et son âme. La crypte présente peut être démolie par Dieu et remplacée par une nouvelle création. Les représentations persico-chaldéennes et les apocalypses permettent

1. B. Cohn, Die Anfangsepoche des jüd. Kalenders, in : *Sitzungen preussischer Akademie* 1914. D'une éclipse totale de soleil on tira alors, naturellement grâce à l'astronomie chaldéenne, la date du premier jour de la Création.

de jeter un coup d'œil sur une série d'*aions* semblables, et Jésus, comme tout son temps, attendait la fin de l'Aion existant[1]. De là résulte un regard historique sur le temps donné, tel qu'on le trouve encore tout à fait naturel chez le musulman d'aujourd'hui. « La conception cosmique du peuple se divise naturellement en trois grandes parties : la création, l'évolution et la fin du monde. Pour le musulman d'un si profond sentiment moral, ce qu'il y a d'essentiel dans l'évolution du monde c'est l'histoire du salut et la voie de la vie morale, résumés dans le mot « Vie humaine ». Celle-ci aboutit à la fin du monde qui renferme la sanction de l'histoire morale de l'humanité »[2].

Mais l'être humain magique tire du sentiment de *ce* temps et de la vue de *cet* espace une piété tout à fait unique qui peut également être appelée cryptologique, soumission *involontaire* qui ne connaît généralement pas de moi spirituel et qui sent, dans le *nous* spirituel entré dans le corps animé, un pur reflet de la lumière divine. Le mot arabe qui traduit ce sentiment est « Islam », soumission; mais « Islam » était aussi le mode de sentir constant de Jésus et de toute autre personnalité religieuse de génie manifestée dans cette culture. La piété antique est tout autre[3], et celle de Sainte Thérèse, de Luther ou de Pascal ne serait plus rien, si on voulait l'abstraire du moi qui *veut* s'affirmer contre l'infini divin, se prosterner devant lui ou s'éteindre en lui. Le sacrement faustien originel de la pénitence suppose une volonté forte et libre qui se domine elle-même. Mais « Islam » est *franchement l'impossibilité d'un moi, comme puissance libre* en face du divin. Chaque tentative pour affirmer son intention propre, ou même simplement son avis contre l'action de Dieu, est « *masija* », c'est-à-dire non une mauvaise volonté, mais la preuve que les puissances des ténèbres et du mal ont pris possession de l'homme et refoulé le divin en lui. L'être éveillé magique est le simple *théâtre* d'un combat entre les deux puissances, et non par exemple une puissance en soi. Dans cette espèce de phénomène cosmique il n'y a pas non plus de causes et d'effets séparés et surtout pas de nexus causal — dynamique — régissant l'univers, par conséquent aussi aucun lien *nécessaire* entre le péché et le châtiment, aucun *droit* à la récompense, aucune « justice » de l'ancien Israël. La piété authentique de cette culture dédaigne tout cela, comme bien plus bas qu'elle. Les lois naturelles n'ont rien d'un donné immuable que Dieu ne peut suspendre que par miracle, mais sont pour ainsi dire l'état habituel de l'action souveraine de Dieu et sans nécessité intérieure — logique et faustienne —. Il n'y a, dans la crypte cosmique tout entière, qu'*une seule* cause qui soit *immédiatement* à la base de tous les effets visibles : la divinité elle-même, qui n'a plus de raisons à donner de ses actes. La réflexion même sur ces raisons est un péché.

De ce sentiment fondamental résulte l'idée purement magique

1. Le temps total perse comprend 12.000 ans. Pour les Parsis d'aujourd'hui, l'année 1920 est la 11.550°.

2. M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, p. XXVI

3. Il y a une lacune dans nos recherches, en ce sens que nous possédons une série d'ouvrages sur la religion antique et en particulier sur ses dieux et ses cultes, mais pas un seul sur la religiosité antique et son histoire.

de la grâce. Elle est au fond de tous les sacrements de cette culture, avant tout du sacrement primaire magique du baptême, et elle forme l'antithèse la plus intérieure avec la pénitence au sens faustien. La pénitence suppose la volonté d'un moi, la grâce ne la connaît pas du tout. C'était un grand mérite d'Augustin d'avoir développé avec une logique implacable cette idée entièrement islamique — logique si serrée que l'âme faustienne a essayé par toutes les voies, depuis Pelagius, de tourner cette certitude frisant, pour elle, l'autodestruction et qui a trouvé chaque fois, dans une profonde et intime incompréhension des propositions augustiniennes, l'expression de sa propre conscience de Dieu. En réalité, Augustin est le dernier grand penseur de l'ancienne scolastique arabe, et rien de moins qu'un esprit occidental [1]. Il n'a pas été seulement Manichéen momentané, mais il en a gardé aussi les traits essentiels comme Chrétien; nous trouvons ses plus proches parents parmi les théologiens persans de l'avesta récente, avec leur doctrine du trésor gracieux des saints et du péché absolu. Pour lui, la grâce est l'inspiration d'une *substance* divine dans la substance humaine, elle aussi pneuma substantiel [2]. La divinité reflète, l'homme reçoit la substance, mais il ne l'acquiert pas. Chez Augustin, comme encore chez Spinoza [3], le concept de force est absent et le problème de la liberté concerne chez tous deux *non le moi et sa volonté*, mais la partie du pneuma général descendu dans l'homme et ses rapports avec le reste. L'être éveillé magique est le *théâtre* d'une lutte entre les deux substances cosmiques de la lumière et des ténèbres. Les anciens penseurs faustiens, comme Duns Scotus et Occam, voient dans l'être éveillé dynamique *même une lutte* entre les deux forces du moi : sa volonté et son entendement [4]. Et ainsi la position du problème

1. « Il est en vérité le terme et l'accomplissement de l'antiquité chrétienne, son dernier et son plus grand penseur, son praticien spirituel et son tribun du peuple. C'est de là qu'il faut partir pour le comprendre. Ce qu'ont fait de lui les temps postérieurs est un autre problème. Son esprit proprement synthétique qui réunit la culture antique, l'autorité ecclésiastique et épiscopale, la mystique la plus profonde, ne pouvait nullement être continué par eux, puisqu'ils étaient entourés par d'autres circonstances et qu'ils avaient en vue d'autres devoirs pratiques. » (Ernst Troeltsch, *Augustin, die christl. Antike und das Mittelalter*, 1915, p. 7). Sa puissance, comme aussi celle de Tertullien, vient de ce que ses livres n'étaient pas traduits en latin, mais *pensés* dans cette langue *sacrée* de l'Église occidentale. Ce qui les exclut tous deux du domaine de la pensée araméenne. Cf. ce qui précède, § 7.

2. *Inspiratio bonae voluntatis (De corr. et grat.* 3*)*. « Bonne volonté » et « mauvaise volonté » sont dans leur entier dualisme deux substances opposées. Au contraire, pour Pelagius, vouloir est une *activité* sans qualité morale. C'est seulement ce qu'on veut qui prend d'abord la *propriété* d'être bon ou mauvais, et la grâce de Dieu consiste en la *possibilitas utriusque partis*, liberté de vouloir ceci ou cela. Grégoire I[er] a donné de la doctrine augustinienne une interprétation faustienne, en enseignant que Dieu a réprouvé certains hommes parce qu'il savait d'avance qu'ils étaient de mauvaise volonté.

3. Chez Spinoza on trouve tous les éléments de la métaphysique magique, malgré tous les efforts faits par lui pour substituer, au monde de représentations arabojuives de ses maîtres espagnols, surtout de Moïse Maimonides, les représentations occidentales de l'ancien baroque. Pour lui, l'esprit humain individuel n'est pas un moi, mais seulement un mode d'un des attributs de Dieu, la *cogitatio* (= pneuma). Il proteste contre des représentations, telle que « Volonté de Dieu ». Son Dieu est *pure substance*, et au lieu de notre causalité dynamique dans l'univers, il découvre seulement la logique de la *cogitatio* divine. Tout cela se rencontre aussi chez Porphyre, dans le Talmud, dans l'Islam, et est aussi étranger que possible à des penseurs occidentaux, comme Leibniz et Gœthe. (Windelband, *Allg. Gesch. d. Phil.*, *in Kultur d. Gegenwart*, I, V, p. 484).

4. « Bien » est donc ici une appréciation de la valeur et non une substance.

d'Augustin change insensiblement en cette autre qu'il n'aurait lui-même jamais conçue : Vouloir et penser sont-ils des forces libres ou non ? Qu'on résolve la question comme on voudra, une chose est certaine : c'est que le moi individuel doit *diriger et non subir* ce combat. La grâce faustienne concerne le succès du vouloir, non l'espèce de substance. « Dieu, dit la confession de Westminster de 1646, a donné l'ordre, selon le conseil impénétrable de sa propre volonté par laquelle il octroie ou refuse sa pitié à qui il veut, de passer outre le reste de l'humanité. » L'autre conception, selon laquelle l'idée de la grâce exclut toute volonté propre et toute cause, à la seule exception de celle-ci : qu'on commet un péché même en demandant pourquoi un homme souffre : cette conception est exprimée dans un des poèmes les plus forts de l'histoire universelle, qui est né au milieu de la préculture arabe et n'a pas son pareil en grandeur intérieure dans cette culture tout entière : le livre de Job [1]. Ce sont les amis de Job qui cherchent à trouver le péché commis, car le sens ultime de toute souffrance dans cette crypte cosmique est inaccessible à eux — comme à la plupart des hommes de cette et de chaque autre culture, et donc aussi aux liseurs et aux juges actuels de ce livre — par manque de profondeur métaphysique. Seul le héros lui-même lutte pour la perfection, pour le pur Islam, et il devient ainsi la seule figure tragique possible que le mode magique de sentir peut placer à côté du Faust [2].

10

Il y a pour l'être éveillé de chaque culture deux voies de connaissance possibles, suivant que la sensation intuitive pénètre l'intelligence discursive ou inversement. L'intuition magique est appelée par Spinoza *amor intellectualis*, par les soufistes contemporains de l'Asie centrale *mahw* (extinction en Dieu). Elle peut s'élever jusqu'à l'extase magique qui a été départie plus d'une fois à Plotin et une fois à son élève, Porphyre, dans sa vieillesse. L'autre voie, la dialectique rabbinique, apparaît chez Spinoza comme *méthode géométrique* et chez les philosophes tardifs arabo-juifs en général comme *Kalaam*. Mais les deux méthodes reposent sur le fait qu'il n'y a pas un moi individuel magique, mais un pneuma unique existant à la fois chez tous les élus, et qui est en même temps la Vérité. On ne saurait trop insister sur ce fait que le concept fondamental qui en résulte, celui de l'*idjma*, est plus qu'un concept, qu'il peut devenir une expérience d'une force émouvante, et que toute communauté de style magique repose sur lui, ce qui la distingue ainsi de celle de toutes les autres cultures. « La communauté mystique de l'Islam s'étend de l'en-deçà à l'au-delà; elle dépasse la tombe en embras-

1. Sa période de naissance correspond à la période carolingienne. Est-il né vraiment dans l'occident carolingien un poème d'un semblable rang? Nous n'en savons rien. Mais la possibilité nous est prouvée par des œuvres comme la Völuspa, Muspilli, Héliand et la philosophie de Duns Scotus.

2. On l'a signalé depuis longtemps, par ex. *Bertholet, Kulturgeschichte Israels*, p. 242.

sant les musulmans morts des générations antérieures, et même les justes des générations pré-islamiques. Le Musulman sent qu'il forme *avec eux tous* une unité. Ils l'aident et il peut, lui aussi, accroître encore leur félicité en y ajoutant ses propres mérites [1] ». C'est tout à fait le même phénomène qui a été désigné, aussi bien par les Chrétiens que par les syncrétistes de la pseudomorphose, sous les noms de *polis* et *civitas*, mots qui désignaient jadis une somme de corps et maintenant un *consensus* des participants. La plus célèbre est la *civitas Dei* d'Augustin, qui n'est ni un État antique ni une église occidentale, mais exactement comme la communauté de Mithra, l'Islam, le manichéisme et le parsisme, une totalité des croyants, des bienheureux et des anges. Comme la communauté repose sur le *consensus*, elle est infaillible dans les affaires spirituelles. « Mon peuple ne pourra jamais être unanime dans une erreur », a dit Mahomet, et c'est exactement la même chose qui est supposée dans l'État de Dieu chez Augustin. Il n'est ni ne peut être question chez lui d'un moi papal infaillible, ou d'une autre instance quelconque, pour déterminer les vérités dogmatiques : cela anéantirait complètement la notion magique du *consensus*. C'est là une vérité générale dans cette culture et qui ne concerne pas que le dogme, mais aussi le droit et la politique en général : la communauté islamique embrasse, comme celle de Porphyre et d'Augustin, la crypte cosmique *tout entière*, l'en-deçà et l'au-delà, les orthodoxes comme les anges et les esprits, et l'État ne forme dans cette communauté qu'*une unité plus petite du côté visible*, dont l'activité est donc réglée par l'ensemble. Une séparation de la politique et de la religion est par conséquent théoriquement impossible et dépourvue de sens dans le monde magique, tandis que la lutte entre l'Église et l'État est, même quant à l'idée théorique, nécessaire et illimitée dans la culture occidentale. Droit laïque et droit canon sont absolument la même chose dans la culture magique. A côté de l'empereur de Byzance il y a le patriarche, à côté du Schah de Perse le Zarathoustrotema, à côté du Resch Galuta juif le Gaon, à côté du Khalife arabe le Schikh el Islam, à la fois chefs et serviteurs. Pas la moindre parenté avec le rapport gothique de l'empereur et du pape, et l'antiquité non plus n'en avait pas la moindre idée. C'est dans la création de Dioclétien que s'est réalisée, pour la première fois, cette introduction magique de l'État dans la communauté des croyants et Constantin l'a complètement exécutée. Nous avons déjà montré que l'État, l'Église et la Nation forment une unité spirituelle, qui est précisément la partie du *consensus* orthodoxe rendue visible dans l'humanité vivante. Il y avait donc pour les empereurs un devoir évident, en tant que chefs des orthodoxes, — c'est-à-dire de la partie de la communauté magique que Dieu leur a confiée, — de diriger les conciles pour provoquer le *consensus* des appelés.

1. Horten, *loc. cit.*, p. XII.

II

Mais en dehors du *consensus*, il y a encore une autre Vérité révélée, la « parole de Dieu », entendue dans un sens tout à fait précis, purement magique, également éloigné de la pensée antique et de l'occidentale, et devenue pour cette raison la source d'innombrables malentendus. Le Livre sacré où elle est devenue visible, où elle a été emprisonnée au moyen d'une écriture sainte, est la matière de toute religion magique[1]. Dans cette représentation se compénètrent trois concepts magiques dont chacun offre pour nous les plus grandes difficultés parce que leur caractère à la fois séparé et unitaire reste inaccessible à notre sens religieux, malgré les illusions incessantes qu'on voudrait s'en faire : *Dieu*, *l'Esprit de Dieu*, *la Parole de Dieu*. L'indication que donne le prologue de l'Évangile johannique : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu et Dieu était le Verbe », a été exprimée longtemps auparavant, comme quelque chose de tout à fait naturel dans les représentations persanes du *Spenta Mainyu* — esprit saint différent d'Ahura Mazda et pourtant un avec lui, par opposition à l'esprit du mal (Angra Mainyu) — et dans celles du *Vohu Mano*[2], ainsi que dans les notions juives et chaldéennes correspondantes; et elle constitue le point central de toutes les controverses des IVe et Ve siècles sur la substance du Christ. Mais aussi la « Vérité » est une *substance*[3] pour la pensée magique, et le mensonge ou l'erreur en est une seconde. C'est le même dualisme ontologique que dans la lutte de la lumière et des ténèbres, de la vie et de la mort, du bien et du mal. Comme substance, la Vérité est tantôt identique avec Dieu, tantôt avec l'Esprit de Dieu, tantôt avec la Parole. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut comprendre des aphorismes de signification tout à fait substantielle, comme : « Je suis la Vérité et la Vie », ou bien : « Ma parole est la Vérité ». C'est aussi la seule manière de concevoir avec quels yeux l'homme religieux de cette culture considérait le Livre sacré : il y trouvait la Vérité invisible passée à l'état ontologique visible, tout comme dans ce passage de Jean 1,14 : La Parole devint chair et vécut parmi nous. Selon le Jasna, l'Avesta serait descendue du Ciel, et le Talmud dit que Moïse a reçu la Thora de Dieu livre par livre. Une révélation magique est un phénomène mystique où le Verbe éternel et incréé de la divinité — où *la Divinité comme Verbe* — entre dans l'homme afin de recevoir par lui la forme « révélée » visible des sons, et surtout des lettres.

1. Il est à peine besoin de mentionner que, dans toutes les religions de l'Occident germanique, la Bible se trouve dans un rapport tout à fait différent de la foi, notamment dans un rapport strictement historique de *document*, peu importe qu'on la considère ou non comme inspirée et, partant, comme indépendante de toute critique des textes. Il y a un rapport analogue entre la pensée chinoise et ses livres canoniques.
2. Identifié par Mani avec le Logos johannique. Cf. aussi Jascht, 13, 31, où l'âme resplendissante d'Ahura Mazda est la Parole.
3. C'est ainsi que l'Évangile johannique emploie partout *aletheia* pour Vérité, et la cosmologie persane *drug* (Mensonge) pour Ahriman; Ahriman apparaît souvent comme le serviteur du *drug*.

Koran signifie « *lecture* ». Mahomet a aperçu dans une vision céleste des rouleaux de papier cachés qu'il pouvait déchiffrer [1] « au nom du Seigneur » — tout en ne sachant pas lire. — C'est là une forme de révélation, qui est la règle dans cette culture et pas même l'exception dans les autres [2], mais elle n'a mûri que depuis Cyrus. Les vieux prophètes d'Israël, et certainement aussi Zoroastre, voient et entendent dans l'extase des choses qu'ils répandent plus tard. Le code deutéronomique « a été trouvé dans le temple » en 261, c'est-à-dire qu'il faut le considérer comme la sagesse des aïeux. Le premier exemple de « Koran », d'ailleurs très conscient, est le livre d'Ezéchiel, reçu et « absorbé » (chap. 3) par son auteur dans une vision intellectuelle. On y exprime, dans la forme la plus grossière imaginable, ce qui sera plus tard le fondement de la notion et de la forme de toute la littérature apocalyptique. Mais peu à peu une telle forme *substantielle* de conception devint une des conditions de chaque livre canonique. L'idée des tables législatives reçues par Moïse sur le Sinaï a pour origine la période postérieure à l'exil. Plus tard, cette origine a été admise pour toute la Thora, par exemple depuis l'époque macchabéenne pour la plupart des écrits de l'Ancien Testament. Depuis le concile de Jabna (en 90 après Jésus-Christ), toute l'œuvre passe pour être une « inspiration » au sens littéral. Mais la même évolution s'est produite entièrement dans la religion perse jusqu'à la canonisation de l'Avesta au IIIe siècle, et le même concept d'inspiration apparaît dans la seconde vision d'Hermas, dans les apocalypses, dans les Écritures chaldéennes, gnostiques et mandéennes, et il est enfin la base tout à fait naturelle des représentations des Néopythagoriciens et des Néoplatoniciens qui gardent le silence sur les œuvres de leurs maîtres. *Canon* est l'expression technique qui désigne l'ensemble des écritures réputées inspirées par une religion. Sont devenus canoniques, depuis 200 après Jésus-Christ la collection hermétique et le corpus des oracles chaldéens, ce dernier étant le livre sacré des Néoplatoniciens, le seul que laissa subsister le « père de l'église » Proclus, après le Timée de Platon.

La jeune religion de Jésus a reconnu à l'origine, comme Jésus lui-même, la canonicité des écritures juives. Les premiers évangiles ne prétendent nullement être « la Parole » de Dieu sous forme visible. *L'évangile de Jean est la première Ecriture Chrétienne manifestant expressément une intention koranique*, et c'est de son auteur inconnu que date en général l'idée de la possibilité et de la nécessité d'un Koran chrétien. La question difficile, de savoir si la nouvelle religion doit rompre avec celle qui croyait en Jésus, s'exprime avec une nécessité intérieure dans la question de savoir si on a encore le droit de reconnaître les Écritures juives comme des incarnations de la

1. Surate, 96, cf. 80, 11 et 85, 21, où on dit dans une autre vision : « Ceci est un Koran magnifique sur une tablette cachée ». La meilleure interprétation de tout ceci se trouve chez Ed. Meyer, *Geschichte der Mormonen*, p. 70 sq.

2. L'homme antique acquérait à l'état de crise nerveuse extrême la force d'annoncer inconsciemment l'avenir. Mais aucune de ces visions n'est littéraire. Les livres sybillins antiques qui n'ont rien de commun avec les livres chrétiens postérieurs du même nom ne veulent être rien d'autre qu'une collection d'oracles.

Vérité *unique*; cette question a été niée implicitement par « Jean », explicitement par Marcion, mais admise illogiquement par les Pères de l'Église.

De cette conception métaphysique de la nature du Livre sacré résulte la complète identité, entièrement étrangère à notre mode de penser, entre les expressions : « Dieu parle » et « l'Écriture dit ». Elle rappelle maint trait légendaire des Mille et une Nuits, où Dieu même est emprisonné dans ces lettres et ces mots qui peuvent être décelés, par l'élu, et transformés par force en révélation de la Vérité. L'interprétation est, comme l'inspiration, un phénomène ayant un sens mystique caché (Marc, I, 22). D'où la vénération avec laquelle on conserve ces livres précieux, leur décoration, tout à fait non antique, avec tous les moyens du jeune art magique, et l'invention d'écritures toujours nouvelles ayant seules, aux yeux de ceux qui s'en servent, la force d'enfermer en elles la Vérité descendue du ciel.

Mais un tel Koran est par nature d'une justesse absolue, et donc immuable et susceptible d'aucune amélioration. C'est pourquoi s'est développée l'habitude des interpolations cachées, afin de faire cadrer les textes avec les convictions de l'heure. Les Digestes de Justinien sont un chef-d'œuvre de cette méthode. Mais outre toutes les écritures bibliques, c'est indubitablement aussi le cas des Gathas de l'Avesta et même des œuvres alors courantes de Platon, d'Aristote et des autres autorités de la théologie païenne. Plus importante encore est l'hypothèse, admise par toutes les religions magiques, d'une Révélation secrète ou d'une signification secrète de l'Écriture qui n'est pas attestée par des documents, mais conservée par la mémoire des élus et transplantée oralement. D'après la conception juive, Moïse aurait reçu sur le Sinaï, outre la loi écrite, également *une Thora orale secrète* dont l'écriture était interdite [1]. « Dieu a prévu, dit le Talmud, qu'un jour le temps viendra où les païens s'empareront de la Thora et diront à Israël : Nous aussi sommes fils de Dieu. Alors le Seigneur dira : seul qui connaît mes secrets est mon fils. Et quels sont les secrets de Dieu ? La doctrine orale [2] ». Le Talmud, dans sa forme généralement accessible, ne renferme donc qu'une partie de la matière religieuse, et il en était de même des textes du christianisme primitif. On a souvent fait remarquer [3] que Marc ne parle de la tentation et de la résurrection que par allusions, et que Jean ne fait que des allusions à la doctrine du Paraclet et néglige complètement l'institution de la Cène. L'initié savait de quoi il s'agissait et le profane n'avait pas besoin de le savoir. Plus tard, il y avait une véritable « discipline d'arcane » qui imposait aux Chrétiens le silence sur le baptême, le pater noster, la Cène et autres pratiques, devant des hétérodoxes. Chez les Chaldéens, Néopythagoriciens, Cyniques, Gnostiques, et surtout chez les sectes juives et islamiques, cet ésotérisme a pris de telles proportions que leurs doctrines nous sont restées en grande partie

1. IV, Esdras, 14; S. Funk, *Die Entstehung des Talmuds*, p. 17; Hirsch, *Komment. zu Exod*, 21, 2.
2. Funk, *loc. cit.*, p. 86.
3. Dans ce sens, Ed. Meyer, *Ursprung und Anfang des Christ.*, p. 95.

inconnues. Sur la Parole dont on n'a conservé que l'esprit, il y avait un *consensus du silence*, précisément parce qu'on était sûr du « savoir » de ses membres. Nous sommes portés à parler, précisément de l'être suprême, avec insistance et clarté et nous courons ainsi le risque de nous méprendre sur les doctrines magiques, parce que nous confondons ce qui est exprimé et ce qui existe, le sens du mot profane et sa signification propre. Le christianisme gothique n'avait pas de doctrine ésotérique et c'est pourquoi il avait une double méfiance dans le Talmud, où il n'a vu avec raison que le côté antérieur de la doctrine juive.

Mais est purement magique aussi la cabbale qui découvre un sens secret dans les nombres, la forme des lettres, les points et les lignes, et qui est nécessairement aussi ancienne que la Parole en général, descendue du Ciel comme substance. La doctrine ésotérique de la Création du monde, tirée des vingt-deux lettres de l'alphabet hébraïque, et celle du char royal dans la vision d'Ezéchiel peuvent déjà être attestées à l'époque macchabéenne. Leur proche parente est l'interprétation allégorique des textes. Tous les traités de la Mischna, tous les Pères de l'Église, tous les philosophes d'Alexandrie en sont pleins; à Alexandrie on a étudié d'après cette méthode le mythe antique tout entier et même Platon, et on les a comparés avec les prophètes juifs — Moïse s'appelle alors Musaios.

La seule méthode strictement *scientifique*, autorisée par un Koran immuable pour l'étude du développement historique des opinions, est le commentaire. La « parole » d'une autorité ne pouvant être corrigée théoriquement, elle ne peut être qu'interprétée autrement. Jamais Alexandrie n'aurait dit que Platon se trompait, mais on l' « interprétait ». Cela a lieu dans les formes strictement savantes de la *Halacha*, dont la forme littéraire est celle d'un commentaire régissant complètement toutes les littératures religieuses, philosophiques et scientifiques de cette culture. A l'instigation des gnostiques, les Pères de l'Église ont transformé en Bible les commentaires littéraires; l'Avesta fit naître aussitôt le commentaire pehlévique du Zend, le canon juif celui du Midrasche; mais les juristes « romains » vers 200 et les philosophes « bas-antiques », c'est-à-dire les scolastiques de l'église du culte en devenir suivirent aussi la même voie — l'apocalypse que cette église interprétait sans cesse depuis Posidonios est le Timée de Platon. La Mischna est un grand commentaire unique de la Thora. Mais quand les plus anciens commentateurs étaient devenus des autorités eux-mêmes, et donc leurs livres des Korans, on écrivit des commentaires de commentaires, comme le dernier platonicien Simplikios en Occident, en Orient les Amoréens qui ajoutèrent la Gamara à la Mischna, et à Byzance les écrivains qui ont cousu en Digestes les constitutions impériales.

Cette méthode qui veut ramener fictivement chaque aphorisme à une inspiration immédiate antérieure a trouvé sa forme la plus aiguë dans la théologie talmudique et islamique. Une *Halacha* ou un *hadith* nouveaux ne sont valables que dans la mesure où on peut les ramener, par une chaîne ininterrompue de témoignages, à Moïse

ou à Mahomet[1]. La formule solennelle de cette causalité à Jérusalem était la suivante : « Je le jure sur ma tête! C'est ainsi que je l'ai appris de mes maîtres[2] ». Dans le Zend, il est de règle de mentionner la chaîne des témoins, et Irénée a justifié ainsi sa théologie en disant qu'elle remonte, par Polycarpe, à la communauté primitive. Dans la vieille littérature chrétienne, cette forme *halachique* apparaît si évidente qu'elle n'a même pas été remarquée comme telle. Elle apparaît, abstraction faite de l'appel constant à la loi et aux prophètes, dans les titres des quatre évangiles (« selon Marc ») qui sont obligés de nommer un témoin en tête pour être l'autorité des paroles du maître rapportées par eux[3]. Ainsi la chaîne est établie jusqu'à la Vérité incarnée dans Jésus, et l'on ne saurait trop exagérer le réalisme de cette combinaison intellectuelle dans l'image cosmique d'un Augustin ou d'un Jérôme. Or c'est là-dessus que repose aussi l'habitude, généralement répandue depuis Alexandre, de munir les livres religieux et philosophiques de noms, comme ceux d'Hénoch, de Salomon, d'Esdras, d'Hermès, de Pythagore, réputés comme les garants et les sources de la vérité divine, comme étant par conséquent ceux où un jour « la Parole s'était incarnée ». Nous possédons encore un grand nombre d'apocalypses avec le nom de Baruch, qui était identifié autrefois avec Zoroastre, et c'est à peine si nous nous faisons une idée du nombre de livres qui circulaient sous les noms d'Aristote et de Pythagore. La « théologie d'Aristote » était un des livres les plus influents du néoplatonisme. Enfin ceci est la condition métaphysique du style et de la signification profonde de la citation; cette dernière était chez les Pères de l'Église, les rabbins, les philosophes « grecs » et les juristes « romains » d'un usage tout à fait identique, et elle a eu pour conséquences, d'une part, la loi de citation de Valentinien III, d'autre part, la séparation des apocryphes — concept fondamental constatant une *différence substantielle* dans le corps des Écritures — d'avec les canons juif et chrétien.

12

En prenant ces recherches pour base, on pourra écrire dans l'avenir une histoire des *groupes de religions magiques*. Elle forme une unité spirituelle et évolutive inséparable. Et n'allez pas croire qu'on pourra comprendre réellement une religion particulière en faisant abstraction des autres. La naissance, le développement et la constitution intérieure de ces religions embrassent la période de

1. En Occident, Platon, Aristote et surtout Pythagore ont été traités dans ce sens comme des prophètes. Tout ce qu'on pouvait faire remonter jusqu'à eux était réputé être la vérité. Aussi la série des maîtres d'écoles a-t-elle toujours acquis plus d'importance et l'on a déployé plus d'effort pour la dresser — ou l'inventer — que pour l'histoire de la doctrine elle-même.

2. Fromer, *Der Talmud*, p. 190.

3. Nous confondons aujourd'hui auteur et autorité. La pensée arabe ignore le concept de la propriété spirituelle. Il serait un non-sens et un blasphème, car il n'y a qu'*un* pneuma divin qui choisit l'individu pour en être la source et l'interprète. Celui-ci n'est « auteur » que dans cette mesure, soit qu'il écrive ou non lui-même ce qu'il a reçu. « Évangile selon Marc » signifie : Marc *garantit* la vérité de ce message.

0 à 500. Elle correspond exactement à la montée occidentale, du mouvement clunisien à la Réforme. Un échange de substances qui se donnent et qui prennent, qui présentent une floraison riche et confuse, qui mûrissent, se transforment, se supplantent, voyagent, s'intègrent, se heurtent, remplit ces siècles, sans qu'on puisse parler d'une dépendance quelconque d'un système sur l'autre; seules les formes et les rédactions sont échangées, au fond c'est une seule et même mentalité qui s'exprime elle-même et toujours dans toutes les langues de cet univers des religions.

Dans le vaste royaume du fellahisme babylonien ancien vivent des peuples jeunes. Là tout est en préparation. Le premier pressentiment s'éveille vers 700 dans les religions prophétiques des Perses, des Juifs et des Chaldéens. Une image de la création du monde se dessine à grands traits clairs, telle qu'elle apparaîtra plus tard au début de la Thora, et ainsi la nostalgie cosmique s'acquiert un point d'appui, une direction, un but. Plus tard, on a l'intuition de quelque chose, obscure encore et vague, mais avec la certitude très profonde de sa venue. Désormais on vivra, les regards dirigés sur lui, avec le sentiment d'une mission.

La deuxième vague rapide s'élève avec les courants apocalyptiques à partir de 300. Ici, c'est le sentiment cosmique magique qui s'éveille et se forge une métaphysique des choses dernières, en des images puissantes qui ont déjà à la base le symbole originel de la culture à venir, celui de la crypte. La représentation des terreurs de la fin du monde, du jugement dernier, de la résurrection, du paradis et de l'enfer, et, partant, la grande idée d'une histoire du salut où le destin du monde et celui de l'humanité sont un, surgissent de partout, sans qu'on puisse en attribuer la création à un pays ou à un peuple particulier, et se revêtent de scènes, de figures et de noms étranges. Tout à coup, la figure du Messie est achevée. On raconte la tentation du Sauveur par Satan [1]. Mais en même temps, on entend sourdre une angoisse profonde et toujours croissante, devant cette certitude d'une limite infaillible et très proche, devant cet instant du devenir qui n'offre plus désormais qu'un passé. Le temps magique, « l'heure », la soumission cryptologique donne à la vie un nouveau tact, et au mot Destin un nouveau contenu. Tout à coup, l'homme prend devant la divinité une attitude tout à fait différente. Sur l'inscription solennelle de la grande basilique de Palmyre, qui fut longtemps considérée comme chrétienne, Baal est nommé le Bon, le miséricordieux, le doux, et ce sentiment pénètre jusqu'au Sud de l'Arabie avec le culte de Rahman; il remplit les psaumes des Chaldéens et la doctrine sur Zoroastre messager de Dieu, qui s'est substituée à la doctrine de Zoroastre lui-même; et il bouleverse les Juifs de la période macchabéenne qui a vu naître la plupart des Psaumes, ainsi que toutes les autres communautés du monde antique et indou depuis longtemps oubliées.

La troisième secousse a lieu au temps de César et aboutit à la naissance des grandes religions du salut. Avec elles commence le

1. D'après Vendidad 19, 1, c'est Zoroastre qui a été tenté.

jour clair de cette culture. Ce qui a suivi, pendant un ou deux siècles, parvient à une hauteur de l'expérience religieuse impossible à dépasser, mais aussi impossible à supporter plus longtemps. Une telle tension, voisine de la destruction, n'a été connue aussi, par l'âme gothique, vêdique et toutes les autres, qu'une seule fois dans leur aube printanière.

Maintenant naît le grand mythe dans les milieux orthodoxes persans, mandéens, juifs, chrétiens et dans celui de la pseudomorphose occidentale, pas autrement que la chevalerie indoue, antique, occidentale. Pas plus qu'on ne peut séparer dans cette culture la nation, l'État et l'Église, le droit divin et le droit laïc, on ne peut non plus distinguer clairement l'héroïsme chevaleresque de l'héroïsme religieux. Le prophète se confond avec le guerrier, et l'histoire d'un grand patient prend le titre d'épopée nationale. Les puissances de la lumière et des ténèbres, des êtres fabuleux, des anges et des démons, le Satan et les bons esprits luttent entre eux; la nature entière est un théâtre de combat, depuis le commencement du monde jusqu'à sa destruction. Plus bas, dans le monde humain, ont lieu les aventures et les souffrances des annonciateurs, des héros religieux et des martyrs héroïques. Chaque nation au sens de cette culture possède sa légende héroïque. L'Est a fait de la vie du prophète perse une poésie épique avec des traits grandioses. A sa naissance, le rire de Zoroastre retentit à travers tous les cieux, et la nature entière lui répond. L'Ouest a ajouté à l'histoire de la Passion de Jésus sans cesse amplifiée, *épopée proprement dite de la nation chrétienne*, les contes qui entourent son enfance et qui finissent par remplir tout un genre poétique. La figure de la mère de Dieu et les actes des apôtres deviennent, comme les histoires occidentales des héros de la Croisade, le centre de vastes romans (Actes de Thomas, Pseudoclémentines) qui naissent partout au IIe siècle, depuis le Nil jusqu'au Tibre. Dans la Haggada juive et les Targumen on rassemble les contes sur Saül, David, les patriarches et les grands Tanaïm, comme Jahuda et Akiba[1], et l'imagination inépuisable de cette époque s'attaque aussi à tous les thèmes accessibles à elle concernant les légendes cultuelles et les romans de fondateurs bas-antiques (Vies de Pythagore, d'Hermès, d'Apollonios de Tyane).

Avec la fin du IIe siècle ce mouvement s'arrête. La période de floraison de la poésie épique est passée, la mystique et l'analyse dogmatique commencent à envahir la matière religieuse. La nouvelle église transforme ses doctrines en systèmes théologiques. L'héroïsme cède à la scolastique, la poésie à la pensée, le voyant et le chercheur au prêtre. La vieille scolastique qui se termine vers 200 (correspondant à l'époque occidentale de 1200) embrasse la gnose entière dans son sens le plus large, la grande intuition : l'auteur de l'évangile johannique, Valentin, Bar Daisan et Marcion, les apologètes et les anciens Pères jusqu'à Irénée et Tertullien, les derniers Tanaïm jusqu'à l'acheveur de la Mischna, Rabbi Jehuda, à

1. M. J. ben Gorion, *Die Sagen der Juden*, 1913.

Alexandrie les néopythagoriciens et les hermétiques. Tout cela correspond, en Occident, à l'école de Chartres, à Anselme de Canterbury, Joachim de Flore, Bernard de Clairvaux et Hugues de Saint-Victor. La haute scolastique commence avec le néoplatonisme, Clément et Origène, les premiers Amoréens et les auteurs de l'Avesta récent, sous Ardeschir (226-241) et Schapur Ier, surtout le grand prêtre mazdéen Tanvasar. En même temps, une religiosité supérieure commence à se détacher de la piété paysanne rurale, subsistante encore dans une atmosphère apocalyptique, et qui se maintiendra desormais à peu près sans changement, sous des noms différents, jusqu'au fellahisme de la période turque, tandis que dans le monde supérieur urbain et plus spirituel les communautés persanes, juives et chrétiennes passent dans celle de l'Islam.

Lentement, les grandes églises s'achèvent. Il a été décidé — événement religieux le plus important du IIe siècle — qu'il ne résultera de la doctrine de Jésus aucune transformation du judaïsme, mais une église nouvelle qui prendra sa direction vers l'Ouest, tandis que le judaïsme, sans perdre de sa force intérieure, se tourne vers l'Est. Le IIIe siècle appartient aux grandes constructions logiques de la théologie. On s'est accommodé de la réalité historique. La fin du monde est repoussée au loin, et il naît une dogmatique pour expliquer la nouvelle image cosmique. La naissance de la haute scolastique suppose la foi en la durée des doctrines qu'on va fonder.

Quand on jette un coup d'œil sur ces fondations, on remarque que le paysage maternel araméen développe ses formes dans trois directions. A l'Est, la religion zoroastrique de l'époque achéménide et les fragments de sa littérature sacrée forment l'église mazdéenne avec une hiérarchie sévère et un rituel minutieux, avec les sacrements, la messe et la confession (*patet*). Comme on l'a déjà dit, c'est Tanvasar qui a commencé à rassembler et à classer la *nouvelle* Avesta; sous Schapur Ier on y ajouta, comme dans le Talmud contemporain, les textes profanes d'un contenu médical, juridique et astronomique; le système s'est achevé sous Schapur II (309-379) par le prince d'église Mahraspand, et il est évident, pour la culture arabe, qu'un commentaire en langue pehlevi, le Zend, doit s'y ajouter aussitôt. La nouvelle Avesta est un canon de livres particuliers comme la Bible juive et chrétienne, et nous apprenons qu'au nombre des *nasks* depuis lors perdus (21 à l'origine) se trouvaient un Évangile de Zoroastre, l'histoire de la conversion de Vischtaspa, une genèse, un code juridique et une généalogie avec le nom de tous les souverains depuis la Création jusqu'aux rois de Perse, tandis que, fait caractéristique, le Vendidad qui est, selon Geldner, le « Lévitique des Perses », s'est entièrement conservé.

Un nouveau fondateur de religion apparaît en 242, au temps de Schapur Ier, c'est Mani qui, rejetant les doctrines « sans Sauveur » des Juifs et des « Grecs », réunit toute la masse des religions magiques en une des plus puissantes créations théologiques de tous les temps, et qui lui valut, en 276, d'être condamné par les prêtres mazdéens à mourir sur la croix. Armé de toute la science de ce

temps, grâce à son père qui abandonna plus tard sa famille pour passer dans les ordres mandéens, il a réuni les idées fondamentales des Chaldéens et des Perses avec celles du Christianisme johannique oriental, ce qu'on avait déjà tenté avant lui [1] dans la gnose christiano-persane de Bar Daisan, sans intention de fonder une Église. Il considère les figures mystiques du Logos johannique qu'il identifie au *Vohu Mano* perse, le Zoroastre de la légende avestique et le Bouddha des textes postérieurs comme des émanations divines, et il s'annonce lui-même comme le Paraclet de l'Évangile johannique et le Saoshyant des Perses. Comme nous le savons aujourd'hui par les fouilles de Turfan, parmi lesquelles se trouvent aussi des fragments d'œuvres de Mani jusqu'alors entièrement perdues, la langue ecclésiastique des Mazdéens, Manichéens et Nestoriens, indépendante des langues parlées par chacun d'eux, était le pehlevi.

A l'Ouest et en langue grecque [2], chacune des deux églises cultuelles développe une théologie qui n'est pas seulement apparentée, mais dans une large mesure identique. Au temps de Mani commence la fusion théologique, de la religion araméo-chaldéenne du Soleil et du culte araméo-persan de Mithra en un système dont Jamblique devient le grand « Père de l'Église » vers 300, contemporain d'Athanase, mais aussi de Dioclétien, qui en 295 élève Mithra au rang de Dieu hénothéiste de l'Empire. Ses prêtres ne diffèrent en rien des prêtres chrétiens, au moins psychiquement. Proclus, lui aussi authentique père de l'Église, reçoit en rêve des visions lumineuses sur un passage d'un texte difficile, et il voudrait voir détruire tous les livres des philosophes, à l'exception du Timée de Platon et du livre des oracles chaldéens, qui étaient pour lui canoniques. Ses hymnes, témoignages de l'ascétisme d'un pur ermite, supplient Helios et d'autres auxiliaires de le préserver des mauvais esprits. Hieroklès écrit, pour les orthodoxes de la communauté néopythagoricienne, un bréviaire moral qu'il faut avoir étudié en détail pour savoir qu'il n'est pas chrétien. L'évêque Synesios passe de prince de l'Église néoplatonicienne à celui de l'Église chrétienne, sans qu'une conversion ait eu lieu. Il conserva sa théologie et n'en changea que les noms. Le Néoplatonicien Asklepiade a pu entreprendre la publication d'un grand ouvrage sur l'égalité de toutes les théologies. Nous possédons aussi bien des évangiles et des vies de saints sur les païens que sur les chrétiens. Apollonios a écrit la vie de Pytha-

1. La doctrine sur laquelle repose l'Évangile johannique doit lui avoir été connue par tradition orale. De même Bar Daisan († 254) et les Actes des apôtres de Thomas, qui sont originaires de ce milieu, sont tout à fait loin de la doctrine paulinienne; cela se traduit chez Mani par une violente hostilité qui va jusqu'à lui faire appeler le Jésus historique un méchant démon. Nous jetons ici un coup d'œil sur ce Christianisme presque souterrain de l'Orient, qui n'a pas été observé par l'Église de la pseudomorphose de langue grecque et qui a donc échappé jusqu'à ce jour à l'histoire ecclésiastique. Mais Marcion et Montan sont aussi originaires de l'Est de l'Asie-Mineure; c'est là qu'est né le livre des Naaseniens qui est perse quant au fond, mais s'est ensuite accru de substance juive, puis chrétienne; et plus à l'Est, peut-être au couvent de Matthieu à Mossoul, Aphrahat a écrit en 340 ces lettres bizarres dont le christianisme n'a laissé aucune trace dans son développement occidental par Irénée et Athanase. L'histoire du christianisme nestorien commence en effet dès le IIe siècle.

2. Car les livres en latin, par ex. d'Augustin et de Tertullien, sont restés sans aucune influence quand ils n'ont pas été traduits en grec. A Rome même, le Grec était la langue proprement dite de l'Église.

gore, Marinos celle de Proclus, Damaskois celle d'Isidore; il n'y a aucune différence entre ces livres, qui commencent et finissent par une prière, et les actes des martyrs chrétiens. Porphyre nomme la foi, l'amour, l'espérance et la vérité les quatre éléments divins.

Entre ces Églises de l'Ouest et de l'Est se développe vers le Sud, en partant d'Édesse, l'Église talmudique (« synagogue ») de langue littéraire araméenne. Les Judéo-Chrétiens (par exemple les Ebionites et les Elkesaïtes), les Mandéens et les Chaldéens n'étaient pas en état de répondre à ces grandes fondations, si l'on ne considère pas l'Église de Mani comme une constitution nouvelle de la religion chaldéenne. Ils dégénèrent en sectes innombrables qui végètent à l'ombre des grandes églises, ou se dissolvent dans leurs associations, comme les derniers Marcionites et Montanistes dans le manichéisme. Il n'y avait plus en 300, outre les églises païenne, chrétienne, persane, juive et manichéenne, aucune religion magique d'importance.

13

Avec la haute scolastique commence aussi vers 200 la tendance à identifier la communauté *visible*, et de plus en plus strictement organisée, des croyants avec l'organisme de l'État. Conséquence nécessaire du sentiment cosmique de l'homme magique, qui aboutit d'une part, à transformer les souverains en kalifes — gouvernant surtout les croyants, non le territoire, — et par conséquent à concevoir l'orthodoxie comme la condition de la nationalité réelle, la persécution des fausses religions comme un devoir — la guerre sainte de l'Islam est aussi vieille que cette culture elle-même dont elle a entièrement rempli les premiers siècles —; d'autre part, à placer sous leur propre juridiction et administration les hétérodoxes qui ne sont que supportés dans l'État — car le droit divin est interdit aux hérétiques, — et partant à instaurer l'habitation du ghetto.

C'est d'abord au centre du paysage araméen, dans l'Osroène, que le christianisme est devenu religion d'État, vers 200. En 226, le mazdéisme du royaume sassanide et, sous Aurélien († 275) et surtout Dioclétien (295), le syncrétisme résumé dans le culte du Divus, du soleil et de Mithra, sont devenus religion d'État de l'Empire romain. Le roi Constantin passe au christianisme depuis 312, le roi Irdat d'Arménie en 321, le roi Mirian de Géorgie quelques années plus tard. Au Sud, Saba doit avoir passé au christianisme dès le IIIe siècle, Axum au IVe siècle, mais en même temps le royaume des Himjars devient juif et l'empereur Julien tente encore une fois de rendre à l'église païenne sa domination.

Tout cela trouve encore son antithèse, au sein de toutes les religions de cette culture, dans l'expansion du monachisme avec sa négation radicale de l'État, de l'histoire et de la réalité en général. La lutte de l'être et de l'être éveillé, donc de la politique et de la religion, de l'histoire et de la nature, ne peut en effet disparaître

tout entière par la forme de l'église magique et son identification de l'État avec la nation; la race perce effectivement dans la vie de ces créations spirituelles et elle triomphe du divin, précisément parce qu'il a admis le mondain. Mais il n'y a pas lutte ici entre l'État et l'Église, comme dans le gothique, et c'est pourquoi cette lutte éclate *au sein* de la nation entre la piété du mondain et celle de l'ascète. Une religion magique s'adresse exclusivement à l'étincelle divine, le *pneuma* de l'homme, qu'il partage avec la communauté invisible des esprits orthodoxes et bienheureux. Le reste de l'homme est au pouvoir du mal et des ténèbres. Le divin — qui n'est pas un moi, mais un hôte pour ainsi dire — doit régner en lui pour dominer, subjuguer et détruire l'autre. Dans cette culture, l'ascète n'est pas seulement le vrai prêtre — comme dans le russisme, le prêtre mondain ne jouit jamais d'une réelle considération, la plupart ont le droit de se marier, — mais en général l'homme proprement pieux. En dehors du monachisme, il est impossible de satisfaire aux exigences religieuses et c'est pourquoi les communautés de pénitents, l'ermitage et le couvent prennent de bonne heure un rang qu'ils ne pouvaient avoir, pour des raisons métaphysiques, ni dans l'Inde ni en Chine, sans parler de l'Occident où les ordres de moines étaient des unités laborieuses et combattantes, par conséquent dynamiques [1]. Aussi l'humanité de la culture arabe n'est-elle pas divisée en milieux « mondains » et monacaux, avec des genres de vie tout à fait distincts et des possibilités égales de remplir les commandements de la foi. Chaque homme pieux *est* une espèce de moine [2]. Entre le monde et le couvent il n'y a aucune opposition, mais seulement une différence de *degré*. Églises et ordres magiques sont des *communautés homogènes* qui ne se distinguent que par leur volume. La communauté de Pierre était un ordre, celle de Paul une église, et la religion de Mithra est presque trop grande pour la première, trop petite pour la seconde appellation.

Chaque église magique est elle-même un ordre, et c'est seulement par égard à la faiblesse humaine que les échelons et les degrés de l'ascétisme ne sont pas imposés, mais permis, comme chez les Marcionistes et les Manichéens (*electi und auditores*). Et en réalité, une nation magique n'est autre que la somme, *l'ordre de tous les ordres*, qui y forment des cercles de plus en plus étroits et rigoureux, jusqu'à l'ermite, au derviche et à l'anachorète, qui n'offrent plus rien de mondain et dont l'être éveillé appartient tout entier au pneuma. Si l'on fait abstraction des religions prophétiques, d'où et parmi lesquelles l'émotion apocalyptique a fait naître des communautés à forme d'ordres de plus en plus nombreuses, ce sont les deux églises cultuelles d'Occident. dont les ermites, les missionnaires et les ordres finirent par ne plus se distinguer que par le nom de la divinité évoquée. Tous recommandent le jeûne, la prière, le célibat et la pauvreté. Il est très difficile de dire laquelle des deux églises

1. Le moine faustien asservit sa volonté mauvaise, le magique, la substance mauvaise qui est en lui. Le deuxième seul est dualiste.
2. Les règles talmudiques sur la propreté et la nourriture vont beaucoup plus loin dans la vie quotidienne que par ex. la règle de saint Benoît.

était plus ascétique que l'autre en 300. Le moine néoplatonicien, Sarapion, va dans le désert pour ne plus étudier que les hymnes d'Orphée. Damaskios se retire à la suite d'un rêve dans une grotte malsaine pour y prier constamment Cybèle [1]. Les écoles des philosophes ne sont que des ordres ascétiques; les Néopythagoriciens voisinent avec les Esséniens juifs; le culte de Mithra, ordre authentique, ne permet qu'aux hommes l'accès à ses initiations et aux vœux; l'empereur Julien voulait construire des couvents païens. Le Mandéisme semble avoir été un groupe de communautés d'ordres d'une sévérité différente, parmi lesquelles se trouvait la communauté de Jean-Baptiste. Le monachisme chrétien ne commence pas par Pachonius (320) qui n'a fait que construire le premier couvent, mais par la communauté primitive de Jérusalem. L'évangile de Matthieu [2] et presque tous les Actes des apôtres sont les témoignages d'une pensée strictement ascétique. Paul n'a jamais osé contredire expressément cet ascétisme. Les églises de Perse et les Nestoriens ont continué à développer ces idéals monacaux, et l'Islam a fini par se les approprier dans une très large mesure. La piété orientale est absolument régie aujourd'hui par les ordres et les fraternités de Musulmans. La même évolution a été suivie par les Juifs depuis les Cariens du VIIIe siècle jusqu'aux Chassides polonais du XVIIIe siècle.

Le christianisme qui n'était, au IIe siècle, guère plus qu'un ordre étendu, dont la puissance publique dépassait de loin le nombre de ses membres, prend tout à coup, à partir de 250 environ, une extension inouïe. C'est l'époque à laquelle les derniers cultes urbains de l'antiquité disparaissent, *non devant l'église chrétienne, mais devant l'église païenne naissante.* En 241, les actes des frères Arvals à Rome prennent leur fin; en 265 apparaissent à Olympie les dernières inscriptions cultuelles. L'accumulation, sur une seule personne, de sacerdoces très différents devient en même temps une habitude [3], c'est-à-dire qu'on ne sent plus dans ces rites que ceux d'une religion unique. Et cette religion se manifeste avec prosélytisme et se répand bien au delà du territoire racial gréco-romain. Toutefois, en 300, l'église chrétienne est la seule qui se soit répandue sur le domaine arabe tout entier; de là, précisément, résulte la nécessité d'oppositions intérieures qui ne reposent plus sur la disposition spirituelle des individus, mais sur l'esprit des paysages particuliers, et qui ont abouti par conséquent, et pour toujours, à diviser le christianisme en plusieurs religions.

La controverse sur la nature du Christ, est le théâtre où se déroule cette lutte. Il s'agit de *problèmes sur la substance*, qui sont aussi le thème de toutes les autres théologies magiques, traité par toutes absolument dans la même forme et la même direction. La scolastique néoplatonicienne, Porphyre, Jamblique, et surtout Proclus, ont traité ces questions dans la conception occidentale et en contact

1. Asmus, Damaskios (Philos. Bibl. 125, 1911). Les anachorètes chrétiens sont *postérieurs* aux païens : Reitzenstein, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius (Sitz. Heid. Ak. 1914, VIII, 12).
2. Jusqu'à l'ordre 19, 12, littéralement suivi par Origène.
3. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 493; Geffcke, p. 4 et 144.

étroit avec la pensée de Philon et même de Paul. Les rapports entre l'Un originel, le Noûs, le Logos, le Père et le Médiateur sont analysés substantiellement. S'agit-il d'irradiation, de division ou de pénétration ? L'un est-il contenu dans l'autre, et sont-ils identiques ou exclusifs ? La Trinité est-elle en même temps Unité ? En Orient, où les conditions de l'Évangile johannique et de la gnose bardesanienne montrent une autre conception de ces problèmes, ce sont les rapports d'Ahura Mazda avec le saint esprit (Spenta Mainyu) et la nature du Vohu Mano, qui ont occupé les « pères » avestiques, et c'est justement à l'époque des conciles décisifs, d'Ephèse et de Chalcédoine, que la victoire passagère du zrvanisme (438-457), avec la suprématie du courant cosmique divin (le *zrvan* comme temps historique) sur les substances divines, marque l'apogée d'une lutte dogmatique. L'Islam a finalement repris toute la question et essayé de la résoudre encore une fois, en relation avec la nature de Mahomet et du Koran. Le problème existe depuis qu'il y a une humanité magique, tout comme ont été donnés, avec la pensée faustienne, les problèmes spécifiquement occidentaux de la volonté, au lieu des problèmes de la substance. On n'a pas besoin de les chercher, ils existent dès que la pensée de la culture commence. Ils sont la forme fondamentale de cette pensée et se manifestent dans toutes les recherches, même quand on ne les cherche pas ou ne les aperçoit pas.

Mais les trois solutions chrétiennes, prédéterminées par le paysage à l'Est, à l'Ouest et au Sud, existent aussi dès le début et sont déjà données dans les directions principales de la gnose — par exemple chez Bardesane, Basilide et Valentin —. Elles se rencontrent toutes à Edesse. Ici les rues résonnent des cris de guerre nestoriens contre les vainqueurs du concile d'Éphèse, et plus tard ce sont les monophysites qui demandent aux cris de εἷς θεός que l'évêque Ibas soit jeté aux bêtes dans le cirque.

Athanase avait formulé ce grand problème, tout à fait dans l'esprit de la pseudomorphose et en se rapprochant beaucoup de son contemporain païen, Jamblique. Contre Arius qui voyait dans le Christ un demi-dieu — *semblable* au Père seulement par sa nature — il argumentait le Père et le Fils sont de *la même* substance (ὁμοούσιος) divine qui a pris dans Christ un *soma* humain. « La Parole devint chair ». Cette formule d'Occident est due aux faits intuitifs de l'église *cultuelle*, comme la compréhension des mots dépend de la vision constante des choses plastiques. Dans cet Occident qui aime les images, et où Jamblique venait d'écrire son livre sur les statues des dieux, dans lesquelles le divin est substantiellement présent et provoque des miracles [1], il y a toujours, à côté du rapport abstrait de la trinité, celui de l'action sensible et humaine entre la Mère et le Fils, et c'est justement ce qu'on ne saurait séparer de la pensée d'Athanase.

Ce n'est que par la reconnaissance de l'égalité substantielle du Père et du Fils que le problème proprement dit est posé : celui de

1. C'est aussi la base métaphysique de l'adoration chrétienne des images, qui va bientôt commencer, et de l'apparition des images de Marie et des saints, qui opèrent des miracles.

l'apparition historique du Fils même, telle que devait la concevoir le dualisme magique. Dans la crypte cosmique il y avait la substance divine et la substance mondaine, dans l'homme la participation au pneuma divin et l'âme individuelle changée en « chair » d'une certaine façon. Quel fut le cas de Christ ?

Il est décisif, comme conséquence de la bataille d'Actium, que la lutte soit menée en langue grecque et sur le sol de la pseudomorphose, tout à fait dans le ressort des « Khalifes » de l'Église occidentale. Déjà Constantin a appelé et commandé le concile de Nicée, où la doctrine d'Athanase triompha. Dans l'Orient de langue et de pensée araméennes, c'est à peine si l'on suivait ces événements, comme le montrent les lettres d'Aphrahat. On ne luttait pas pour ce qui avait depuis longtemps reçu une solution pour soi. La rupture entre l'Orient et l'Occident, conséquence du concile d'Éphèse (431), séparait deux *nations* chrétiennes, celle de l' « église perse » et celle de l' « église grecque », mais ne faisait que confirmer au fond la différence originelle entre deux *modes de penser* absolument séparés par le paysage. Nestorius et tout l'Orient voyaient dans le Christ le second Adam, le messager divin du dernier Aion. Marie a enfanté un *homme*, dans la substance (*physis*), humaine et créée, duquel *habite* la substance divine increéée. L'Occident vit en Marie la mère d'*un Dieu* : les substances divine et humaine forment dans son corps (*persona* au sens antique) une unité (appelée par Cyrille ἕνωσις [1]). Lorsque le concile d'Éphèse eut reconnu « l'enfanteuse de Dieu », il y eut dans la ville de la célèbre Diane une véritable orgie antique [2].

Mais déjà auparavant, le Syrien Apollinaire avait annoncé la conception « méridionale » : dans le Christ vivant il y a non seulement une personne, mais une seule substance. La substance divine s'est transformée, non mélangée avec une substance humaine (pas de κρᾶσις affirmée par Grégoire de Naziance contre Apollinaire; cette conception monophysite peut, ce qui est caractéristique, le mieux s'exprimer par des concepts spinozistes : une *même* substance sous une *autre* modalité). Le Christ du concile de Chalcédoine (451), où l'Occident a encore imposé sa conception, fut appelé par les Monophysites « l'idole aux deux visages ». Ils ne furent pas seulement écartés de l'Église, mais il y eut des révoltes acharnées en Palestine et en Égypte; lorsque sous Justinien, les troupes perses, donc mazdéennes, s'avancèrent jusqu'au Nil, elles furent saluées comme libératrices par les Monophysites.

Le dernier sens de cette lutte désespérée où, pendant un siècle, il s'agit non de concepts savants, mais de l'âme du paysage qui voulait être libéré *dans ses habitants, était la reprise de l'acte de Paul.* Il faut se transporter tout entier dans le cœur des deux nations nou-

1. Les Nestoriens protestèrent contre Marie *Theotokos* (enfanteuse de Dieu) à qui ils opposèrent le Christ *theophoros* (porteur de Dieu), Protestation qui montre, en même temps, la différence profonde entre une religiosité amie des images et une religiosité iconoclaste.

2. Notez les problèmes « occidentaux » de la substance dans les livres contemporains de Proclus parlant du double Zeus, de la trinité πατήρ, δύναμις, νόησις, qui sont en même temps νοητόν etc...; Zeller, *Philos. d. Griechen*, V, p. 857 sq. Un véritable ave Maria est le bel hymne de Proclus à Athené (Hymn. VII, Eudocea Aug. rel. A. Ludwich, 1897).

vellement nées et laisser de côté tous les traits mesquins de la dogmatique pure : on verra alors comment la direction du Christianisme vers l'Occident grec et ses liens spirituels avec l'Église païenne culminèrent dans le fait que le souverain d'Occident était devenu le chef du christianisme en général. Pour Constantin, il était évident que la fondation de Paul au sein de la pseudomorphose était le christianisme; les Judéo-Chrétiens de direction pétrinique étaient une secte hérétique; quant aux Chrétiens orientaux de nuance « johannique », il ne les avait même pas remarqués. Lorsque l'esprit de la pseudomorphose eut définitivement achevé le dogme, d'après *sa* mentalité, aux trois conciles décisifs de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine, le monde proprement arabe se leva avec une puissance élémentale et traça la frontière entre lui et cet esprit. La fin du printemps arabe correspond à la division définitive du Christianisme en trois religions, qui prennent les noms symboliques de Paul, de Pierre et de Jean, et dont aucune ne peut être nommée pure et vraie, si on ne veut pas faire des concessions aux préjugés historiques et théologiques. Elles sont en même temps trois nations dans le paysage racial des nations antérieures grecque, juive et perse, et elles se servent des langues ecclésiastiques empruntées à celles-ci : le grec, l'araméen, le pehlevi.

14

L'Église d'Orient s'était donne, depuis le concile de Nicée, une constitution épiscopale ayant à sa tête le Katholikos de Ctésiphon, avec ses conciles, sa liturgie et son droit propres. En 486, elle admit la canonicité de la doctrine nestorienne et rompit ainsi toute liaison avec Byzance. A partir de ce moment, les Mazdéens, Manichéens et Nestoriens ont un destin commun dont le germe se trouvait déjà dans la gnose bardesanienne. Dans l'Église méridionale monophysite, l'esprit de la communauté primitive reparaît et va prendre une nouvelle extension; par son monothéisme étroit et son iconoclasme, elle est la plus proche du judaïsme talmudique et elle est devenue, avec lui, le point de départ de l'Islam, ce que supposait déjà le cri de guerre des monophysites : εἷς θεός[1]. L'Église d'Occident resta liée au destin de l'Empire romain, c'est-à-dire de l'Église cultuelle devenue État. Elle a absorbé peu à peu les fidèles de l'Église païenne. Son importance ne réside plus dès lors dans l'Église elle-même, car l'Islam l'a presque anéantie, mais dans le hasard qui a fait que les jeunes peuples de la nouvelle culture d'Occident reçurent[2] le système chrétien de l'Église comme base d'une nouvelle création, système reçu d'ailleurs, sous sa forme latine d'extrême Occident, qui n'avait plus aucun sens pour l'Église grecque même. Car Rome était alors une ville grecque, et le latin était plutôt en Afrique et en Gaule.

L'élément propre à la nation magique : être consistant en exten-

1. La ilaha il Allah.
2. Il en est de même du Russisme, qui a gardé le trésor jusqu'ici caché.

sion, avait été actif dès le début. Toutes ces églises faisaient du prosélytisme avec insistance et avec grand succès. Mais c'est seulement aux siècles où la fin du monde était jetée aux oubliettes, où le dogme avait été bâti pour une longue existence dans cette crypte cosmique, et où le groupe des religions magiques s'était clarifié définitivement au contact du problème de la substance, que l'extension a pris ce rythme passionné qui distingue cette culture de toutes les autres et qui a trouvé dans l'expansion de l'Islam un exemple dernier des plus imposants, mais nullement unique. Les théologiens et historiens d'Occident donnent de ce fait grandiose une image tout à fait fausse. Leur regard étant hypnotisé par les pays méditerranéens, ils n'aperçoivent que la direction occidentale qui se concilie avec leur schème d'Antiquité-Moyen âge-Temps modernes, et, même dans ce schème, ils ne considèrent que le prétendu christianisme unitaire qui passerait, selon eux, à un certain moment, de la forme grecque à la forme latine, après quoi le fragment grec échappe à leurs observations.

Mais dès avant lui (et la portée immense de ce phénomène n'a jamais été remarquée ni reconnue en général comme *travail de mission*), l'Église païenne a acquis aux cultes syncrétistes la majeure partie de la population nord-africaine, hispanique, gauloise, britannique, et le long de la frontière rhénane et danubienne. De la religion druidique rencontrée par César, il ne subsistait que peu de chose à l'époque de Constantin. L'assimilation des dieux locaux indigènes aux noms des grandes divinités (magiques) de l'Église cultuelle, surtout Mithra-Sol-Jupiter, a un caractère d'activité prosélytique à partir du IIe siècle, et il en est de même de l'extension qu'a prise plus tard le culte de l'Empereur. La mission du christianisme n'aurait pas eu tant de succès, si elle n'avait été précédée dans cette voie par l'autre église cultuelle, sa proche parente. Mais cette mission ne se bornait nullement aux barbares. Au Ve siècle encore, le missionnaire Asklepiodote a converti, du christianisme au paganisme, la ville carienne d'Aphrodisie.

Les Juifs ont dirigé, comme il a été dit, une mission grandiose vers le Sud et l'Est. Par le Sud arabique, ils ont pénétré jusqu'au cœur de l'Afrique et peut-être avant ou peu après la naissance du Christ; à l'Est, on en peut montrer des traces en Chine dès le IIe siècle. Au Nord, le royaume des Chazares avec sa capitale Astrakhan passa plus tard au judaïsme. De là, des Mongols de religion juive ont pénétré jusqu'au cœur de l'Allemagne, où ils ont été battus, en 955, avec les Hongrois à Lechfeld. Des savants juifs des universités hispano-mauresques ont demandé, en 1000, à l'Empereur de Byzance de protéger leur ambassadeur qui allait interroger les Chazares, pour savoir s'ils ne seraient pas les descendants des tribus perdues d'Israël.

Des Mazdéens et Manichéens partant du Tigre ont traversé les deux empires romain et chinois jusqu'à leurs extrêmes frontières. Comme culte de Mithra, le parsisme arriva jusqu'en Grande-Bretagne; la religion manichéenne était devenue, vers 400, un danger pour le christianisme grec; des sectes manichéennes existaient encore

au temps des croisades dans le Midi de la France; mais les deux religions étaient parvenues en même temps vers l'Est, jusqu'à Schantung, en suivant le mur chinois ou la grande inscription en plusieurs langues à Kara Balgassun annonce l'introduction de la confession manichéenne dans le royaume des Uigoures. Il y a des temples du feu au centre de la Chine, et des mots perses apparaissent, depuis 700, chez les astrologues chinois.

Les trois religions ont suivi ces traces partout. Lorsque l'Église d'Occident eut converti le roi franc Clovis en 496, la mission de l'Église d'Orient était déjà parvenue jusqu'à Ceylon et dans les garnisons chinoises à l'extrémité Ouest du grand rempart; celle de l'Église méridionale, dans le royaume d'Axum. Lorsque l'Allemagne fut convertie par Boniface en 718, les missionnaires nestoriens étaient près de conquérir le paysage maternel chinois. En 638, ils sont entrés à Schantung. L'Empereur Gaodsung (651-684) fit ériger des églises dans toutes les provinces, en 750 on prêchait chrétien dans le palais impérial, en 781, selon une inscription araméo-chinoise, encore conservée sur un monument commémoratif de Singanfu, « la Chine entière était couverte de palais de la Concorde ». Mais il est extrêmement significatif que les fidèles de Confucius, pourtant experts en matière religieuse, aient considéré les Nestoriens, Mazdéens et Manichéens comme les partisans d'une religion « perse » unique [1], tout comme les populations des provinces romaines de l'Ouest ne distinguaient pas clairement entre Mithra et Jésus.

L'Islam doit être considéré comme le puritanisme du groupe total des religions magiques précédentes; il s'est seulement manifesté sous forme d'une nouvelle religion, dans le ressort de l'église méridionale et du judaïsme talmudique. C'est dans ce sens plus profond, et non pas seulement dans sa fureur guerrière, qu'est l'énigme de son fabuleux succès. Bien qu'il ait pratiqué, pour des raisons politiques, une tolérance étonnante — le dernier grand dogmatique de l'Église grecque, Jean Damascenus, était trésorier du Khalife sous le nom d'Al Mansor, — il a absorbé très tôt et à peu près complètement le judaïsme et le mazdéisme, ainsi que les Églises du Midi et de l'Orient. Le Katholikos de Séleucie, Jesujabh III, se plaint que, dès la première apparition de l'Islam, des dizaines de milliers de chrétiens s'y soient convertis; et en Afrique du Nord, patrie d'Augustin, la population totale du pays s'agenouilla devant Mahomet. Mahomet mourut en 632. En 641, tous les territoires monophysites et nestoriens, donc du Talmud et de l'Avesta, étaient propriété de l'Islam. En 717, il était aux portes de Constantinople, et même l'Église était menacée de disparaître. Dès 628, un parent de Mahomet avait apporté des cadeaux à l'Empereur de Chine, Tai Dsung, et obtenu de lui l'autorisation de faire des missions en Chine. Depuis 700, il y a des mosquées à Schantung, et en 720, les Arabes, établis depuis longtemps dans le Midi de la France, reçurent de Damas l'ordre de conquérir le pays des Francs. Deux siècles plus

1. Hermann, *Chinesische Geschichte*, 1912, p. 77.

tard quand une nouvelle religion était née, en Occident, des débris de l'Église d'Occident, l'Islam avait pénétré dans le Soudan et à Java.

Mais l'Islam n'est qu'un fragment de l'histoire religieuse *externe*. L'histoire interne de la religion magique est aussi achevée avec Justinien que celle de la religion faustienne avec Charles-Quint et le concile de Trente. Chaque coup d'œil jeté sur un livre d'histoire religieuse quelconque nous apprend que « le » christianisme a connu *deux périodes de grand mouvement de la pensée* : de 0 à 500 en Orient, de 1000 à 1500 en Occident[1]. Or ce sont *deux printemps de deux cultures*, et qui embrassent aussi l'évolution religieuse des formes non chrétiennes qui leur appartiennent. Justinien n'a pas, comme on le répète, mis fin à la philosophie antique par la fermeture de l'université d'Athènes en 529. Cette philosophie n'existait plus depuis des siècles. Il a, quarante ans avant la naissance de Mahomet, clos la *théologie de l'Eglise païenne* et aussi (ce qu'on oublie d'ajouter) par la fermeture des écoles d'Antioche et d'Alexandrie, la *théologie chrétienne*. La doctrine était finie, tout comme elle le fut en Occident après le Concile de Trente en 1564 et la Confession d'Augsbourg en 1530. La ville et l'esprit ont mis fin à la force créatrice religieuse. En 500, le Talmud est achevé, et en 529, en Perse, la Réforme de Mazdak, qui n'est pas sans analogie avec les anabaptistes d'Occident, (par sa condamnation de la vie conjugale et de la propriété laïque), et qui était soutenue par le roi Kobad Ier contre la puissance de l'Église et contre la noblesse, fut réprimée dans le sang par Chosru Nuschirvan qui fixa ainsi définitivement la doctrine avestique.

III. — PYTHAGORE, MOHAMMED, CROMWELL.

15

Nous appelons religion l'être éveillé d'un vivant au moment où il domine l'être, le gouverne, le nie ou même le détruit. La vie racique et le tact de ses instincts se restreignent et s'amoindrissent en voyant le monde de l'étendue, de la tension et de la lumière; le *temps cède à l'espace*. La nostalgie végétale de l'accomplissement s'amuit, et le sentiment primaire animal de l'angoisse devant l'être accompli, devant le non-dirigé et la mort, apparaît. Ce ne sont pas la haine et l'amour, mais la crainte et l'amour, qui sont les sentiments primaires de la religion. La haine est à la peur ce que le temps est à l'espace, le sang à l'œil, le tact à la tension, l'héroïsme à la sainteté. Mais c'est aussi cette différence qui existe entre l'amour au sens racial et l'amour au sens religieux.

Toute religion est apparentée à la lumière. L'étendue est perçue aussi religieusement, comme monde visuel, en partant du moi comme foyer de lumière. L'ouïe et le toucher s'intègrent à la vue,

1. Une troisième période, « contemporaine », suivra dans le monde russe, vers la première moitié du prochain millénaire.

et l'*invisible* dont on sent les effets sensibles devient la quintessence du démonique. Tout ce que nous désignons par les mots de divinité, de révélation, de rédemption, de soumission, est en quelque manière un élément de la réalité éclairée. La mort est pour l'homme quelque chose qu'il voit et qu'il connaît en voyant, et la naissance est en vue de la mort le *second* mystère : toutes deux limitent pour l'œil le cosmos senti comme vie d'un corps dans l'espace lumineux.

Il existe une crainte profonde, qui est connue aussi des animaux, *devant* la liberté du microcosme dans l'espace, devant l'espace même et ses puissances, devant la mort; et une autre crainte *pour* le courant cosmique de l'être, pour la vie, pour le temps dirigé. La première fait obscurément pressentir que la liberté dans l'étendue est une nouvelle espèce de dépendance, plus profonde que celle de la plante. Elle fait chercher à l'individu qui sent sa faiblesse la proximité et la liaison avec les autres. L'angoisse mène à parler, et c'est une espèce de langage qu'est chaque religion. De l'angoisse devant l'espace naissent les *numina du monde naturel et les cultes des dieux*. De l'angoisse pour le temps naissent les *numina de la vie*, de la race, de l'État, convergeant dans le *culte des ancêtres*. C'est la différence entre le *tabou* et le *totem*, car le totémique aussi apparaît toujours sous forme religieuse et provient d'une crainte sacrée de ce qui est soustrait, même à l'intellection, et qui reste éternellement étranger.

La religion supérieure a besoin de la tension éveillée contre les puissances du sang et de l'être, qui guettent toujours dans la profondeur pour reprendre leur très vieux droit sur ce côté *plus jeune* du vivant : « *Veillez* et priez afin de ne pas tomber dans la tentation ». Rédemption est cependant un mot fondamental de toute religion et un éternel désir de tout être vivant éveillé. En ce sens général, presque anté-religieux, il signifie un ardent appel pour être délivré des angoisses et des soucis de l'être éveillé, pour *détendre la tension*, pour libérer la conscience et l'arracher à la solitude du moi dans l'univers, à l'inflexible nécessité de toute la nature et à la vue de tout être sur la limite intangible, l'âge, la mort.

Même le sommeil est rédempteur. La mort est elle-même sœur du sommeil. Le vin sacré et l'ivresse rompent aussi la sévérité des tensions spirituelles, et il en est de même de la danse, art dionysien, et de toute autre sorte d'enivrement et d'exaltation. Ce sont des fugues de l'être éveillé avec le secours de l'être, du cosmique, du « Il », des *fugues de l'espace dans le temps*. Mais au-dessus d'elles, et plus haut, il y a la domination proprement religieuse de l'angoisse *par l'intellection elle-même*. La tension entre le macrocosme et le microcosme devient quelque chose qu'on aime, dans lequel on peut se plonger tout entier [1]. Nous appelons ceci *la foi*, et c'est par elle que commence la vie spirituelle de l'homme en général.

Il n'y a qu'une intellection causale, qu'elle soit pure ou appliquée, qu'elle soit abstraite ou non de la sensation. Il est tout à fait impossible de distinguer entre l'intelligibilité et la causalité : les deux

1. « Celui qui aime Dieu avec une âme ardente se transforme en lui » (Bernard de Clairvaux).

termes expriment la même chose. Où quelque chose est « réel » pour nous, nous le voyons et le pensons sous forme causale, tout comme nous nous éprouvons et savons, nous-mêmes et notre action, comme chose primaire. Mais ce postulat de la causalité ne diffère pas seulement d'un cas à l'autre dans la logique religieuse, mais dans la logique anorganique de l'homme en général. Un fait est attribué à telle cause et, un moment après, à telle autre toute différente. Chaque espèce de pensée a pour chacun de ses domaines d'application un « système » propre. Dans la vie de tous les jours, il n'arrive jamais qu'un même nexus causal soit pensé exactement une deuxième comme une première fois. Dans la physique moderne il y a encore des hypothèses de travail, c'est-à-dire des systèmes causaux, qui sont appliquées l'une à côté de l'autre et qui s'excluent en partie l'une l'autre, comme les représentations électrodynamiques et thermodynamiques. Cela ne contredit pas le sens de la pensée, car on « comprend » toujours, pendant la durée de l'être éveillé, sous la forme d'actes particuliers dont chacun possède sa propre tournure causale. L'opinion selon laquelle le monde entier, considéré comme nature en relation avec un être éveillé, obéit à une chaîne causale unique, est tout à fait impossible à appliquer par notre pensée qui ne pense toujours que des complexes particuliers. Elle reste une foi, elle est même *la foi* tout court, car sur elle repose l'intellection cosmique religieuse qui admet, avec une nécessité logique, partout où elle remarque quelque chose, des *numina* considérés comme passagers, pour les événements fortuits auxquels elle ne pensera plus jamais, comme durables, pour ceux qui résident, par exemple, dans les sources, les arbres, les pierres, les collines, les étoiles, donc en des lieux déterminés, ou pour ceux qui peuvent être partout présents, telles les divinités du ciel, de la guerre, de la sagesse. Ces numina ne sont limités que dans le cadre de chaque acte de pensée particulier. Ce qui est aujourd'hui attribut d'un Dieu est demain lui-même un Dieu. D'autres sont tantôt une pluralité, tantôt une personne, tantôt un élément indéterminé. Il y a des (formes) invisibles et des (principes) inintelligibles qui peuvent soit apparaître, soit être intelligibles à l'élu. Le destin est, dans l'Inde (*rta*) et dans l'antiquité (εἱμαρμένη), une cause[1] première au-dessus des dieux plastiques représentables; mais le destin magique est un *effet* du Dieu unique suprême et aplastique. La pensée religieuse revient toujours à distinguer, dans la série des causes, des hiérarchies de valeur et de rang qui montent jusqu'aux êtres ou principes suprêmes qui sont des causes premières « régissantes ». Soumission est le mot par lequel elle désigne celui de tous les systèmes causaux valorisateurs, qui est le plus étendu. Par opposition, la science est une intellection qui, par principe, fait abstraction de la différence hiérarchique des causes : ce qu'elle trouve n'est pas la soumission, mais la loi.

L'intelligence des causes est rédemptrice. La foi, en les com-

1. Pour la *pensée* religieuse, le destin est toujours une grandeur causale. Aussi la théorie de la connaissance ne le connaît-elle que comme terme obscur pour causalité. On ne le connaît réellement qu'en n'y pensant *pas*.

plexes qu'elle a trouvés, oblige l'angoisse cosmique à céder. Dieu est le refuge de l'homme devant le destin qu'il peut sentir et vivre, mais non penser, représenter, nommer; car il disparaît dès que l'intelligence « critique » — *discursive* — fille de la crainte, accumule les causes derrière les causes, c'est-à-dire les range en série optique pour l'œil externe et interne, mais seulement alors. C'est la tragédie de l'homme supérieur, que sa puissante volonté de comprendre se trouve constamment en contradiction avec son être existentiel. Elle ne lui sert plus à vivre, elle ne peut pas non plus régner; ainsi il reste toujours une lacune dans toutes les situations importantes. « On ne peut se dire libre que si l'on sent le moment conditionné. Quand on ose se dire conditionné, on se sent libre » (Gœthe).

Nous appelons Vérité un complexe causal dans le cadre de la nature, dont nous sommes convaincus qu'il ne peut plus être modifié par une réflexion ultérieure. Les vérités sont « constantes » et intemporelles — absolu signifie : *abstrait du destin et de l'histoire, mais abstrait aussi des faits de notre propre vivre et mourir* —; elles libèrent intérieurement, consolent et sauvent, parce que les événements imprévisibles de la vie effective sont dépréciés et dominés par elles. Ou encore, selon l'illusion spiritualiste : « l'humanité passe, la vérité reste .»

Dans le monde ambiant quelque chose est con-staté, c'est-à-dire fixé; l'homme intelligent a le secret en main, soit une formule magique puissante comme jadis, soit une formule mathématique comme aujourd'hui. Un sentiment de triomphe accompagne aujourd'hui encore chaque expérience faite dans le domaine de la nature, et par laquelle on constata quelque chose sur les intentions et les forces du Dieu céleste, des esprits atmosphériques, des démons champêtres, ou sur les *numina* de la science naturelle (noyaux atomiques, vitesse de la lumière, gravitation), ou encore sur les *numina* seulement abstraits de la pensée occupée de sa propre image (le concept, la catégorie, la raison) — On constate, c'est-à-dire on fait entrer dans le cachot d'un système invariable de relations causales. Mais l'expérience, entendue dans ce sens anorganique meurtrier et immobilisant, entièrement différente de l'expérience vivante et de la connaissance des hommes, a lieu de deux manières : *comme théorie ou comme technique*, religieusement parlant, *comme mythe ou comme culte*, suivant que le croyant veut ouvrir ou forcer les secrets de son ambiance. Tous deux requièrent un haut développement de l'intelligence humaine. *Tous deux peuvent naître de la peur ou de l'amour*. Il y a un mythe de la peur, comme le mythe mosaïque et les mythes primitifs en général, et un mythe de l'amour, comme celui du christianisme primitif et de la mystique gothique, comme il y a une technique de l'incantation défensive et une technique de l'incantation suppliante. C'est là sans doute aussi la différence très profonde entre le sacrifice et la prière [1] : ainsi se distingue l'humanité

1. Tous deux se distinguent par la forme *intérieure*. Un sacrifice offert par Socrate est intérieurement une prière. Le sacrifice antique doit se concevoir en général, comme une *prière sous forme corporelle*. Mais l' « oraison jaculatoire » d'un criminel est en réalité un sacrifice, auquel l'angoisse le contraint.

primitive de l'humanité supérieure. La religiosité est un trait de l'âme, mais la religion est un talent. La « théorie » requiert le don de vision que tout le monde n'a pas, et que peu ont perspicace et éclairé. Elle est la contemplation cosmique au sens très originel du mot, la contemplation du cosmos pour voir si on y découvrirait l'action des puissances ou si, avec l'esprit citadin plus froid, non par crainte et par amour, mais par *curiosité*, on n'y trouverait que le théâtre des forces légales. Les secrets du tabou et du totem sont contemplés dans la foi aux dieux et la foi des âmes, ils sont calculés dans la physique et la biologie théoriques. La « technique » suppose le don spirituel de bannir et de conjurer. Le théoricien est visionnaire critique, le praticien est prêtre, l'inventeur est prophète.

Mais l'instrument où se concentre la force spirituelle tout entière est la *forme* du réel abstraite de la vision par le langage, et dont la quintessence n'est pas ouverte à chaque être éveillé : la limite *conçue*, la loi *communicable*, le nom, le nombre. C'est pourquoi chaque conjuration de la divinité repose sur la connaissance de son vrai nom, sur l'exercice de rites et de sacrements, connus seulement du savant et placés à sa disposition, dans la forme exacte prescrite et par l'emploi de mots exacts. Ce n'est pas seulement le cas de la magie primitive, mais aussi celui de toute technique physique et plus encore de toute médecine. C'est pourquoi la mathématique est quelque chose de sacré qui prend naissance régulièrement dans les milieux religieux (Pythagore, Descartes, Pascal) et la mystique des nombres sacrés (3, 7, 12), un élément essentiel de toute religion[1]; c'est pourquoi aussi l'ornement et sa forme suprême, dans l'architecture religieuse, ont quelque chose de numérique sous forme sentie. Ce sont des formes fixes, coercitives, motifs d'expression ou signes de communication par lesquels le microcosme entre en rapport avec le macrocosme, dans les cadres du monde de l'être éveillé. Dans la technique sacerdotale ils s'appellent des commandements, dans la technique scientifique des lois. Tous deux sont des noms et des nombres, et l'homme primitif ne trouverait aucune différence entre la force magique, par laquelle le prêtre de son village commande aux démons, et celle par laquelle le technicien civilisé gouverne ses machines.

Le premier et peut-être l'unique résultat du vouloir-comprendre humain, c'est *la foi*. « Je crois » est la grande parole contre l'angoisse métaphysique et en même temps une confession d'amour. Que la recherche et l'étude culminent dans une illumination subite ou dans un calcul qui réussit, toute notre sensation et notre conception n'ont de sens que s'il y entre la certitude intérieure de « quelque chose » qui « est », comme distinct et étranger, et exactement dans la forme de certitude impliquée dans la chaîne de cause à effet. Le suprême bien spirituel que connaisse l'homme, en tant qu'être de pensée conduite par le langage, est donc la foi solide, enfin acquise par lui, en ce quelque chose qu'il a arraché au temps et au destin, qu'il a

1. En cela, la philosophie ne diffère pas le moins du monde de la simple foi populaire rustique. Il suffit de penser au tableau des catégories de Kant avec leurs 3 × 4 unités, à la méthode de Hegel ou aux triades de Jamblique.

abstrait par contemplation et désigné par un nom et un nombre. Mais la nature dernière de ce quelque chose reste obscure quand même. La logique secrète de l'Univers est-elle ainsi atteinte elle-même, ou bien n'est-ce qu'un fantôme ? Tous les combats de l'homme qui pense, toutes ses souffrances, toute son angoisse de spéculateur ont pour but ce nouveau doute qui peut devenir du désespoir. Il a besoin, dans ses spéculations, de la foi en un *dernier* quelque chose susceptible d'être atteint par la pensée, foi en une fin de l'analyse qui ne laisse plus subsister aucun reste de mystère. Il faut que tous les angles, et les abîmes du monde contemplé par lui soient éclairés — rien d'autre ne peut le sauver..

C'est ici que la foi passe au « *savoir* » issu de la méfiance, ou, ce qui est plus vrai, à la foi en un tel savoir. Car cette forme d'intellection dépend absolument de l'autre, qui est plus tardive, plus artificielle, plus problématique. Il faut ajouter que la théorie religieuse — la vision du croyant — *aboutit* à une pratique sacerdotale, mais que, inversement, la théorie scientifique *se sépare* par elle de la pratique, du savoir technique de la vie quotidienne. La foi solide qui résulte d'illuminations, de révélations, de visions profondes et subites, peut se passer du travail critique. Mais le savoir critique suppose la foi que ses méthodes mènent exactement au résultat cherché, non à de nouvelles images, mais à « la réalité ». Mais l'histoire nous apprend qu'en désespérant de la foi on arrive à la science, tandis qu'en désespérant de la science on retourne à la foi après une période d'optimisme critique. Plus le savoir théorique se libère de la foi du croyant, plus il tend à s'éliminer. Ce qui subsiste alors est purement et simplement l'expérience *technique*.

La foi obscure originelle reconnaît des sources supérieures de vérité, par lesquelles des choses que notre spéculation ne résoudrait jamais deviennent manifestes et pour ainsi dire ouvertes à tous : paroles prophétiques, rêves, oracles, écritures saintes, voix de la divinité. L'esprit critique, au contraire, veut et se croit capable de ne devoir qu'à lui-même toutes les connaissances. Il ne se méfie pas seulement des vérités étrangères, il en nie même la possibilité. La vérité n'est pour lui que le savoir qu'il a démontré. La pure critique ne tire ses moyens que d'elle-même, mais on s'est bientôt aperçu que, précisément, elle suppose l'essentiel du résultat. Le *de omnibus dubitandum* est un projet impossible à réaliser. On oublie que l'activité critique doit reposer sur une *méthode* qui ne peut qu'en apparence se trouver elle-même par voie critique; en réalité elle est chaque fois consécutive à la nature de la pensée [1], si bien que, par conséquent, le résultat de la critique est déterminé par la méthode qui est à la base, mais que celle-ci est déterminée par le courant de l'être qui porte et pénètre l'être éveillé. La foi en une science inconditionnée ne caractérise que l'énorme naïveté des périodes rationalistes. Une théorie scientifique n'est rien d'autre qu'un dogme

1. Et la pensée primitive et cultivée, puis chinoise, indoue, antique, magique, occidentale, enfin même allemande, anglaise et française, est constituée ici différemment, et il n'y a pas, finalement, deux hommes ayant exactement les mêmes méthodes.

qui l'a historiquement précédée sous une autre forme. La vie seule en tire avantage, sous la forme d'une technique à laquelle la théorie donne la clé du succès. Nous avons déjà dit que ce n'est pas la « justice », mais l'applicabilité, qui décide de la valeur d'une hypothèse de travail; mais les connaissances d'une autre espèce, les vérités au sens optimiste du mot, ne peuvent pas en général résulter d'une pure intellection scientifique, laquelle suppose toujours une opinion sur laquelle elle peut exercer son activité critique *analytique* : la science du baroque est une analyse progressive de l'image cosmique religieuse du gothique.

Le résultat de la foi et de la science, de la crainte et de la curiosité, n'est pas l'expérience de la vie, mais la connaissance de la nature. Le monde historique est nié expressément par l'une et l'autre. Mais le mystère de l'être éveillé est double : l'œil intérieur y distingue deux images d'ordre causal, filles de l'angoisse : le « monde extérieur », et, pour pendant, le « monde intérieur ». Chacun d'eux a ses problèmes véritables; l'être éveillé agit absolument dans son propre domaine. Le *numen* s'appelle d'un côté Dieu, de l'autre l'âme. L'intelligence critique transforme en grandeurs mécaniques, par rapport à leur monde, les divinités de l'intuition religieuse, sans cependant en modifier l'essence : matière et forme, lumière et ténèbres, force et masse; et elle analyse l'image mentale de la foi originelle de l'âme, de la même manière et avec le même résultat *prédéterminé*. La physique du dedans s'appelle psychologie systématique et elle découvre dans l'homme : comme science antique, des parties de l'âme d'espèce concrète (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία); comme science magique, des *substances psychiques* (*ruach*, *nephesch*); comme science faustienne, des *forces psychiques* (pensée, sentiment, volonté). Ce sont ces images que la réflexion religieuse étudie, par la crainte et l'amour, dans leurs relations causales de péché, expiation, grâce, conscience, récompense et châtiment.

Le mystère de l'être aboutit à une erreur fatale dès que la foi et la science se tournent vers lui. Au lieu d'atteindre le cosmique même, qui est complètement en dehors des possibilités de l'être éveillé agissant, on analyse, par les sens, l'émotion du corps dans l'image du monde visuel, par la logique, l'image qui en est abstraite comme complexe mécanique causal. Mais la vie réelle se laisse *diriger*, non connaître, *Seul l'intemporel est vrai*. Les vérités sont au delà de l'histoire et de la vie; c'est pour cela que la vie elle-même est quelque chose au delà des causes, des effets et des vérités. Critique de l'être éveillé et critique de l'être : toutes deux sont antihistoriques et étrangères à la vie. Mais dans le premier cas, il y a correspondance absolue de la critique avec l'intention critique et la logique intérieure de l'objet en vue; dans le second cas, non. La différence entre la foi et la science, ou la peur et la curiosité, ou la révélation et la critique, n'est donc pas la dernière. La science n'est qu'une forme tardive de la foi. Mais *la foi et la vie*, l'amour originaire de la crainte secrète du monde et l'amour originaire de la haine secrète des sexes, la connaissance de la logique anorganique et le sentiment de la logique organique, les causes et les destinées

— voilà la plus profonde de toutes les antithèses. Ce qui décide ici n'est pas de savoir quelle espèce — religieuse ou critique — on doit penser ou sur quoi l'on pense, mais si l'on est penseur — de n'importe quoi — ou *homme d'action*.

Dans le domaine de l'action, l'être éveillé ne prend pied qu'en devenant *technique*. Même le savoir religieux est puissance, et les causalités ne sont pas faites que pour être constatées, mais aussi pour qu'on s'en serve. Quiconque connaît le rapport mystérieux entre le macrocosme et le microcosme en est aussi le maître, soit qu'il l'ait reçu d'une révélation, ou qu'il se le soit approprié par l'observation des choses. Et c'est ainsi que le véritable homme tabou est magicien et conjureur. Il contraint la divinité par le sacrifice et la prière; il exerce les vrais rites et les sacrements, parce qu'ils sont les causes d'effets inéluctables et qu'ils *doivent* servir tous ceux qui les connaissent. Il lit dans les étoiles et les livres saints; il a sous sa puissance spirituelle le rapport *causal* du péché et de l'expiation, du remords et de l'acquittement, du sacrifice et de la grâce, rapport intemporel et soustrait à toute espèce de hasard. L'enchaînement des raisons sacrées et de leurs conséquences a fait de lui une source de puissance mystérieuse et, partant, aussi une cause de nouveaux effets, auxquels il faut croire pour y prendre part.

De ce point de vue, on comprendra ce que le monde moderne européo-américain a jeté à peu près complètement aux oubliettes : le dernier sens de l'éthique religieuse, de la *morale*. Partout où elle est vigoureuse et authentique, elle est un comportement ayant absolument la signification des *actes et exercices rituels*, un perpétuel *exercitium spirituale* selon l'expression d'Ignace de Loyola, notamment *devant la divinité* qui doit être ainsi satisfaite et conjurée. Elle a donc au fond un pourquoi et une fin, même dans ces cas les plus raffinés de certains philosophes qui ont inventé une « morale pour elle-même », laquelle a donc aussi un but profondément senti qui ne peut être apprécié que par quelques-uns d'entre eux. *Il n'existe qu'une morale causale, c'est-à-dire une technique morale* sur un arrière-plan de métaphysique pieuse.

La morale est une causalité consciente et organisée du comportement individuel, abstraction faite de toutes les particularités de la vie réelle et du caractère, quelque chose d'éternel et de valable pour tous, qui est donc atemporel et ennemi du temps et, pour cette raison même, « vrai ». Même si l'humanité n'existait pas, la morale serait vraie et valable — ainsi s'est déjà exprimée réellement la logique éthico-anorganique du monde considéré comme système. Jamais on ne consentirait à ce qu'elle se développe et se perfectionne historiquement. L'espace nie le temps : la vraie morale est absolue, éternelle, achevée et toujours la même. Elle a toujours au fond quelque chose qui nie la vie, une abstention, une renonciation, un désintéressement allant jusqu'à l'extase, jusqu'à la mort. Cela s'exprime déjà dans le langage : la morale religieuse contient des interdictions, non des commandements. Le tabou, même quand il paraît affirmer, est une somme de renoncements. Pour se libérer du monde des faits, fuir les possibilités du destin, considérer la race en

soi comme un perpétuel ennemi qui vous guette, il faut un système rigide, la doctrine et la pratique. Aucun acte ne devrait être laissé au hasard et à l'instinct, c'est-à-dire abandonné au sang. Il en faut peser les raisons et les conséquences et l' « exécuter » conformément aux ordres. La tension extrême de l'être éveillé est nécessaire pour ne pas tomber constamment dans le péché. D'abord abstention de tout ce qui appartient au sang : amour, mariage. L'amour et la haine entre les hommes sont cosmiques et mauvais; l'amour sexuel est l'extrême opposé de l'amour atemporel et de la crainte de Dieu, et donc le péché originel qui a fait rejeter Adam du Paradis et chargé l'humanité du péché héréditaire. La génération et la mort limitent la vie du corps dans l'espace. Le fait qu'il s'agit du corps transforme la première en péché, le second en expiation. La formule de la religion orphique était : Σῶμα — σῆ — μα, le corps antique, un tombeau! — Eschyle et Pindare ont conçu l'être comme un péché. Les saints de toutes les cultures y voient une faute qu'il faut tuer par l'ascétisme, ou par la prodigalité orgiastique qui lui est profondément apparentée. Sont mauvais l'activité dans les cadres de l'histoire, l'action, l'héroïsme, la joie du combat, la victoire et le butin. Car c'est le tact de l'être cosmique qui est mis en branle, et ses coups assourdissent et troublent la contemplation spirituelle et la pensée. En général, le « monde », c'est-à-dire le monde historique, est une infamie. Il lutte au lieu de renoncer, il ignore l'idée du sacrifice. Il discipline la vérité par les faits. Il se dérobe à la pensée causale en suivant les instincts. Aussi le suprême sacrifice que peut faire l'homme spirituel est-il de sacrifier ce monde même aux puissances de la nature. *Un fragment de ce sacrifice est chaque action morale.* Une vie morale est une chaîne ininterrompue de semblables sacrifices. Avant tous, celui de la pitié : l'homme intérieurement puissant y sacrifie sa supériorité à l'impuissant. Le com-patissant tue quelque chose en lui. Mais n'allez pas confondre la pitié, au sens sublime religieux, avec l'inconsistante disposition d'âme de l'homme vulgaire, qui ne peut pas se dominer, ni surtout avec le *sentiment racique de la chevalerie* qui n'est généralement pas une morale des raisons et des commandements, mais une *habitude évidente* de distinction, née du tact inconscient d'une vie d'héroïsme discipliné. Ce que les périodes civilisées appellent éthique sociale n'a rien à faire avec la religion, et son existence ne fait que démontrer la faiblesse et le vide de la religiosité d'où a disparu toute force de la certitude métaphysique et, avec elle, la condition d'une morale authentique de vigueur religieuse et de renoncement. On n'a qu'à voir la différence entre Pascal et Stuart Mill. L'éthique sociale n'est rien d'autre qu'une politique pratique. Elle ressortit, comme produit très tardif, à ce même monde historique où, au sommet de toutes les époques printanières, *la coutume* apparaît comme la générosité et l'esprit chevaleresque des générations vigoureuses, en face de celles que la vie de l'histoire et du destin n'a pas favorisées, ce que les milieux distingués de nos jours, qui ont du tact et de la discipline, appellent « gentlemanlike » ou « Anstand », et dont le côté opposé n'est pas le péché, mais la vulgarité. C'est encore l'antithèse

de la cathédrale et du château fort qui revient. Cette moralité ne cherche pas les raisons et les commandements. Elle ne pose généralement pas de questions. Elle est dans le sang — c'est là même le sens du tact — et elle ne craint pas l'expiation et la vengeance, mais le mépris et en particulier le mépris de soi-même. Elle n'est pas désintéressée, mais résulte au contraire de l'intérêt très riche d'une forte personnalité. Mais c'est précisément parce qu'elle revendique aussi une grandeur intérieure que la pitié a trouvé, dans ces mêmes périodes printanières tout entières, ses plus saints serviteurs, comme François d'Assise et Bernard de Clairvaux qui possédaient une spiritualité du renoncement, une joie du sacrifice d'eux-mêmes, une *caritas* éthérée, asanguine, atemporelle, ahistorique, où la crainte du cosmos s'est entièrement changée en pur amour immaculé, sommet de la morale causale dont les périodes tardives ne sont généralement plus capables.

Pour être maître de son sang, il faut déjà en avoir. C'est pourquoi il n'y a de moines de grand style qu'aux périodes chevaleresques et guerrières, et le symbole suprême de la victoire complète de l'espace sur le temps est le guerrier devenu ascète, non le rêveur né et le pauvre d'esprit destinés par la nature au couvent, ni le savant qui échafaude dans son bureau un système de morale. Ne soyons donc pas si hypocrites — ce qu'on appelle morale aujourd'hui, cet amour mesuré du prochain et cette activité moralisatrice, ou l'exercice de la charité avec l'arrière-pensée d'acquérir la puissance politique, n'est même pas le sens chevaleresque d'un certain rang, si on le compare à celui d'autrefois. Encore une fois : une grande morale n'existe qu'en vue de la mort, inspirée par une crainte des raisons et des conséquences métaphysiques remplissant l'être éveillé tout entier, par un amour triomphant de la vie, par la conscience d'être inéluctablement enfermé dans un système causal de commandements sacrés et de fins, système qu'il faut vénérer comme étant vrai et auquel il faut appartenir tout entier ou renoncer tout entier. Une tension constante, une observation et un examen de soi-même, accompagnent l'exercice de cette morale qui est un art et près de laquelle le monde historique sombre dans le néant. Soyez héros ou saint. L'intermédiaire n'est pas la sagesse, mais la banalité.

16

S'il existait des vérités isolées, des courants de l'être, une histoire de la vérité serait impossible. S'il y avait une religion unique, éternellement juste, l'histoire religieuse serait inconcevable. Mais le côté microcosmique de la vie d'un individu a beau être aussi puissamment développé que possible, il reste néanmoins toujours lié à la vie en devenir, comme la peau à la chair, frissonnant du tact du sang et témoin perpétuel des instincts cachés de l'être dirigé cosmique. La race domine et forme la conception tout entière. Le temps engloutit l'espace — tel est le destin de chaque instant éveillé.

Cependant, il y a des « vérités éternelles ». Chaque homme en

possède une foule tant qu'il se trouve pensant, dans un monde de pensée où ces vérités sont invariablement fixées, c'est-à-dire « maintenant », à l'instant où il pense et où ces vérités sont attachées par lui aux crampons de fer du principe et de la conséquence, de la cause et de l'effet. Rien dans cet ordre ne peut rester stationnaire comme il croit, mais une vague de la vie élève son moi éveillé *et* son monde aussi. L'harmonie subsiste, mais *comme ensemble et comme fait*, elle a une histoire. Absolu et relatif sont entre eux comme la section transversale et la section longitudinale d'une suite de générations : la dernière fait abstraction de l'espace, mais la première fait abstraction du temps. Celui qui pense systématiquement reste dans l'ordre causal d'un moment. Celui qui regarde physionomiquement la succession des situations connaît seul la transformation constante de ce qui est vrai.

Tout périssable n'est qu'une parabole — cela est vrai aussi des vérités éternelles dès qu'on en poursuit la marche dans le cours de l'histoire, où elles circulent enfermées dans l'image cosmique des générations vivantes et mourantes. Pour chaque homme et le laps de temps de son existence, il n'y a d'éternelle et de vraie qu'*une* religion : celle que le destin lui a destinée par le lieu et le temps de sa naissance. C'est par elle qu'il sent et qu'il forme les intuitions et les convictions de ses jours. Il tient à ses paroles et à ses formes, bien qu'il les entende toujours différemment. Les vérités éternelles existent dans le monde de la nature, dans celui de l'histoire il y a un être vrai éternellement changeant.

Une *morphologie de l'histoire religieuse* est, pour cette raison, un problème qui ne peut être posé que par l'esprit faustien et résolu par lui à son stade actuel seulement. Sa nécessité étant donnée, il faut essayer de s'abstraire totalement de sa propre conviction pour voir se dérouler toutes les autres comme également étrangères. Quelle difficulté! Celui qui en entreprendra la solution doit avoir la force, non seulement de faire semblant de sortir des vérités de son intellection cosmique, dussent-elles n'exister pour lui que comme une somme de concepts et de méthodes, mais aussi de soumettre réellement son propre système, jusque dans ses moindres détails, à la perspicacité du physionomiste. Et même alors, lui sera-t-il possible en général d'exprimer dans une langue unique, dont la structure et l'esprit contiennent en effet toute la métaphysique secrète de sa culture, des connaissances communicables sur les vérités des hommes parlant différemment?

Il y a là d'abord, par delà les millénaires du premier âge, le tumulte chaotique des populations primitives qui restent figées dans une ambiance confuse dont l'oppressante énigme leur est constamment présente, sans que personne pût s'en rendre maître logiquement. En face d'elles, heureux l'animal qui est éveillé, mais qui ne pense pas! Un animal ne tremble que devant des périls particuliers, l'homme primitif devant le monde entier. Tout reste obscur et inexpliqué, en lui et en dehors de lui. Le banal et le démonique sont liés inextricablement et sans aucune règle. Une religiosité timide et minutieuse remplit le jour et rend d'autant plus rare même

l'allusion à une religion confiante. Car aucune voie ne mène, de cette forme élémentaire de l'angoisse cosmique, à l'amour intelligent. Chaque pierre sur laquelle on marche, chaque outil qu'on prend en main, chaque insecte qui passe en bourdonnant, la nourriture, la maison, la température, peuvent être démoniques; mais on ne croit aux puissances qui y guettent que tant qu'elles effraient ou qu'on en a besoin. C'est déjà suffisant, même ainsi. On ne peut aimer que ce dont on croit l'existence *durable*. L'amour suppose l'idée d'un ordre cosmique ayant gagné de la fermeté. La science d'Occident s'est donné beaucoup de mal pour mettre de l'ordre dans des observations individuelles provenant de tous les continents, en les rangeant par prétendus stades qui « montent », depuis la croyance aux âmes ou tout autre commencement jusqu'à la propre foi du savant. Malheureusement, elle a projeté le schéma des valeurs d'une religion particulière, et les Chinois et les Grecs en auraient fait tout autrement. Mais ces stades successifs qui supposent un développement général vers une fin n'existent généralement pas. L'ambiance chaotique des hommes primitifs, qui est née chaque fois de la compréhension d'un moment particulier, et qui est cependant chargée de sens, est toujours quelque chose de vivant, de parfait et d'achevé en soi, souvent d'une rapide et frissonnante profondeur de pressentiment métaphysique. Elle renferme toujours un système, et il importe peu qu'elle soit en partie abstraite de la vision du monde lumineux, ou qu'elle y demeure tout à fait. Une telle image « ne progresse pas », et elle n'est pas davantage une somme fixe d'éléments individuels qu'on pourrait prendre et comparer à volonté, indépendamment du temps, du pays et du peuple, comme cela se fait ordinairement, Ils forment au contraire *un monde de religions organiques* qui eurent, sur toute la terre, leurs espèces propres et très caractéristiques de naissance, de maturité, d'expansion et de trépas, ainsi qu'une parfaite spécificité dans leur structure, leur style, leur temps et leur durée, et qui vivent encore aujourd'hui dans leurs derniers domaines. Les religions des hautes cultures ne sont pas plus développées que celles d'autrefois, mais différentes d'elles. Elles sont plus claires et plus spirituelles dans la lumière, elles connaissent l'amour intelligent, elles ont des problèmes et des idées, des théories et des techniques strictement spirituelles, mais elles ne connaissent plus la symbolique religieuse de la vie entière de tous les jours. La religiosité primitive pénètre tout, les religions particulières tardives sont des mondes de formes achevées en soi.

D'autant plus énigmatiques sont les préhistoires des grandes cultures, primitives encore de part en part, mais anticipant avec une clarté croissante et manifestant une direction déterminée. Ce sont précisément ces préhistoires embrassant plusieurs siècles qu'il faudrait examiner et comparer, pour elles-mêmes, exactement. Sous quelle forme l'avenir s'y prépare-t-il ? La préhistoire magique, nous l'avons vu, a produit le style de la religion prophétique, qui aboutit aux apocalypses. En quoi cette forme est-elle plus profondément fondée, précisément dans la nature de *cette* culture ? Ou bien pourquoi la préhistoire mycénienne de l'antiquité est-elle entièrement

et absolument remplie par les représentations de divinités à forme animale[1] ? Ce ne sont pas les dieux des guerriers qu'on voit là-haut, au mégaron des châteaux mycéniens, où le culte des âmes et des ancêtres rencontre un exercice grandiose, encore attesté aujourd'hui dans les tombes, mais les puissances adorées en bas dans les huttes des paysans. Les grands dieux humains de la religion apollinienne qui doivent avoir été créés, vers 1100, par une violente secousse religieuse, portent de toutes parts encore des traces de ce passé obscur. A peine existe-t-il une de ces figures qui ne trahisse cette origine par des surnoms, des attributs, ou des mythes de transsubstantiation révélateurs. Héra a constamment chez Homère des yeux de vache, Zeus apparaît comme taureau, et le Posidon de la légende thelpusienne comme cheval. Apollon devient le nom d'innombrables numina primitifs; il était autrefois un loup (Lykeios) comme le Mars des Romains, un bélier (Karneios), un poisson (Delphinios), un serpent (l'Apollon pythien de Delphes). Comme serpent apparaissent Zeus Meilichios sur des tombes attiques, Asklepios, les Erinnyes encore chez Eschyle (Emu. 126). Le serpent sacré de l'Acropole était Erichthonios. En Arcadie, Pausanias a vu encore une image de Demeter à tête de cheval dans le temple de Phigalia; l'Artemis Kallisto d'Archadie apparaît comme une ourse, mais les prêtresses d'Artemis brauronique à Athènes s'appelaient aussi *arktoi*. Dionysios, tantôt taureau, tantôt bouc, et Pan ont toujours conservé quelque chose d'animal. Psyché est l'oiseau du paradis, comme l'âme corporelle des Égyptiens (*bai*), et ainsi commence la série des innombrables formes demi-animales, comme les sirènes et les centaures, qui remplissent tout à fait la première image de la nature antique.

Mais par quels traits la religion primitive de la *période mérovingienne* présage-t-elle de l'élan formidable gothique ? Le fait d'être apparemment toutes deux la même religion, « le » christianisme, ne prouve rien contre leur complète différence en profondeur. Car il faut bien se rendre compte que le caractère primitif d'une religion ne réside pas proprement dans la matière de ses doctrines et de ses rites, mais dans la mentalité des hommes qui se les assimilent, qui sentent, parlent et pensent par eux. Le savant doit se familiariser avec ce fait que le christianisme magique, celui de l'Église d'Occident, est devenu deux fois le moyen d'expression d'une piété primitive, et par conséquent une religion primitive même, notam-

1. La Crète hautement civilisée a-t-elle donné l'exemple comme avant-poste de la pensée égyptienne ? Mais les nombreuses divinités locales et tribales de l'époque thinite (avant 3000), qui représentaient les numina d'*espèces animales* particulières, avaient sans doute une signification toute différente. La divinité de cette préhistoire égyptienne possède des esprits particuliers *(Ka)* et des âmes particulières *(bai)*, qui sont d'autant plus nombreux qu'elle est puissante, qui sont partout cachés dans des animaux particuliers et qui guettent : Bastet est dans les chats Sechmet dans les lions, Hathor dans les vaches, Mut dans les oiseaux de proie. C'est pourquoi le *Ka* à forme humaine, sur les images des dieux, se cache pour ainsi dire derrière la tête d'animal, et cela donne à l'image cosmique la plus ancienne le caractère d'un rejeton de la plus horrible angoisse. Les puissances se mettent en courroux contre les hommes, même après la mort, et ne peuvent être calmées que par les plus lourds sacrifices. L'union du Nord et du Sud égyptien a été représentée alors par l'adoration commune du faucon d'Horus, qui a son premier *Ka* dans le pharaon régnant. (Cf. Ed. Meyer, *Geschichte d. Altertums*, I, § 182 sq.)

ment de 500 à 900 dans l'Occident celto-germanique et aujourd'hui encore en Russie. Mais comment le monde s'est-il reflété dans ces têtes « converties » ? Quelle pensée réelle et quelles représentations y a-t-il — quelques cléricaux de l'école byzantine mis à part — dans ces cérémonies et ces dogmes ? L'évêque Grégoire de Tours, qui montre cependant tout de même l'état spirituel le plus haut de sa génération, célèbre un jour en ces termes la poussière qui a été râclée sur la pierre du tombeau d'un saint : « O céleste purge qui dépasse les recettes de tous les médecins ! qui nettoie les intestins comme l'essence de scammonine et qui lave la conscience de toutes ses taches ! » Ce n'est pas la mort de Jésus, en tant que simple crime, qui le remplit de colère, mais sa résurrection qui lui semble aussi obscure qu'une thaumaturgie athlétique, ce qui donne au Messie la réputation légitime d'un grand magicien et donc d'un vrai Sauveur. Il ne pressent pas du tout que l'histoire de la Passion a une signification mystique [1].

En Russie, les décisions du « Synode des Cent Chapitres », en 1551, sont un témoignage de la plus primitive crédulité. La taille de la barbe et la fausse prise de la croix apparaissent ici comme des péchés mortels. Elles sont une injure faite aux démons. Le « synode de l'antichrist » en 1667 a abouti à l'énorme mouvement sectariste de Raskol, parce qu'on devait désormais faire le signe de croix avec trois doigts au lieu de deux et prononcer le nom de Jésus Jissus au lieu d'Issus, ce qui faisait perdre aux orthodoxes de stricte observance la vertu de ces moyens magiques sur les démons. Mais cet effet de la peur n'est pourtant pas tout, ni même l'essentiel. Pourquoi ne trouve-t-on pas dans la période mérovingienne la plus légère trace de cette ardente ferveur et de cette angoisse métaphysique de la mort, qui remplissent la préhistoire magique dans les apocalypses et la préhistoire russe, sa sœur, à l'époque du saint synode (1721-1917) ? Qu'est-ce qui a conduit toutes les sectes martyres des Raskoliens depuis Pierre le Grand au célibat, à la pauvreté, à la mendicité, aux mutilations de soi-même, aux formes d'ascétisme le plus effrayant et qui a poussé, au XVIIe siècle, des milliers de gens à se faire brûler volontairement par passion religieuse ? Pourquoi la période franque apparaît-elle si émoussée et si superficielle, comparée à la doctrine des Schlutes sur les « Christussiens russes » qui sont jusqu'aujourd'hui au nombre de sept; ou bien aux Duchoborzes avec leur Livre de Vie qu'ils utilisent comme Bible, et qui est censé contenir les psaumes oralement transmis par Jésus aux Scopses, avec leurs effrayants commandements mutilatoires, choses sans lesquelles Tolstoï, le nihilisme et les révolutions politiques seraient inintelligibles [2] ? Est-il exact que seuls les Araméens et les Russes possèdent le génie religieux, et que faut-il alors attendre de la Russie future aujourd'hui où, précisément au siècle décisif, l'entrave de l'orthodoxie savante a été coupée ?

1. Bernoulli, *Die Heiligen der Merovinger* (1900), donne un bon exposé de cette religion primitive.
2. Kattenbusch, *Lehrbuch d. vergl. Konfessionk.* I, 1892, p. 234 sq. — N. P. Miljukow, *Skizze russischer Kulturgesch*, 1901, II, p. 104 sq.

17

Les religions primitives ont quelque chose d'apatriotique comme les nuages et les vents. Les âmes des masses des peuples primitifs se sont condensées, par hasard et rapidement, en *un* être; et fortuit reste aussi le lieu des combinaisons de l'être éveillé issues de l'angoisse et de la défense qui les couvrent. Leur caractère sédentaire ou migratoire, instable ou non, n'a rien à faire avec leur signification plus profonde.

Un profond lien territorial sépare les hautes cultures de cette vie. Il y a ici un *paysage maternel* de toutes les formes d'expression et, de même que la ville, le temple, la pyramide, la cathédrale *doivent* accomplir leur histoire, là où leur idée avait germé, de même aussi la grande religion de la première époque est liée, par toutes les racines de son être, au sol sur lequel s'élève son image cosmique. Les rites et les propositions sacrés ont beau émigrer très loin plus tard, leur développement intérieur n'en reste pas moins lié à leur lieu de naissance. Il est tout à fait impossible que le plus léger trait du développement des cultes citadins antiques puisse se retrouver aussi en Gaule, ou qu'un pas dogmatique du christianisme faustien puisse s'accomplir aussi en Amérique. Ce qui se sépare du pays devient rigide et se dessèche.

Le commencement ressemble chaque fois à un cri subit. Le bruit sourd de la crainte et de la défense se transforme tout à coup en un pur et fervent réveil qui, partant de la terre maternelle, florissant absolument comme la plante, embrasse et conçoit d'un coup d'œil la profondeur du monde lumineux. Partout où vit en général un sens de la réflexion sur soi, on a vu et salué dans cette transformation une renaissance intérieure. A ce même moment, jamais plus tôt et jamais répété avec la même puissance et la même profondeur, on dirait un grand éclair qui traverse tous les esprits élus de *ce* temps, qui fait dissoudre toute crainte dans un amour joyeux et qui fait apparaître subitement l'invisible dans une transfiguration métaphysique.

Chaque culture réalise *ici* son symbole primaire. Chacune a son espèce d'amour, qu'on l'appelle céleste ou métaphysique, avec lequel elle contemple, embrasse et s'assimile sa divinité, et qui reste pour tous les autres inaccessible ou incompréhensible. Qu'une grotte lumineuse surplombe le monde, comme aux yeux de Jésus et de ses compagnons; que la petite planète s'évanouisse dans une infinité d'astres comme le sentait Giordano Bruno; que les Orphiques s'assimilent leur dieu corporel; que l'esprit de Plotin se fonde en Henosis dans l'extase avec l'esprit de Dieu; que saint Bernard s'identifie, dans l'Unio mystica, avec l'action de la divinité infinie — l'élan en profondeur de l'âme est toujours soumis au symbole primaire de *cette seule* culture et d'aucune autre.

Dans la cinquième dynastie égyptienne (2680-2540) qui a suivi les constructeurs des grandes pyramides, le culte du faucon Horus,

dont le *Ka* séjourna dans le pharaon régnant, pâlit. Les cultes locaux plus anciens, et même la profonde religion de Thout à Hermopolis, passent à l'arrière-plan. La religion solaire du Rê apparaît. De son palais orienté vers l'Ouest, chaque roi fait élever, à côté de sa pyramide, un sanctuaire de Rê, la première, symbole de la vie dirigée, depuis la naissance jusqu'à la chambre munie du sarcophage, le second, symbole de la grande nature éternelle. Le temps et l'espace, l'être et l'être éveillé, le destin et la sainte causalité s'affrontent dans cette double création gigantesque comme dans aucune autre architecture de la planète. Un chemin couvert monte vers les deux; le visiteur de Rê est conduit par des reliefs qui décrivent la puissance du dieu solaire sur le monde végétal et animal et le changement des saisons. Aucune image des dieux, aucun temple, seul un autel d'albâtre orne la puissante terrasse sur laquelle le pharaon passe, à l'aube naissante, dominant le paysage et sortant de l'obscurité, pour saluer le grand Dieu qui se lève à l'Orient [1].

Cette première intériorité prend toujours naissance dans le paysage non urbain, dans les villages, les huttes, les sanctuaires, les couvents isolés et les ermitages; c'est là que se forme la grande communauté de l'être éveillé, des élus spirituels, qui sépare intérieurement du grand courant de l'être, des héros et des chevaliers, un monde tout entier. Les deux ordres primitifs, clergé et noblesse, la vision dans les cathédrales et l'action qui sort du château, l'ascèse et l'amour, l'extase et la distinction, commencent d'ici leur histoire proprement dite. Le khalife a beau être aussi le chef laïc des croyants, le pharaon a beau sacrifier dans les deux sanctuaires, le roi germanique a beau fonder la tombe de ses ancêtres sous la cathédrale, rien n'éliminera le gouffre antithétique de l'espace et du temps, qui se reflète ici dans ces deux ordres. L'histoire religieuse et l'histoire politique, l'histoire des vérités et celle des faits sont impossibles à unifier. Le schisme commence dans les cathédrales et les châteaux pour se poursuivre dans les villes sans cesse progressantes, sous la forme antithétique de la science et de l'économie, et pour s'achever aux derniers stades de l'historicité, dans la lutte entre l'esprit et la violence.

Mais les deux histoires se déroulent tout entières au sommet de l'humanité. Au fond, la paysannerie reste ahistorique. Elle ne comprend pas plus les États que les dogmes. La puissante religion primaire des saints fait naître dans les villes primitives la scolastique et la mystique, dans la confusion croissante de ruelles et de places la réforme, la philosophie et l'érudition laïque, dans les masses de pierre des grandes villes tardives le rationalisme et l'irréligion. Au dehors, la foi du paysan est « éternelle » et reste la même. Le paysan égyptien ne comprenait rien à ce Rê. Il en entendait le nom et continuait sa piété, tandis qu'un fragment imposant d'histoire religieuse passait dans les villes, dieux animaux de l'époque thinite qui

1. Borchardt, *Rêheiligtum des Newoserrê*, vol. I, 1905. Le pharaon n'est plus l'incarnation de la divinité, et il n'est pas non plus encore le fils de Rê comme dans la théologie du Moyen-Empire; malgré sa grandeur terrestre il est là, tout petit serviteur, en face du Dieu.

reprenaient le pouvoir avec la religion des fellahs de la vingt-sixième dynastie. Le paysan italique priait au temps d'Auguste comme il l'avait fait longtemps avant Homère, et il le fait encore aujourd'hui. Des noms et des propositions, de religions entières qui avaient mûri et décédé, ont pénétré de la ville chez lui et modifié le son de ses mots. Le sens resta éternellement le même. Le paysan français vit encore dans sa période mérovingienne : Freya ou Marie, les Druides ou les Dominicains, Rome ou Genève, rien ne touche au cœur de sa foi.

Mais dans les villes il y a aussi une succession historique des couches populaires. Par delà la religion primitive du terroir, il y a une religion populaire des petites gens dans le fond des villes et de la province. Plus une culture monte, comme dans le Moyen Empire, l'époque brahmanique, celle des présocratiques, des préconfuciens et du baroque, plus le cercle se resserre de ceux pour qui les dernières vérités de leur temps sont une propriété réelle et non seulement un nom et un son. Combien d'hommes y avait-il qui ont compris alors Socrate, Augustin et Pascal? La pyramide humaine s'appointe aussi, en religion, de plus en plus rapidement, pour s'achever avec la fin de la culture et s'écrouler désormais lentement.

En 3000 commencent, en Égypte et à Babylone, les courants vitaux de deux grandes religions. En Égypte, sous la « Réforme » qui a suivi l'Ancien Empire, le monothéisme solaire est solidement constitué en religion de prêtres et de savants. Tous les vieux dieux et déesses — que les paysans et petites gens continuaient à adorer dans leur signification originelle — sont désormais des incarnations ou des serviteurs de l'unique Rê, même la religion particulière d'Hermopolis s'intègre avec sa cosmologie dans le grand système de Rê, et une dissertation théologique[1] concilie même le Ptah de Memphis, comme principe primaire abstrait de la Création, avec le dogme. C'est comme sous Justinien et Charles-Quint : l'esprit citadin a pris pouvoir sur l'âme du paysage; la force plastique de la première période est finie; la doctrine est achevée intérieurement et est désormais plutôt détruite que raffinée par des considérations d'ordre rationnel. La philosophie commence. Dogmatiquement, le Moyen Empire a aussi peu d'importance que le baroque.

Depuis 1500, trois nouvelles histoires religieuses commencent, d'abord la vêdique au Pendjab, puis la Chinoise au Hoangho, enfin l'antique au Nord de la mer Égée. Aussi claire nous apparaît l'image cosmique de l'homme antique avec son symbole primaire du corps matériel particulier, aussi difficilement nous pouvons soupçonner les détails de la grande religion antique primitive. La faute en est aux chants homériques qui paralysent la connaissance plutôt qu'ils ne la soutiennent. L'idéal nouveau de la divinité réservé à cette culture, c'est le corps humain dans la lumière, le héros comme intermédiaire entre l'homme et Dieu, — c'est du moins ce que prouve l'Iliade. Que ce corps soit transfiguré apolliniquement ou répandu dionysiquement à tous les vents, dans tous les cas il était la forme

1. Ermann, *Ein Denkmal memphisticher Theologie*, Ber. Berl. Akld. 1911, p. 916 sq.

fondamentale de tout être. Le *soma* comme idéal de l'étendu, le cosmos comme somme de ces corps individuels, l' « Être », l' « Un » comme étendue en soi, le Logos comme ordre de l'Être dans la lumière — tout cela se mirait en grandes visions devant l'œil l'homme sacerdotal, et avec toute la puissance d'une religion nouvelle.

Mais la poésie homérique était celle d'un seul ordre. Des deux mondes de la noblesse et du clergé, du tabou et du totem, de l'héroïsme et de la sainteté, un seul y est vivant. Non seulement il ne comprend pas, mais il méprise l'autre. Comme dans les Eddas, la suprême gloire des mortels est de connaître la coutume noble. Si les penseurs du baroque antique, de Xénophon à Platon, avaient trouvé ces scènes des dieux osées et creuses, ce n'était pas sans raison; c'est en partant des mêmes sentiments que la théologie et la philosophie postérieures d'Occident ont étudié la poésie héroïque des Germains, mais aussi les poèmes de Gottfried de Strasbourg, de Wolfram et de Walther. Si les épopées homériques ne sont pas perdues comme les gestes héroïques collectionnées par Charlemagne, c'est uniquement parce qu'il n'existait pas d'ordre clérical antique discipliné et que, par conséquent, la spiritualité postérieure citadine a été dominée par une littérature *chevaleresque et non religieuse*. Les doctrines originelles de cette religion, qui se rattachent au nom peut-être plus ancien d'Orphée pour contredire Homère, n'ont jamais été écrites.

Elles existèrent tout de même un jour, et qui sait tout ce qui se cache derrière les figures de Chalchas et de Tirésias? Il faut bien qu'une puissante secousse ait lieu aussi au début de cette culture, de la mer Égée à l'Étrurie, mais on ne sera pas plus renseigné sur elle par l'Iliade que le Nibelungenlied et la Chanson de Roland ne nous renseignent sur la mystique et la ferveur de Joachim de Flore, de saint François, des Croisades ou sur cette ardeur profonde du « *Dies irae* », par Thomas de Celano, qui aurait peut-être excité des éclats de rire devant un public courtois du XIIIe siècle. Ce devaient être de grandes personnalités qui donnèrent alors, au nouveau coup d'œil cosmique, une forme mystico-métaphysique, mais nous ne savons rien d'elles et seul leur côté joyeux, clair, léger a pénétré dans le chant des salles de chevaliers. La « guerre de Troie » fut-elle une querelle ou une croisade? Que signifie Hélène? Même la conquête de Jérusalem a eu sa conception spirituelle *et* sa conception mondaine.

Dans la poésie nobiliaire homérique, Dionysos et Déméter ne sont pas considérés [1] comme dieux sacerdotaux. Mais même chez Hésiode, ce berger d'Askra, qui chante et spécule sur sa foi populaire, on ne doit pas vouloir chercher plus que chez le cordonnier Jacob Böhme les pures idées du grand passé. C'est la seconde difficulté. *La grande religion ancienne était aussi propriété d'un ordre*, et elle n'était ni accessible ni intelligible à la masse; la mystique du premier gothique aussi se restreint à un petit cercle d'élus, elle est

1. C'est parce qu'ils appartenaient aussi à la paysannerie éternelle qu'ils ont survécu aux figures olympiques.

scellée par le latin et la lourdeur de ses concepts et de ses images, et l'existence n'en est connue en général avec clarté ni des paysans ni des nobles. C'est pourquoi les fouilles, sans doute essentielles pour les cultes ruraux antiques, ne nous apprennent rien sur cette première religion, pas plus qu'une chapelle de village ne pourrait nous renseigner sur Abélard et Bonaventure.

Mais Eschyle et Pindare subirent sans contestation l'influence d'une grande tradition cléricale; ils avaient derrière eux les Pythagoriciens qui apportèrent le culte de Déméter, et ils trahirent ainsi le lieu où doit être cherché le centre de cette mythologie; plus tôt encore les mystères d'Eleusis et la réforme orphique du VIIe siècle; enfin les fragments de Pherekydes et d'Epimenides, *derniers et non premiers* dogmatiques d'une très vieille théologie. Hésiode et Solon connaissent l'idée du péché héréditaire qui se venge sur les enfants et petits-enfants, et en outre la doctrine également apollinienne de l'hybris. Mais Platon, orphique et adversaire de la conception homérique de la vie, décrit dans le Phédon de très vieilles doctrines sur l'enfer et le jugement des morts. Nous connaissons l'émouvante formule orphique, négation des mystères opposée à l'affirmation de l'Agone, qui était déjà née sans aucun doute en 1100 et comme protestation de l'être éveillé contre l'être : *soma sema* — ce corps antique florissant est un tombeau! Ici il ne *se sent* plus, dans la discipline, la force et le mouvement, il *se connaît* et tremble devant ce qu'il comprend. Ici commence l'ascétisme antique qui cherche à se délivrer de cet être corporel euclidien par des rites et des expiations très sévères, même par la mort volontaire. On se méprend totalement sur les paroles des philosophes présocratiques quand ils parlent contre Homère : ils ne le faisaient pas en rationalistes, mais en ascètes, parce qu'ils avaient grandi, eux « contemporains » de Descartes et de Leibniz, dans la stricte tradition de la grande religion orphique que ces écoles semi-monacales de penseurs avaient conservée, à l'ombre de vieux et célèbres sanctuaires, aussi fidèlement que la scolastique gothique dans les universités totalement cléricales du baroque. Du suicide d'Empédocle, on marche en droit chemin, en avant vers les Stoïciens romains, en arrière vers « Orphée ».

De ces dernières traces émerge, en effet, désormais une esquisse lumineuse de la vieille religion antique. De même que toute la ferveur gothique s'orienta vers la reine du ciel, Marie, Vierge et Mère, de même il poussa alors une couronne de mythes, d'images et de formes autour de Déméter, l'enfanteuse, de Gaia et Perséphone, et de Dionysos, l'engendreur : cultes chtoniques et phalliques, fêtes et mystères de la naissance et de la mort. Cela aussi était de la pensée antique et de la présence corporelle. La religion apollinienne adorait le corps, l'orphique le rejetait, celle de Déméter fêtait les moments de sa genèse : la génération et la naissance. Il y avait une mystique vénérant timidement les mystères de la vie, dans des doctrines, des symboles et des jeux, mais en outre immédiatement l'orgiasme, car la dépense corporelle est aussi profondément apparentée à l'ascèse que la prostitution sacrée au célibat;

tous deux sont négateurs du temps. C'est la formule apollinienne : « arrière » devant l'hybris! qui est ici renversée. La distance n'est pas considérée, mais supprimée. Quiconque a vécu cela en soi-même était, « de mortel, devenu dieu ». Il doit avoir existé alors de grands saints et des voyants qui dépassaient les figures d'Héraclite et d'Empédocle, autant que ceux-ci étaient au-dessus des conférenciers ambulants chez les Cyniques et les Stoïciens. Des choses semblables n'ont pas lieu sans nom et sans personne. Au moment où les chants d'Ulysse et d'Achille retentissaient partout, il y avait dans les localités cultuelles célèbres une grande et sévère doctrine, une mystique et une scolastique pourvues d'un régime scolaire développé et d'une tradition orale secrète, comme dans l'Inde. Mais tout cela a disparu et les ruines postérieures nous en montrent à peine encore l'existence passée.

Si on écarte entièrement la poésie chevaleresque et les cultes populaires, il restera encore possible de faire quelque constatation aujourd'hui sur cette religion antique. Mais alors il faut éviter une troisième erreur : le parallélisme entre la religion « grecque » et la religion « romaine ». Une telle opposition n'existe pas.

Rome n'est qu'*une* des innombrables villes antiques de la période de colonisation, bâtie par les Étrusques et renouvelée religieusement sous la dynastie étrusque du VIe siècle. Il est bien possible que le groupe des dieux capitolins : Jupiter, Junon, Minerve, qui prirent alors la place de la très vieille trinité : Jupiter, Mars, Quirinus de la « religion de Numa », ait certains liens avec le culte familial des Tarquins, la déesse Minerve étant, tout à fait incontestablement, imitée de l'Athena Polias [1]. On n'a le droit de comparer les cultes de cette seule ville qu'avec ceux des villes *particulières* de langue grecque de même âge, par exemple Sparte ou Thèbes, qui n'étaient en aucune manière moins riches et moins nuancées. Le peu de traits généraux helléniques qu'on y trouvera sera un trait général italique. Quant à dire que la religion « romaine » n'a pas connu le mythe, à la différence des cités-États grecques, comment le savons-nous? Nous ne saurions rien de la grande légende des dieux de l'ancien temps en général, si nous étions réduits au calendrier des fêtes et aux cultes publics des cités grecques particulières, pas plus que les actes du concile d'Éphèse ne nous feraient pressentir quelque chose sur la piété de Jésus, ou une liturgie de la Réforme sur la mystique franciscaine. Ménélas et Hélène dans le culte d'État laconien, étaient les dieux des arbres, rien de plus. Le mythe antique est originaire d'un temps où il n'y avait pas du tout encore de polis avec leurs fêtes et leurs constitutions, pas plus Athènes que Rome. Il n'a en général rien à faire avec leurs devoirs et leurs intentions religieux, qui sont très rationnels. Le mythe et le culte sont encore

1. Wissowa, *Religion u. Kultus der Römer*, p. 41. Pour la religion étrusque, et sa signification grandiose pour toute l'Italie, et donc pour toute la première moitié du paysage antique, nous ferons la même remarque que celle que nous avons déjà faite à propos de la religion talmudique. Elle est en dehors des deux philologies « classiques », et cette raison a suffi pour l'éliminer complètement en face des religions achaïque et dorienne, avec lesquelles elle forme une unité spirituelle et historique, comme le montrent ses tombeaux, ses temples et ses mythes.

en moindre contact dans l'antiquité que partout ailleurs. Et il n'est pas non plus une créature du domaine cultural hellénique tout entier, il n'est pas « grec », mais né, comme l'histoire de l'enfant Jésus et la légende du Graal, dans les milieux enthousiastes de régions étroitement limitées; la représentation de l'Olympe, par exemple, est originaire de la Thessalie; c'est de là qu'il est devenu le bien commun de *tous* les gens instruits, de Chypre à l'Étrurie, et donc aussi à Rome. La peinture étrusque le suppose connu de tous, par conséquent les Tarquins et leur cour l'avaient connu aussi. On peut combiner la locution : « croire » à ce mythe, avec toutes les représentations qu'on voudra, ces représentations vaudront pour le Romain de l'époque royale tout autant que pour les habitants de Tégée et de Corcyre.

Les deux images, tout à fait différentes, qu'a fabriquées la science moderne sont le résultat non des faits, mais de la *méthode*, qui part ici (Mommsen) du calendrier des fêtes et des cultes citadins, là de la poésie. Il suffit d'appliquer, aux cités grecques, la méthode « latine » qui a abouti à l'image de Wissowa, pour en recevoir une tout à fait semblable (celle des « fêtes grecques » de Nilsson, par exemple).

Pensez à cela et toute la religion antique vous apparaîtra dans sa parfaite unité intérieure. La légende grandiose printanière, des dieux du XIe siècle, avec son atmosphère de joie et de tristesse qui rappelle Gethsemanné, la mort de Balder, saint François, est de part en part une « théorie », c'est-à-dire une vision, une image cosmique de l'œil interne, et qui est issue du fervent réveil commun de cercles d'élection très éloignés du monde chevaleresque[1]. Mais les religions citadines beaucoup plus tardives sont absolument une *technique*, un culte, et elles ne montrent donc qu'un côté, d'ailleurs très différent, de la piété antique. Elles sont aussi loin du grand mythe que de la foi populaire; elles ne s'occupent ni de métaphysique ni d'éthique, mais seulement de l'accomplissement d'actes rituels sacrés; et enfin le choix des cultes dans les cités particulières est très souvent, par opposition au mythe, originaire non d'une conception cosmique unitaire, mais de cultes familiaux et ancestraux fortuits, de grandes familles qui ont fait de leur saint un patron, tout comme dans la période gothique, et qui s'en sont réservé les fêtes et les honneurs. Ainsi les Lupercales à Rome se faisaient en l'honneur du dieu champêtre Faunus et étaient le privilège des Quinctiens et des Fabiens.

La religion chinoise, dont la grande époque « gothique » s'étend de 1300 à 1000 et embrasse l'apogée de la dynastie Dschou, doit être étudiée avec la plus extrême prudence. En regard de la profondeur creuse et de l'enthousiasme pédantesque des penseurs chinois, de la trempe de Confucius et de Laotsé, qui étaient tous

1. Il est tout à fait indifférent que Dionysos soit « emprunté » à la Thrace, Apollon à l'Asie-Mineure, Aphrodite à la Phénicie; le fait que, de milliers de motifs hétérogènes, on n'a choisi que ce petit nombre, qu'on l'a ressenti et transformé en une unité magnifique, signifie une création nouvelle totale, tout comme le culte de Marie a été une création du gothique, bien que tous les éléments en fussent pris alors à l'Orient.

nés sous « *l'ancien régime* » de ce monde politique, il paraît généralement très téméraire d'affirmer l'existence d'une mystique et d'une légende de grand style au début; mais elles ont dû exister tout de même. Sans doute, ces grands citadins superrationalistes ne nous en disent rien, pas plus qu'Homère sur Calchas, mais pour une autre raison. Que saurions-nous de la piété gothique, si toutes ses œuvres étaient tombées sous la censure de puritains et de rationalistes, comme Locke, Rousseau et Wolf? Et pourtant on considère cette fin confucienne de l'intériorité chinoise comme un commencement, quand toutefois le syncrétisme de l'époque de Han ne s'appelle pas la religion chinoise[1].

Nous savons aujourd'hui, à l'encontre de l'hypothèse générale, qu'il y avait dans la vieille Chine un clergé puissant[2]. Nous savons que les textes de Schuking ont refondu des fragments des anciens chants héroïques et des mythes des dieux, qu'ils nous ont transmis ainsi sous cette forme rationaliste; de même le Chouli, le Ngili et Schiking nous apporteraient encore bien des révélations, si on les examinait avec la conviction qu'ils doivent renfermer des choses beaucoup plus profondes que n'en pouvaient comprendre Confucius et ses pareils. On entend parler de cultes chtoniques et phalliques, dans la première période Dschou, d'un orgiasme sacré où le culte des dieux était accompagné de danses extatiques collectives, de représentations mimiques et de dialogues entre le dieu et la prêtresse, d'où est né peut-être le drame chinois tout comme en Grèce[3]. Et nous devinons enfin la raison pourquoi il a fallu que la richesse débordante des divinités et des mythes de la vieille Chine fût absorbée par une mythologie impériale. Car non seulement tous les empereurs de la légende, mais aussi la plupart des figures des dynasties Hia et Schang avant 1400 ne sont, en dépit de toutes les chronologies et de toutes les Chroniques, que de la nature transformée en histoire. Le germe de ces transformations est dans les possibilités profondes de toutes les jeunes cultures. Le culte des ancêtres essaie toujours de s'emparer des démons naturels. Tous les héros d'Homère, ainsi que Minos, Thésée, Romulus, sont des dieux devenus rois. Dans le Hêliand vieux saxon, Christus était en train de le devenir. Marie est la reine couronnée du ciel. C'est la manière suprême, et tout à fait inconsciente, dont les hommes de race peuvent honorer : ce qui est grand pour eux doit avoir de la race, être puissant, souverain, ancêtre de générations entières. Un clergé fort sait détruire très tôt cette mythologie du temps, mais elle s'est imposée à moitié dans l'antiquité et tout à fait en Chine, dans la mesure exacte où disparaissait l'élément clérical. Les anciens dieux sont maintenant les empereurs, les princes, les ministres et leur cour; les événements naturels sont devenus des actes de souve-

1. Chez de Groot, *Universismus* (1918), où les systèmes des Taoïstes, des Confuciens et des Bouddhistes sont traités effectivement et en toute évidence comme des religions de la Chine. C'est comme si l'on voulait dater la religion antique de Caracalla.
2. Conrady in Wassiljew, *Die Erschliessung Chinas* (1909), p. 232; B. Schindler *Das Priestertum im alten China*, I, 1919.
3. Conrady, *China*, p. 516

rains et les révolutions populaires des entreprises sociales. Rien ne pouvait combler davantage les vœux des Confuciens : ils avaient trouvé le mythe qui pouvait assimiler en quantité illimitée leurs tendances moralisatrices, ils n'avaient qu'à enrayer les traces du mythe naturel originaire.

Devant l'être éveillé chinois, le ciel et la terre étaient deux moitiés du macrocosme, sans opposition, et chacune reflétant l'autre. L'image manque à la fois et du dualisme magique et de l'unité faustienne de la force efficace. Le devenir se manifeste dans la libre interaction de deux principes, le *yan* et le *yin*, qui sont plutôt périodiques que polaires. Il y a en conséquence deux âmes dans l'homme : au *yin* correspond la *kwei*, le terrestre, l'obscur, le froid; elle se dissout avec le corps; la *sen* est l'âme supérieure, lumineuse, durable [1]. Mais en dehors de l'homme, il y a encore une quantité innombrable de ces deux espèces d'âme. Des troupes d'esprits remplissent l'air, l'eau et la terre; tout est peuplé et mis en mouvement par *kwei* et *sen*. La vie de la nature et la vie humaine consistent réellement et entièrement dans le jeu de ces unités. La prudence, le bonheur, la force, la vertu dépendent de leur relation. L'ascèse et l'orgiasme; la coutume chevaleresque du *hiao* qui recommande à l'homme distingué de venger l'offense faite à un ancêtre sur la postérité de l'offenseur, même après des siècles, et de ne pas survivre à la défaite [2]; enfin la morale rationnelle du *yen*, conséquence du savoir selon le jugement rationaliste : tout cela est le résultat de la représentation des forces et des possibilités de *kwei* et de *sen*.

Tout cela se résume dans le mot *tao*. La lutte entre le *yan* et le *yin* dans l'homme est le *tao* de sa vie; le mouvement des troupes d'esprits au dehors est le *tao* de la nature. Le monde possède un *tao*, dans la mesure où il a un tact, un rythme, une périodicité. Il possède *li*, la tension, dans la mesure où on le connaît et où on en tire des rapports achevés, pour la pratique ultérieure. Le temps, le destin, la direction, la race, l'histoire, tout cela, contemplé avec le grand coup d'œil cosmique de la première dynastie Dschou, est contenu dans ce seul mot. La voie conduisant le pharaon à son sanctuaire, à travers l'allée obscure, lui est apparentée, le pathos faustien de la troisième dimension aussi; mais le *tao* est pourtant loin de l'idée d'une domination technique de la nature. Le parc chinois s'abstient de la perspective énergique. Il place les horizons l'un derrière l'autre et invite à la promenade, au lieu d'assigner un but. La « cathédrale » chinoise de la première époque, le *pi-yung*, avec ses sentiers qui mènent par des portails et des buissons, pardessus des escaliers, des ponts à arches et des places, n'a jamais le trait inexorable de la pyramide d'Égypte, ni l'élan en profondeur du gothique.

Lorsque Alexandre apparut sur l'Indus, la piété de ces trois cultures s'était déjà, depuis très longtemps, fondue dans les formes

1. Cette représentation diffère essentiellement de la dualité égyptienne du *Ka* spirituel et de l'oiseau du paradis *bai*, et beaucoup plus encore des deux substances psychiques magiques.
2. O. Franke, *Studien zur Geschichte des Konfuzianischen Dogmas*, 1920, p. 202.

ahistoriques d'un large taoïsme, bouddhisme et stoïcisme. Mais peu après émerge ensuite le groupe des religions magiques dans la région comprise entre l'antiquité et l'Inde, et c'est à peu près à la même époque qu'a dû commencer l'histoire religieuse de Maya et d'Inka, qui est perdue pour nous sans espoir. Un millénaire plus tard, lorsque tout était achevé apparaît ici aussi, sur le territoire si peu prometteur du royaume franc, d'une manière tout à fait surprenante et en montant en pente raide, le christianisme germano-catholique. C'est ici comme partout : le matériel complet des noms et des rites a beau venir de l'Orient, des milliers de traits particuliers ont beau provenir d'une très vieille sentimentalité germanique et celtique, la religion gothique est quelque chose de si immensément nouveau, de si entièrement inconcevable dans ses dernières profondeurs, à tous les hommes n'y appartenant pas, que la recherche de connexions avec la superficie historique reste un jeu dépourvu de sens.

Le monde mythique que cette âme jeune élève désormais autour d'elle, unité de force, de volonté, de direction, vue sous le symbole primaire de l'infini, géante action à distance, gouffres d'horreur et de félicité qui s'ouvrent subitement — était quelque chose de tout à fait naturel pour les élus de cette première religiosité, si bien qu'ils ne remarquèrent pas du tout la distance, entre eux et lui, pour vouloir le « connaître » dans son unité. Ils y vivaient. Mais à nos yeux à nous, qui sommes séparés des ancêtres par trente générations, ce monde apparaît si étranger et d'une puissance si excessive que nous ne cherchons jamais à comprendre que des côtés particuliers, et que nous perdons ainsi l'ensemble indivisible.

Dans la divinité ancestrale, nos pères ont senti la force même, l'action éternelle, grandiose et omniprésente, la sainte causalité qui pouvait prendre à peine une forme sensible pour l'œil charnel. Mais la nostalgie entière de la jeune race, désir intégral, de ce cœur aux pulsations violentes, de se soumettre en toute humilité à la *signification du sang* trouva son expression dans la figure de la Vierge et de la Mère Marie, dont le couronnement au ciel est devenu un des plus anciens motifs de l'art gothique, figure lumineuse sur fond blanc, bleu et or, au milieu des troupes de l'armée céleste. Elle se penche sur l'enfant nouveau-né; elle sent l'épée dans le cœur; debout au pied de la croix, elle tient le cadavre de son fils mort. Depuis le tournant du millénaire, Pierre Damien et Bernard de Clairvaux en ont constitué le culte; l'Ave Maria et le Salut des anges sont nés, et plus tard, chez les dominicains, la rose croix. D'innombrables légendes l'entourent et entourent son portrait. Elle veille sur le trésor gratuit de l'Église, elle est la grande prieuse. Dans les milieux franciscains est née la fête de sa tentation, chez les Bénédictins anglais, dès avant 1100, celle de l'Immaculée Conception qui l'éleva tout à fait, de l'humanité mortelle, dans le monde de la lumière.

Mais ce monde de la pureté, de la lumière et de la beauté spirituelle eût été inconcevable sans son pendant, qui en est inséparable et qui est un des sommets du gothique, une de ses œuvres les

plus insondables qu'on oublie aujourd'hui constamment — que l'on veut oublier. Tandis qu'elle trône là-haut, souriante dans sa beauté et sa douceur, un autre monde est à l'arrière-plan : partout, dans la nature et dans l'humanité, il y a de la vie, la misère couve, le mal ronge, détruit, séduit : c'est l'empire du Diable. Il traverse la Création entière, il est partout aux aguets. Une armée de coboldes, d'errants nocturnes, de sorcières, de loups-garous rôde à l'entour et sous forme humaine. Personne ne sait si son voisin ne s'est pas voué au Malin. Personne ne sait si un enfant, dès qu'il sort de la période des balbutiements, n'est pas déjà un suppôt du diable. Une angoisse effrayante, qui n'exista peut-être comme telle qu'en Égypte primitive, pèse sur l'homme qu'elle peut, à tout instant, jeter dans l'abîme. Il y avait une magie noire, des messes diaboliques et des sabbats de sorcières, des fêtes nocturnes aux sommets des monts, des philtres magiques et des conjurations. Le prince infernal avec ses parents — sa mère et sa grand'mère, car il n'a pas le droit d'avoir femme et enfant, puisqu'il a profané par sa présence le sacrement du mariage, — avec les anges déchus et d'horribles compagnons, ce prince est une des créations les plus grandioses de toute l'histoire religieuse, à peine à soupçonner dans le Loki... germanique. Leurs images grotesques munies de cornes, de griffes et de sabots de cheval étaient déjà toutes formées dans les mystères dramatiques du XIe siècle; elles remplissent partout l'imagination artistique et sont impossibles à séparer de la peinture gothique, jusqu'à Dürer et à Grünewald. Le diable est malin, méchant, perfide, mais pourtant finalement dupe des puissances de la lumière. Lui et son engeance sont drôles, patauds, ingénieux, et d'une extravagance inouïe, incarnation de l'éclat de rire infernal, opposé au sourire transfiguré de la reine céleste; mais aussi de l'humour cosmique faustien, opposé à la détresse du pécheur contrit.

On ne saurait exagérer le poids et la pression de cette image, ainsi que la foi profonde qu'on en a. Le mythe de Marie et le mythe du diable se sont constitués ensemble et aucun ne se conçoit sans l'autre. L'incroyance aux deux est un péché mortel. Il y a un culte de Marie, consistant en prières, et un culte du diable, consistant à conjurer et exorciser. L'homme marche constamment au-dessus d'un abîme que cache une mince couverture. La vie en ce monde est un combat perpétuel et désespéré avec le diable, où chacun est tenu, en tant que membre de l'Église combattante, de donner son coup, de parer, de donner ses preuves comme chevalier. D'en haut, triomphante dans sa gloire, l'Église des anges et des saints surveille. Dans cette lutte, la grâce divine agit à la manière d'un bouclier. Marie est la protectrice dans le giron de laquelle on peut se réfugier, et l'arbitre qui distribue les prix. Chacun de ces deux mondes a sa légende, son art, sa scolastique et sa mystique. Même le diable peut faire des miracles. Ce qui n'apparaît dans aucune religion primitive, c'est la couleur symbolique. A la Madone appartiennent le blanc et le bleu, au diable le noir, le jaune soufre et le rouge. Les saints et les anges planent dans l'éther, mais les diables sautent et trébuchent et les sorcières sifflent dans la nuit. Les deux ensemble,

la lumière et la nuit, l'amour et l'angoisse, remplissent l'art gothique d'une indescriptible intériorité. Ce n'est rien moins qu'une imagination « artistique ». Chaque homme *savait* le monde peuplé de troupes d'anges et de diables. Les anges rayonnants de lumière, chez Fra Angelico et chez les vieux maîtres rhénans, et les visages grimaçants, sur les portails des grandes cathédrales, remplissaient réellement l'atmosphère. On les voyait, on sentait partout leur présence. Nous ne savons plus du tout aujourd'hui ce qu'est un mythe, ce n'est pas une représentation commode d'esthète, mais un fragment de réalité très corporelle, qui remue l'être éveillé tout entier et ébranle l'être jusqu'aux entrailles. Ces êtres vous environnent de toutes parts. On les apercevait sans les regarder. On croyait en eux avec la foi qui sent, dans toute idée de preuve, un blasphème. Ce que nous appelons aujourd'hui le mythe, cet enthousiasme de littérateur pour le coloris gothique, n'est rien d'autre que de l'alexandrinisme. On n'en « jouissait » point, la mort se cachait derrière lui [1].

Car le diable s'emparait de l'âme humaine et la séduisait vers l'hérésie, la prostitution et la magie. La guerre était menée contre lui sur cette terre, au moyen du feu et de l'épée, et d'ailleurs contre les hommes qui s'étaient donnés à lui. Il est très facile d'abstraire tout cela de ces siècles, mais sans cette terrible réalité il ne restera de tout le gothique que du romantisme. Les hymnes d'amour fervent, qui montaient vers Marie, s'accompagnaient de la fumée d'innombrables bûchers. A côté des cathédrales s'élevaient le gibet et la roue. Chacun vivait alors dans la conscience d'un immense péril, non du bourreau, mais de l'enfer. D'innombrables milliers de sorcières étaient convaincues d'être infernales. Elles se sont dénoncées elles-mêmes, ont sollicité leur absolution, ont expié leurs voyages nocturnes et leurs pactes avec le diable, par pur amour de la vérité. Des inquisiteurs ont dressé le chevalet, les larmes aux yeux, par pitié pour les torturés, afin de sauver leur âme. Tel est le mythe gothique dont sont sortis les croisades, les cathédrales, la peinture et la mystique les plus intérieures. A son ombre florissait le sentiment gothique du bonheur, dont la profondeur ne nous est même plus concevable.

L'époque carolingienne ignorait encore tout cela. Dans sa première capitulaire saxonne, en 787, Charlemagne avait prévu des peines contre la vieille croyance germanique aux loups-garous et aux errants nocturnes (*strigae*); et, en 1020 encore, elle est condamnée comme une erreur par le décret de Burkard de Worms, mais qui ne passa que sous une forme affaiblie, en 1140, dans le *decretum Gratiani*. César de Heisterbach était déjà très familier avec toute la légende du diable; dans la *legenda aurea*, elle est aussi réelle et efficace que la légende de Marie. En 1233, quand on construisait la voûte intérieure des cathédrales de Mayence et de Spire, parut

1. Il en était tout de même dans l'antiquité. Les figures homériques n'étaient, pour l'intelligence hellénistique, que de la littérature, de l'imagination, un motif artistique, et déjà à l'époque de Platon on n'y trouvait guère plus. Mais vers 1100, les hommes s'agenouillaient devant l'effrayante réalité de Déméter et de Dionysos.

la bulle *Vox in Rama* qui a canonisé la foi au diable et aux sorcières. C'était peu de temps après l' « hymne au soleil » de saint François, et pendant que les Franciscains, en ferventes prières, s'agenouillaient devant Marie et répandaient son culte, les Dominicains s'armaient pour la lutte contre le diable, par l'inquisition. C'est justement parce que l'amour céleste avait trouvé son centre dans cette figure unique, que l'amour terrestre fut apparenté au diable. La femme est le péché — ainsi sentaient les grands ascètes, comme ils avaient pensé l'Antiquité, en Chine et dans l'Inde. Le diable ne règne que par la femme, la sorcière est celle qui répand les péchés mortels. Thomas d'Aquin a développé l'effrayante doctrine de l'*incubus* et *succubus*. De profonds mystiques, comme Bonaventure, Albert Magne et Duns Scotus ont complètement constitué la métaphysique du diable.

La Renaissance a pris la foi vigoureuse du gothique comme condition constante de son sentiment cosmique. Si Vasari attribue à Cimabue et à Giotto la gloire d'avoir, les premiers, recommencé à suivre la nature comme maîtresse, cette nature était précisément la nature gothique, spiritualisée alentour par des troupes d'anges et de diables répandus dans la lumière comme une éternelle menace. L'imitation de la nature était celle de son âme, non de sa superficie. Laissons donc tomber enfin la légende d'un renouvellement de « l'antiquité ». Renaissance, *rinascita*, signifiait alors l'ascension du gothique à partir de l'an mille[1], le nouveau *sentiment cosmique faustien*, la nouvelle expérience du moi dans *l'infini*. Quelques esprits pouvaient s'enthousiasmer, à l'occasion, pour l'antiquité telle qu'on la concevait alors, c'était un goût, pas davantage. Le mythe antique était matière à conversation, un jeu d'allégorie; à travers son manteau transparent, on voyait le mythe réel, le gothique, non moins net. Quand parut Savonarole, tous ces badinages antiques disparurent aussitôt de la surface de la vie florentine. Tous ont travaillé pour l'Église et avec conviction : Raphaël était le plus intérieur de tous les peintres de Madones; une foi solide à l'être diabolique, à la délivrance de cet être par les saints, est à la base de tout cet art et de tous ces livres; et tous sans exception : peintres, architectes, humanistes, même ayant journellement à la bouche les noms de Cicéron, Virgile, Vénus, Apollon, ont considéré partout comme très naturel de brûler les sorcières, et porté une amulette contre le diable. Les livres de Marsilius Ficinus sont pleins de dissertations savantes sur le diable et les sorcières; Francesco della Mirandola a écrit, en latin élégant, un dialogue sur « La Sorcière », afin de prévenir les intelligences raffinées de son milieu contre le danger. C'est pendant que Léonard collaborait, en tiers, à la sainte Anne, que fut composé à Rome, en 1487, à l'apogée de la Renaissance et dans le meilleur latin humaniste, « le Marteau des maléfices ». Le grand mythe de la Renaissance était *celui-ci*, et sans lui on ne comprend pas la vigueur magnifique, purement gothique, de ce mouvement antigothique. Des hommes qui ne sentaient pas le diable

1. C'est le résultat positif du livre de Burdach : *Réforme, Renaissance, Humanisme* (1918).

autour d'eux n'auraient pu créer ni La Divine Comédie, ni les fresques d'Orvieto, ni le plafond de la chapelle sixtinienne.

C'est d'abord sur l'arrière-plan de ce mythe que grandit, pour l'âme faustienne, le sentiment de ce qu'elle était. Un moi perdu dans l'infini; force de part en part, mais force impuissante dans une infinité de forces plus grandes; volonté de part en part, mais pleine d'angoisse pour sa liberté. Le problème de la liberté de la volonté n'a jamais été plus profondément et plus anxieusement fouillé. Les autres cultures ne l'ont pas connu du tout. Mais précisément parce qu'une soumission magique était ici impossible, parce que ce n'était pas un « Il », ni une partie d'un esprit général, qui pensait, mais un moi particulier qui luttait pour s'affirmer, chaque limite à la liberté était considérée comme une chaîne qu'on traînait dans sa vie et qui faisait de celle-ci une mort vivante. Mais en était-il ainsi ? pourquoi ? pour quelle raison ?

De cette connaissance émergea une conscience inouïe du péché, qui traverse ces siècles comme une plainte désespérée. Les cathédrales montent toujours, en prière, vers le ciel, les voûtes gothiques semblent joindre les mains; à peine si, des hautes verrières, une lumière de consolation scintille dans la nuit des longues nefs. Les séquences des chœurs étouffent la respiration, les hymnes latins chantent les genoux écorchés et les flagellations dans la cellule obscure. L'homme magique avait trouvé la crypte cosmique étroite et le ciel proche; ici ce ciel était infiniment loin; nulle main ne semblait se tendre du haut de ces espaces, et le monde diabolique environnait, de ses sarcasmes, le moi égaré. C'est ce qui avait porté la mystique à désirer ardemment sa difformation par la créature, ou, comme disait Henri Seuse, sa délivrance d'elle-même et de toutes choses (maître Eckart), la passivité du moi (Theologie deutsch). A côté de cette mystique, une spéculation sans fin s'accrochait aux concepts qu'elle réduisait de plus en plus en notions raffinées pour montrer le pourquoi des choses; et enfin l'appel général à la grâce retentit, non point à la grâce magique qui descendait comme substance, mais à la faustienne qui dénouait la Volonté.

Le droit de vouloir librement est, en dernière analyse, l'unique don que l'âme faustienne obtient du Ciel par ses sollicitations. Les sept sacrements gothiques, où Pierre Lombard sentait une unité, qui devinrent un dogme en 1215, au concile de Latran, et que Thomas d'Aquin a assis sur un fondement mystique, n'ont que cette satisfaction. Ils accompagnent l'âme individuelle de la naissance à la mort et la protègent contre les puissances diaboliques qui cherchent à se nicher dans la volonté. Car se vouer au diable, c'est lui livrer *sa volonté*. L'Église combattante, sur terre, est la communauté visible de ceux à qui la jouissance des sacrements a donné la grâce de pouvoir vouloir. Cette certitude d'être libre apparaît garantie dans le sacrement de l'autel, qui prend dès lors une tout autre signification. Le miracle de la sainte transsubstantiation qui s'accomplit chaque jour entre les mains du prêtre, la sainte hostie prise au grand autel de la cathédrale, et où le croyant sentait la présence de ce qui s'était sacrifié un jour pour garantir aux siens

la liberté de vouloir — tout cela créa une atmosphère dont nous ne pouvons plus aujourd'hui nous faire une idée et pour laquelle fut créée, en reconnaissance, en 1264, la principale fête de l'Église catholique, la Fête-Dieu.

Mais le *sacrement de la pénitence* proprement faustien porte encore beaucoup plus loin. Il est, avec le mythe de Marie et du diable, la troisième grande création du gothique, mais c'est lui qui donne d'abord aux deux premiers leur profondeur et leur signification; il révèle les derniers secrets de l'âme de cette culture et l'éloigne ainsi de toutes les autres. Par le sacrement magique originel du baptême, l'homme s'était incorporé au grand *consensus*; le grand « Il » *unique*, de l'esprit divin, prit aussi sa place en lui et lui imposait, pour tout ce qui arrivait, le devoir de la soumission. Mais dans la pénitence faustienne il y a *l'idée de la personnalité*. Il est inexact de dire qu'elle a été découverte par la Renaissance [1]. Celle-ci lui a seulement donné une forme éclatante et superficielle, de telle sorte que chacun pouvait la remarquer subitement. Sa naissance date du gothique, elle est sa propriété la plus intime, elle est avec l'esprit gothique une seule et même chose. Car cette pénitence n'est accomplie par chacun que pour soi. Lui seul peut fouiller dans sa conscience. Lui seul est contrit devant l'infini, lui seul est tenu de comprendre dans la confession son passé personnel, et de l'exprimer en mots, et de même l'absolution, affranchissement de son moi en vue de nouveaux actes responsables, n'a lieu que pour lui seul. Le baptême est tout à fait impersonnel. On le reçoit parce qu'on est *un* homme, non parce qu'on est *tel* homme. Mais l'idée de pénitence suppose que chaque acte ne doit sa valeur spécifique qu'à celui qui le fait. C'est cela qui distingue la tragédie occidentale de l'antique, de la chinoise et de l'indoue; qui a orienté notre droit criminel de plus en plus nettement sur le coupable et non sur l'acte, ce qui fait dériver tous nos concepts éthiques fondamentaux, de l'acte individuel et non de l'attitude typique. Responsabilité faustienne au lieu de la soumission magique, volonté individuelle au lieu du *consensus*, décharge au lieu de la résignation : voilà la différence entre le plus actif et le plus passif de tous les sacrements, et qui se ramène encore à la distinction entre la crypte cosmique et la dynamique de l'infini. Le baptême est accompli; la pénitence, chacun l'accomplit en soi-même. Mais la recherche consciencieuse de son propre passé est en même temps le plus ancien témoignage et la grande école pour le *sens historique* de l'homme faustien. Il n'y a pas d'autre culture où la vie propre de chaque vivant eût pour lui, trait pour trait et par devoir, autant de signification, parce qu'il avait à en rendre compte par des mots. Si la recherche historique et la biographie caractérisent l'esprit occidental dès le début; si toutes deux ne sont au fond qu'examen de soi-même et confession, et que l'être est dirigé sciemment et en relation consciente sur un arrière-plan histo-

1. Ni surtout re-découverte. L'âme antique était comme corps animé une unité tout à fait indépendante parmi beaucoup d'autres également indépendantes. Le Faustien est un point central dans l'Univers et dont l'âme embrasse *tout*. Or personnalité (individualité) signifie non particulier, mais unique.

rique, tel qu'on ne l'aurait jamais cru possible et supportable nulle part ailleurs; si nous sommes habitués à considérer l'histoire d'abord sous l'angle des millénaires, non en rhapsodes et enjoliveurs antiques ou chinois, mais en *juges* — avec la formule presque sacramentelle du « tout comprendre, c'est tout pardonner » qui est à l'arrière-plan — : tout cela a pour origine ce sacrement de l'Église gothique, cette constante décharge du moi par l'examen *historique* et la justification. Chaque confession est une autobiographie. Ce véritable affranchissement de la volonté nous est si nécessaire que l'absolution refusée conduit au désespoir, voire au suicide. Seul qui pressent la félicité d'un tel acquittement intérieur comprendra le vieux nom de *sacramentum resurgentium*, sacrement du ressuscité [1].

Si l'âme est abandonnée à elle-même dans cette décision très grave, il restera quelque chose d'irrésolu, qui pèse sur elle comme un éternel nuage. Aucune institution d'une autre religion n'a apporté peut-être autant de bonheur au monde. La ferveur entière et l'amour céleste du gothique reposaient sur la certitude de la complète rédemption par la vertu dévolue au prêtre. L'incertitude qui résulta de la décadence de ce sacrement a fait pâlir, avec la profonde joie de vivre gothique, également le monde lumineux de Marie, et le monde du diable resta seul dans sa sombre omniprésence. A la place de la félicité, qu'il ne sera plus jamais possible d'atteindre, arriva l'*héroïsme* protestant, et surtout puritain, qui continue à lutter lui aussi sans espoir sur les positions perdues. « La confession auriculaire n'aurait jamais dû être enlevée aux hommes », notait un jour Gœthe. Une pesante gravité se répandit sur les pays où elle avait disparu. La coutume, l'habillement, l'art, la pensée prirent la couleur nocturne du seul mythe qui subsistait. Rien de moins ensoleillé que la doctrine de Kant. « Chacun est son propre prêtre » : cette conviction pouvait se défendre tant qu'elle contenait des devoirs, jamais tant qu'elle contient des droits. Nul ne se confesse lui-même avec la certitude intérieure d'être absous. C'est pourquoi l'éternelle démangeaison, consistant à décharger coûte que coûte l'âme de son passé, a défiguré toutes les formes supérieures de communication et transformé, dans les pays protestants, la musique la peinture, la poésie, la correspondance, la philosophie de la chaire, d'instruments de représentation en instruments d'accusation personnelle, d'aveu et de confession effrénée. Même en pays catholique, surtout à Paris, le doute au sacrement de la pénitence a transformé l'art en psychologie. Le coup d'œil sur le monde cédait devant l'analyse sans fin de son propre cœur. Au lieu de l'infini on appela, pour prêtres et pour juges, les contemporains et la postérité. L'art personnel qui distingue un Gœthe d'un Dante, un Rembrandt

1. C'est pourquoi le sacrement a donné au prêtre occidental une puissance inouïe. Il reçoit la confession personnelle, il absout personnellement au nom de l'Infini. Sans lui, la vie ne serait pas supportable. — L'idée de la pénitence *obligatoire*, définitivement fixée en 1215, est d'origine anglaise comme les premiers livres de pénitence (Pœnitentiale). C'est là justement qu'est née l'idée de l'Immaculée Conception, et aussi *l'idée* de papauté, à une époque où elle était encore traitée, à Rome, comme une pure question de puissance et de rang. Une preuve que le christianisme gothique est indépendant du christianisme magique, c'est que les idées décisives du premier ont germé à l'endroit le plus éloigné du second, au delà de l'empire franc.

d'un Michel-Ange, est un succédané du sacrement de la pénitence, mais ainsi cette culture est déjà au milieu de sa période tardive [1].

18

Réforme signifie dans toutes les cultures : Retour de la religion à la pureté de son idée originelle, telle qu'elle s'était manifestée dans les grands siècles du début. Ce mouvement ne manque dans aucune culture, soit que nous en ayons connaissance, comme en Égypte, ou que nous l'ignorions, comme en Chine. Elle signifie que la ville, et avec elle l'esprit bourgeois, s'affranchissent peu à peu de l'âme du paysage, marchent au-devant de leur toute-puissance et réexaminent par rapport à eux-mêmes, la pensée et la sensibilité des états originels non citadins. Que ce mouvement ait abouti, dans les cultures magique et faustienne, à une division en religions nouvelles, c'est là une question de Destin qui n'est pas impliquée par le concept du mouvement réformateur. On sait que, sous Charles-Quint, Luther faillit presque devenir le réformateur de toute l'Église occidentale.

Car Luther, comme tous les réformateurs de toutes les cultures, n'était pas le premier, mais *le dernier d'une puissante série* qui mène des grands ascètes de la campagne rurale aux ecclésiastiques citadins. La réforme c'est le *gothique*, l'achèvement et le testament de celui-ci. Le Chœur de Luther : « *Eine feste Burg* » n'appartient *pas* à la lyrique ecclésiastique du baroque. En lui résonne encore le latin sublime du *Dies irae*. C'est le dernier chant du diable de l'Église militante : « Le monde serait-il plein de diables... » Comme tous les réformateurs qui se sont élevés depuis 1000, il ne combattait pas l'Église parce qu'elle était trop exigeante, mais parce qu'elle l'était

1. L'immense différence entre l'âme faustienne et l'âme russe se trahit dans quelques sons verbaux. Le nom russe du ciel est *njébo*, avec la négation *(n)*. L'homme occidental lève les yeux, le Russe les dirige sur l'horizon en largeur. Il faudra donc caractériser leur élan en profondeur, en disant qu'il est : là, une passion pour pénétrer en tous sens dans l'espace infini; ici, une extériorisation de soi-même jusqu'à ce que le « Il » soit devenu dans l'homme identique avec la plaine sans borne. C'est ainsi que le Russe entend les mots : homme et frère : dans l'humanité aussi il voit une plaine. Astronome, le Russe? Il ne voit pas du tout les étoiles, il ne voit que l'horizon. Au lieu de voûte céleste, il dit pente céleste, par quoi il entend ce qui, avec la plaine, forme quelque part l'horizon lointain. Le système copernicien est psychiquement ridicule pour lui, si mathématique qu'il puisse être. « Destin » résonne comme une fanfare, « *ssudjbà* » brise. Il n'y a point de moi sous ce bas ciel. « *Tous sont responsables de tout* », le « Il » est responsable du « Il » dans cette plaine étendue à l'infini — c'est le sentiment métaphysique qui se trouve à la base de toutes les œuvres de Dostoïewski. C'est pourquoi Ivan Karamazoff est tenu de s'appeler meurtrier, bien qu'un autre ait commis le crime. Le criminel est le *malheureux* — c'est la négation la plus complète de la responsabilité personnelle faustienne. La mystique russe n'a rien de cette ferveur ascensionnelle du gothique, de Rembrandt, de Beethoven, qui peut s'élever jusqu'à l'allégresse envahissant le ciel. Dieu n'est pas ici la profondeur azurée de là-haut. L'amour mystique russe est celui de la plaine, amour du frère qui subit la même pression, toujours le long de la terre — le long de la terre; amour des pauvres bêtes maltraitées qui marchent sur elle; amour des plantes, jamais des oiseaux, des nuages et des étoiles.

La *wolja* russe, notre volonté, signifie avant tout la non-contrainte, la liberté — non la liberté *pour*, mais la liberté *de* quelque chose, c'est-à-dire l'indépendance, avant tout du devoir d'agir personnellement. La liberté de la volonté apparaît comme l'état dans lequel ne commande aucun autre « Il », et où l'on peut donc s'adonner à son caprice. Geist, esprit, spirit se traduisent en russe par le mot *duch* Quel christianisme sortira-t-il de ce sentiment cosmique?

trop peu. Le grand courant part de Cluny et, se continuant par Arnold de Brescia, qui demandait le retour de l'Église à la pauvreté apostolique et fut brûlé en 1155, par Joachim de Flore qui emploie le premier le mot *reformare*, par les *spirituales* de l'ordre franciscain, par Jacopone da Todi, révolutionnaire et poète du stabat mater, que la mort de sa jeune femme a transformé de chevalier en ascète, et qui voulait renverser Boniface VIII parce qu'il n'administrait pas l'Église avec assez de rigueur, ce courant aboutit à Wiclif, Huss, Savonarole, Luther, Karlstadt, Zwingli, Calvin et — Loyola. Tous veulent achever intérieurement le christianisme gothique, non le dominer. Et il en est tout à fait de même chez Marcion, Athanase, les Monophysites et les Nestoriens qui, aux conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, veulent purifier la doctrine et la ramener à ses origines [1]. De même aussi, les anciens Orphiques du VIIe siècle étaient les derniers, et non les premiers, d'une série qui doit avoir commencé dès avant 1000 et qui, tout comme l'achèvement de la religion de Rê à la fin de l'Ancien Empire — ou gothique égyptien, — signifie un terme et non un recommencement. Et c'est tout à fait de la même manière qu'il y eut une perfection réformatrice de la religion vêdique, vers le Xe siècle, sur laquelle se fonde l'époque tardive brahmanique, et il doit y avoir eu, au IXe siècle, une époque correspondante dans l'histoire religieuse de la Chine.

Quelles que soient les autres différences entre les réformes religieuses des cultures particulières, elles veulent toutes ramener la foi, qui s'est trop égarée dans le monde historique — dans la « temporéité » — dans le royaume de la nature, du pur être éveillé et du pur espace atemporel régis par la causalité; elles veulent la proscrire du monde économique (« richesse ») pour l'introduire dans le monde scientifique (« pauvreté »), la sortir des milieux patriciens et chevaleresques, dont relèvent aussi la Renaissance et l'Humanisme, pour la jeter dans les milieux spirituels et ascétiques, et enfin, chose aussi importante qu'impossible, la chasser de l'ambition politique des hommes de race en habit de prêtres, pour lui assigner le royaume de la sainte causalité, qui n'est pas de ce monde.

On divisait alors en Occident — et la situation était la même dans les autres cultures — le *corpus christianum* de la population en trois ordres : *status politicus*, *ecclesiasticus*, *œconomicus* (bourgeoisie), mais comme la pensée venait de la ville et non plus du château et du village, au premier ordre appartinrent les fonctionnaires et les juges, au second les savants, tandis que le paysan fut oublié. De ce point de vue, on comprend que l'antithèse de la Renaissance et de la Réforme soit une *antithèse de classe*, et non point une différence dans le sentiment cosmique comme entre la Renaissance et le Gothique. Le goût courtois et l'esprit du couvent se sont transférés dans la ville et s'y établissent l'un en face de l'autre : à Florence les Médicis et Savonarole, en Hellade, des VIIIe-VIIe siècles, les maisons régnantes

1. Et de même qu'une église réformée séparée transforme nécessairement l'Église-mère, de même il exista aussi une *contre-réforme magique*. Dans le *decretum Gelasii* (en 500 à Rome), même Clément d'Alexandrie, Tertullien et Lactance furent déclarés hérétiques, tout comme Origène au synode de Byzance en 543.

de la polis au milieu desquelles les chants homériques finirent par être transcrits, ainsi que les chants orphiques qui, eux aussi, s'écrivent maintenant. Les artistes de la Renaissance et les humanistes sont les successeurs légitimes des troubadours et des poètes courtois, et la même ligne qui va d'Arnold de Brescia à Luther va aussi de Bertran de Born et de Peire Cardinal à Arioste, en passant par Pétrarque. Le château est devenu maison citadine, et le chevalier, patricien. Le mouvement tout entier est lié aux palais dans la mesure où ils sont des cours; il est restreint aux domaines d'expression venant en considération pour une société distinguée; il était allègre comme Homère, parce qu'il était courtois — les problèmes sont du mauvais goût, Dante et Michel-Ange ont bien senti qu'ils n'étaient pas pour eux, — et il traverse les Alpes pour pénétrer dans les cours nordiques, non parce qu'il était une conception du monde, mais parce qu'il était un goût nouveau. Dans la « Renaissance nordique », des villes hanséatiques, le ton raffiné du patriciat italien a simplement remplacé celui de la chevalerie française.

Mais les derniers réformateurs, comme Savonarole et Luther, étaient aussi des moines *citadins*. Cela les distingue, jusqu'au fond, d'un Joachim et d'un Bernard. Leur ascétisme urbain et spirituel nous fait passer de l'ermitage des vallées paisibles dans la salle d'étude du savant baroque. L'expérience mystique de Luther, dont est née sa doctrine de la justification, n'est pas celle de saint Bernard qui voyait autour de lui des forêts et des collines, au-dessus de lui des nuages et des étoiles, mais celle d'un homme qui regarde, à travers de petites fenêtres, dans les ruelles, sur les murs et les pignons des maisons. La vaste nature, remplie par Dieu, est loin, derrière le rempart de la ville. Au sein du rempart habite l'esprit libre, abstrait du paysage. A l'intérieur de l'être éveillé citadin, entouré de pierres, la sensation et l'intellection se sont hostilement séparées, et la mystique citadine des derniers réformateurs est absolument celle de la pure intellection, non de l'œil; elle est une transfiguration des concepts qui fait pâlir les formes colorées de l'ancien mythe.

Mais c'est justement la raison pourquoi elle est au fond et en réalité l'affaire d'un petit nombre. Elle n'a rien conservé de la richesse sensible qui offrait jadis un point d'appui, même au plus misérable. L'acte brutal de Luther est une décision purement spirituelle. Ce n'était pas en vain qu'il était le dernier grand scolastique de l'école d'Occam[1]. Il a complètement libéré la personnalité faustienne; entre elle et l'infini la personne intermédiaire du prêtre disparaît. Elle est maintenant toute seule, cette personnalité; réduite à elle-même, elle devient son propre prêtre et son propre juge. Mais le peuple ne pouvait qu'en sentir, non comprendre le trait libérateur. Il a salué avec enthousiasme la rupture des devoirs visibles; leur remplacement par des devoirs encore plus rigoureux purement spirituels, ne lui est plus intelligible. François d'Assise a beaucoup donné et peu reçu, les réformateurs citadins ont pris beaucoup et rendu trop peu, à la plupart des hommes.

1. Boehmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, 1918, p. 54 sq.

La sainte causalité du sacrement de la pénitence a été remplacée, chez Luther, par l'expérience mystique de la justification intérieure, « par la foi seule ». En cela, il est très près de Bernard de Clairvaux : la vie entière est une pénitence c'est-à-dire une ascèse spirituelle ininterrompue en face de l'ascèse visible dans l'œuvre extérieure. La justification intérieure a été comprise par tous les deux comme un miracle divin : en se transformant, l'homme transforme aussi Dieu. Mais ce qu'aucune mystique purement spirituelle ne peut remplacer, c'est le Toi du dehors, de la nature libre. Tous deux ont exhorté : Tu dois croire aussi que Dieu t'a pardonné; mais l'un a élevé cette foi au savoir par la puissance du prêtre, l'autre l'a rabaissée au doute, au désespoir. Ce petit moi, abstrait du cosmique, enfermé dans une existence particulière, seul dans la plus terrible des significations, avait besoin de la proximité d'un puissant Toi, d'autant plus que l'esprit était faible. C'est là qu'est la signification dernière du prêtre occidental qui s'est distingué, depuis 1215, du reste de l'humanité par le sacrement de l'ordination et le *character indelebilis :* main par laquelle le plus misérable même pouvait appréhender Dieu. Cette liaison *visible* avec l'infini a été détruite par le protestantisme. Des esprits vigoureux l'ont reconquise ensuite, les faibles l'ont perdue peu à peu. Bernard qui a réussi, pour lui-même, le miracle intérieur ne voulait pas enlever aux autres la voie plus douce; c'est justement pour son âme lumineuse que le monde de Marie était partout, dans la nature vivante, la proximité et le secours éternels. Luther, qui n'a connu que lui-même et non les hommes, a mis à la place de la faiblesse réelle l'héroïsme subjectif. Pour lui, la vie était une lutte désespérée contre le diable, et c'est cette lutte qu'il exigeait de chacun. Et chacun restait seul dans ce combat.

La Réforme a écarté tout le côté lumineux et consolant du mythe gothique : culte de Marie, vénération des saints, reliques, images, pèlerinages, sacrifice de la messe. Le mythe du diable et de la sorcière a subsisté, parce qu'il était l'incarnation et la cause de la misère intérieure qui allait désormais atteindre son apogée. Le baptême était, du moins pour Luther, une exorcisation, le véritable sacrement pour bannir le diable. Il en est sorti une grande littérature du diable, qui est purement protestante [1]. De la richesse des couleurs du gothique subsista le noir; de ses arts, la musique et la musique d'orgue. Mais au lieu du monde mythique de la lumière, dont la consolante proximité est indispensable à la foi populaire, émergea maintenant, d'une profondeur longtemps éteinte, un fragment du vieux mythe germanique. Émersion si secrète que la vraie signification en a été complètement ignorée. On dit trop peu quand on parle de légende populaire et de coutume populaire : c'était un vrai mythe et un vrai culte, qui se cachent dans la ferme croyance aux nains coboldes, nixes, esprits domestiques, âmes errantes, et aux rites, sacrifices et exorcismes, exercés avec une terreur sacrée. En Allemagne, du moins, la légende s'est insensiblement substituée

1. M. Osborn, *Die Teufelsliteratur des 16. Jahrhunderts* (1893).

au culte de Marie. Dame Holde s'appelait dès lors Maria, et là où avait paru jadis un saint apparaît maintenant le fidèle Eckart. Chez le peuple anglais, il en sortit quelque chose qu'on a appelé, depuis longtemps, là-bas, du fétichisme biblique.

Ce qui a manqué à Luther, éternelle fatalité pour l'Allemagne, c'était le coup d'œil sur les faits et la force de l'organisation pratique. Il n'a ni clairement systématisé sa doctrine, ni dirigé le grand mouvement et fixé un but déterminé. Ces deux choses furent l'œuvre exclusive de son grand successeur Calvin. Tandis que le mouvement luthérien continuait à errer sans chef en Europe centrale Calvin considéra sa domination à Genève comme le point de départ d'une soumission rationnelle du monde au système rigoureusement achevé du protestantisme. Aussi est-ce lui, et lui seul, qui devint une puissance mondiale. C'est pourquoi la lutte décisive, entre les esprits de Calvin et de Loyola, a complètement dominé, depuis la mort de l'armada espagnole, la politique mondiale dans le système des États baroques et la lutte pour la domination des mers. Tandis que Réforme et Contre-réforme se disputaient en Europe centrale pour une petite ville impériale ou quelques misérables cantons suisses, on prenait au Canada, à l'embouchure du Gange, au Cap, au Mississipi, parmi les Français, les Espagnols, les Anglais et les Hollandais, des décisions dans lesquelles se rencontraient ces deux grands organisateurs de la religion tardive d'Occident.

19

La force plastique spirituelle de la période tardive ne commence pas avec, mais après la Réforme. Son œuvre propre est la science libre. L'érudition avait été, pour Luther encore, absolument *ancilla theologiae*. Calvin a fait brûler le médecin libre-penseur Servet. La pensée de la première période égyptienne, vêdique, orphique, considérait que sa vocation était de confirmer la foi par la critique. Quand elle ne réussissait pas, c'est que la méthode critique était fausse. Le savoir était pour elle la foi justifiée, non la foi réfutée.

Mais maintenant la force critique de l'esprit citadin est devenue si grande qu'elle ne confirme plus, mais examine. La somme des vérités de foi, accueillies par l'intelligence, non par le cœur, devient le premier objet pur, de l'activité discursive de l'esprit. C'est ce qui distingue la scolastique printanière de la véritable philosophie du baroque, et donc aussi la pensée néoplatonicienne de l'islamique, la pensée vêdique de la brahmanique, la pensée orphique de la présocratique; la causalité — pour ainsi dire profane — de la vie humaine, du monde ambiant, de la connaissance, devient un problème. C'est dans *ce* sens que la philosophie égyptienne du Moyen Empire a mesuré la valeur de la vie; peut-être la philosophie chinoise tardive — préconfucienne — (de 800 à 500 environ avant Jésus-Christ) dont seul le livre attribué à Kuan Tsé († 645) nous donne une idée obscure, lui était-elle apparentée? Des traces, tout

à fait minimes, font croire que des problèmes épistémologiques et biologiques étaient au centre de cette philosophie pure et unique, entièrement disparue, de la Chine.

Dans le cadre de la philosophie baroque, la science naturelle occidentale est tout à fait indépendante. Aucune autre culture n'offre quelque chose de semblable. Il est certain qu'elle fut, depuis ses débuts, non la servante de la théologie, mais la *servante de la volonté technique de puissance*; *pour cette seule raison*, elle a une orientation mathématique et expérimentale et elle est de fond en comble une mécanique *pratique*. Comme elle est, de part en part, d'abord une technique et seulement ensuite une théorie, elle doit être aussi vieille que l'homme faustien en général. Des travaux techniques, d'une étonnante énergie combinatrice, apparaissent déjà vers l'an 1000. Dès le XIIIe siècle, Robert Grosseteste a déjà traité l'espace comme une fonction de la lumière, Petrus Peregrinus a écrit en 1289 sur le magnétisme une dissertation à fondement expérimental, la meilleure qui ait vu le jour avant celle de Gilbert en 1600; et leur élève à tous deux, Roger Bacon, a développé une théorie physique de la connaissance, comme fondement de ses essais techniques. Mais l'audace, dans la découverte de complexes dynamiques, va beaucoup plus loin encore. Le système de Copernic est annoncé dans un manuscrit de 1322 et, quelques décades plus tard, il fut développé mathématiquement par les élèves d'Occam à Paris : Buridan, Albert de Saxe, Nicolas d'Oresme, en liaison avec la mécanique anticipée de Galilée[1]. Qu'on ne s'illusionne point sur les tendances dernières qui sont à la base de toutes ces découvertes : la vision pure n'eût pas eu besoin de l'expérience, mais le symbole faustien de la machine, qui portait déjà le XIIe siècle à des constructions mécaniques, et qui a fait du *perpetuum mobile* la pensée prométhéenne de l'esprit occidental, ne pouvait pas s'en passer. *L'hypothèse de travail est toujours la première*, justement ce qui n'a aucun sens dans aucune autre culture. Il faut absolument se pénétrer de ce fait que l'idée de tirer chaque connaissance, de complexes naturels, immédiatement et pratiquement est absolument éloignée des hommes, à l'exception des faustiens et de ceux qui, comme les Japonais, les Juifs et les Russes, vivent aujourd'hui sous la magie spirituelle de la civilisation faustienne. Le caractère dynamique de notre image cosmique contient déjà le concept d'hypothèse de travail. Pour ces moines spéculatifs, c'est seulement ce qui vient ensuite qui est la théorie, la véritable « contemplation », et c'est tout à fait insensiblement, cette contemplation étant née de la passion technique, qu'elle les conduisait maintenant à cette conception, purement faustienne, de Dieu considéré comme le grand machiniste qui pouvait tout ce qu'eux-mêmes n'osaient que vouloir dans leur impuissance. Insensiblement, le monde de Dieu ressemble, de siècle en siècle, davantage au *perpetuum mobile*. Et lorsque, tout à fait insensiblement aussi, devant le regard sur la nature exercé de plus en plus par l'expérimentation et l'expérience technique, le

1. M. Baumgartner, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1915, pp. 425 sq., 571 sq., 620 sq.

mythe gothique s'est couvert d'ombre, les concepts des hypothèses de travail donnèrent naissance chez les clercs, à partir de Galilée, à ces *numina* de la science naturelle clarifiés par la critique; les forces d'impulsion et de répulsion, la gravitation, la vitesse de la lumière, enfin « l' » électricité qui a introduit dans l'image électrodynamique du monde, par l'incorporation des autres formes d'énergie, une sorte de monothéisme physique. C'est sur les concepts qu'on bâtit les formules, pour leur donner une intuitivité mythique. Les nombres mêmes sont de la technique, des ressorts et des vis, du mystère cosmique dévoilé. La physique antique et toutes les autres n'avaient pas besoin de nombres, parce qu'elles n'ambitionnaient pas la puissance. Entre la *pure* mathématique de Pythagore et de Platon et la physique de Démocrite et d'Aristote, il n'y a pas la moindre relation.

De même que l'antiquité a vu un hybris dans la révolte de Prométhée contre les Dieux, ainsi le baroque a senti le diable dans la machine. L'esprit infernal avait révélé le mystère à l'homme, pour s'emparer du mécanisme cosmique et jouer lui-même le rôle de Dieu. C'est pourquoi il règne, chez toutes les natures purement sacerdotales, qui vivent entièrement dans le royaume de l'esprit et qui n'attendent rien de « ce monde », avant tout chez les philosophes idéalistes, les classiques, les humanistes, chez Kant, même chez Nietzsche, un hostile silence sur la technique.

Chaque philosophie tardive implique la protestation critique, contre la vision non critique de la période précédente. Mais cette critique, d'un esprit sûr de sa supériorité, atteint aussi la foi elle-même et provoque la seule grande œuvre religieuse qui soit la propriété de la période tardive, de toute période tardive : *le puritanisme.* Il apparaît dans l'armée de Cromwell et de ses Indépendants infatigables partant en guerre, la Bible à la main, en chantant des psaumes; chez les Pythagoriciens à la morale sévère et amère, qui détruisirent la gaie Sybaris et lui attachèrent à jamais le renom de ville immorale; dans l'armée des premiers Khalifes, qui subjugua non seulement les États, mais aussi les âmes. Le Paradis perdu de Milton, mainte sourate du Coran et le peu qui nous reste de la doctrine pythagoricienne — tout cela est une seule et même chose : l'enthousiasme d'un esprit terre à terre, l'ardeur froide, la mystique desséchée, l'extase pédante. Mais il s'en dégage néanmoins une piété effrénée, pour la seconde fois. L'ardeur transcendante que la grande ville, parvenue à la domination absolue de l'âme du paysage, est capable de faire naître, s'est ici concentrée, comme si l'on craignait qu'elle ne fût artificielle et passagère, par conséquent, avec impatience, sans pardon et sans pitié. Le puritanisme non seulement d'Occident, mais de toutes les cultures, manque du sourire que la religion de toutes les époques printanières avait transfiguré; il n'a pas les moments de profonde joie de vivre, l'humour. De la calme félicité qui point si souvent dans les histoires de l'enfant Jésus, à l'époque magique véronale ou chez Grégoire de Naziance, rien n'a passé dans les sourates du Coran; rien de la sérénité ensoleillée des chants de saint François ne se trouve chez

Milton. Une mortelle austérité règne chez les esprits jansénistes de Port-Royal et dans les assemblées des têtes rondes, en habit noir, qui ont détruit en quelques années l'*old merry England* de Shakespeare, elle *aussi* une Sybaris. La guerre au diable dont tous sentaient la présence corporelle ne commença qu'à ce moment à exaspérer et assombrir. Au XVIIe siècle, on brûla plus d'un million de sorcières, non seulement dans le Nord protestant et le Midi catholique, mais aussi en Amérique et dans l'Inde. La doctrine morale de l'Islam (*fikh*), avec son rationalisme dur, est aussi triste et aussi fielleuse que celle du catéchisme de Westminster en 1643 et l'éthique des Jansénistes (l'Augustinus de Jansens en 1640) — car un mouvement puritain existait aussi, avec une nécessité intérieure, dans l'empire de Loyola. La religion est une métaphysique vécue, mais ni la communauté des saints, comme l'appelaient les Indépendants, ni les Pythagoriciens, ni l'entourage de Mahomet ne la vivaient avec leurs sens, mais d'abord comme concept. Parshva qui fonda sur le Gange, en 600 avant Jésus-Christ, la secte des « Affranchis », enseignait, comme les autres puritains de son temps, qu'on ne parvenait pas à la Rédemption par le sacrifice et le rite, mais uniquement par la connaissance de l'identité d'Atman et de Brahman. Un esprit allégorique, effréné mais sec, s'est substitué dans toute poésie puritaine aux visions gothiques. Le concept est la vraie et unique puissance, dans l'être éveillé de ces ascètes. C'est pour des concepts, et non pour des formes, comme Maître Eckart, que Pascal lutte. On brûle des sorcières parce qu'on les a prouvées, et non parce qu'on les voit planer dans l'air la nuit; les juristes protestants appliquent le Marteau des maléfices, des dominicains, parce qu'il est bâti sur des concepts. Les premières madones gothiques sont apparues aux prieurs, personne n'a vu celles du Bernin. Elles existent parce qu'elles sont prouvées, et on s'enthousiasme pour cette sorte d'existence. Le grand secrétaire d'État de Cromwell, Milton, affuble d'images ces concepts, et Bunyan a inventé tout un mythe conceptuel en lui donnant une action éthico-allégorique. Encore un pas et l'on se trouve devant Kant, dans l'éthique conceptuelle duquel le diable comme concept a fini par prendre la forme du Malin absolu.

Il faut se libérer de l'image superficielle de l'histoire et s'affranchir des limites artificielles, tracées par la méthode des sciences particulières d'Occident, pour s'apercevoir que *Pythagore*, *Mahomet*, *Cromwell incarnent des trois cultures un seul et même mouvement*.

Pythagore n'était point philosophe. D'après tout ce qu'en disent les philosophes présocratiques, il était un saint, un prophète, et le fondateur d'une ligue fanatique et religieuse qui imposa ses vérités à l'ambiance par tous les moyens politiques et militaires. Dans la destruction de Sybaris par Croton, qui n'a certainement subsisté, dans la mémoire historique, que comme le sommet d'une violente guerre religieuse, on voit se décharger la même haine que celle par laquelle Charles Ier d'Angleterre et ses joyeux cavaliers voulaient anéantir non seulement une doctrine erronée, mais la pensée laïque. Un mythe épuré et consolidé conceptuellement donnait aux élus

de la ligue pythagoricienne la conviction d'arriver au salut avant tous les autres. Les tablettes d'or trouvées à Thurioi et Petelia, que l'on mettait entre les mains des initiés, renfermaient l'assurance du dieu : Heureux initié et béni, tu ne seras plus un mortel, mais un dieu. C'est la même conviction que donnait le Coran à tous ceux qui se battaient dans la guerre sainte contre les impies — « le monachisme de l'Islam est la guerre religieuse », dit un hadith du prophète — et qui permit aussi à l'armure d'airain de Cromwell de briser celle des « Philistins et Amalécites » de l'armée royale, à Marston Moor et à Naseby.

L'Islam est aussi peu une religion du désert que la foi de Zwingli une religion de la montagne. C'est par hasard que le mouvement puritain qui a fait mûrir le monde magique est venu d'un homme de la Mecque, et non d'un Monophysite ou d'un Juif. Car dans le Nord arabique il y avait les États chrétiens des Ghassanides et des Lahmides, et dans le Sud sabéen il y avait des guerres religieuses judéo-chrétiennes auxquelles participa tout le monde politique, d'Axum à l'empire sassanide. Au congrès des princes à Marib (542), il n'a guère dû assister de païens, et bientôt après le Sud arabique tomba au pouvoir de l'administration perse, donc mazdéenne. La Mecque était une petite île du vieux paganisme arabe au milieu d'un monde de Juifs et de Chrétiens, un petit fragment depuis longtemps empreint par les idées des grandes religions magiques. Le peu de ce paganisme, qui a pénétré dans le Coran, a été expurgé plus tard par le commentaire de la Sunna, d'esprit syrio-mésopotamique. L'Islam n'est à peu près exclusivement une religion nouvelle que dans la mesure où l'on pourrait dire la même chose du luthéranisme. En réalité, il continue les grandes religions antérieures. Et son expansion n'est pas davantage, comme on le croit encore toujours, une migration de peuples sortis de la péninsule arabique, mais au contraire un assaut de fidèles enthousiastes qui entraînent, comme une lave, les Chrétiens, les Juifs et les Mazdéens et qui parviennent bientôt à dominer, sous le nom de fanatiques musulmans. C'étaient des Berbères, compatriotes d'Augustin, qui conquirent l'Espagne, et des Perses de l'Irak qui s'avancèrent jusqu'à l'Oxus. Les ennemis d'hier devinrent les champions de demain. La plupart des « Arabes » qui, en 717, attaquèrent pour la première fois Byzance étaient nés chrétiens. En 650, la littérature byzantine s'éteignit d'un seul coup [1], sans qu'on ait aperçu, jusqu'aujourd'hui, le sens profond de cet événement : cette littérature se continue dans la littérature arabe, l'âme de la culture magique ayant fini par trouver dans l'Islam sa véritable expression. Par là, cette culture était réellement devenue « arabe » et définitivement affranchie de la pseudomorphose. L'iconoclasme dirigé par l'Islam, longuement préparé par les Monophysites et les Juifs, passe aussi par Byzance, où le Syrien Léon III (717-741) fit dominer ce mouvement puritain des sectes islamo-chrétiennes : celle des Pauliciens en 650 et celle des Bogomiles plus tard.

1. Krummbacher, *Byzant. Literaturgeschichte*, p. 12.

Les grands personnages entourant Mahomet, comme Abou Beker et Omar, sont absolument apparentés aux chefs puritains de la Révolution anglaise, John Pym et Hampden, et cette ressemblance de sentiment et de tonus serait encore plus grande si nous étions plus renseignés sur les Hanifites, puritains arabes antérieurs, contemporains de Mahomet. Ils avaient tous la conscience d'une grande mission, qui leur faisait mépriser la vie et la richesse; leur prédestination leur avait donné à tous l'assurance d'être les élus de Dieu. L'élan biblique grandiose, des parlements et des camps des Indépendants, qui avait laissé subsister encore au XIXe siècle, dans maintes familles anglaises, la croyance à une descendance anglaise des dix tribus d'Israël, peuple de saints destinés à diriger le monde, cet élan a dominé également l'émigration en Amérique, commencée en 1620, par les pères-pèlerins; il a créé ce qu'il est permis d'appeler aujourd'hui la religion américaine, et il a discipliné le sans-gêne politique qui caractérise encore aujourd'hui l'Angleterre, et qui repose entièrement sur la certitude religieuse de la prédestination. Même les Pythagoriciens — chose inouïe dans l'histoire religieuse de l'antiquité — ont pris en mains la puissance politique pour des buts religieux, et ils ont essayé de faire prévaloir le puritanisme de cité en cité. Partout ailleurs, il y avait des cultes particuliers de cités particulières, où chacun laissait aux autres une entière liberté dans l'exercice de la religion; il n'y a qu'ici qu'on trouve une communauté de saints dont l'énergie pratique déborde celle des anciens Orphiques, tout comme l'enthousiasme guerrier des Indépendants celui des guerres de la Réforme.

Mais le puritanisme cache déjà le rationalisme qui se manifeste partout, après quelques générations enthousiastes, et qui s'empare du pouvoir. C'est la distance de Cromwell à Hume. Ce n'est pas la ville en général, ce n'est pas non plus la grande ville, mais *quelques* villes isolées et peu nombreuses, qui sont devenues le théâtre de l'histoire spirituelle; Athènes de Socrate, Bagdad des Abbassides, Londres et Paris du XVIIIe siècle. « Lumière » est le mot qui désigne cette période, le soleil point — mais quel élément se meut dans ce ciel de la conscience critique?

Rationalisme signifie la foi *exclusive* dans les résultats de l'entendement critique, par conséquent de l' « intelligence ». Le fait qu'une époque printanière a prononcé le *credo quia absurdum* repose sur la certitude, que c'est d'abord la *réunion* de l'intelligible et de l'inintelligible qui constitue le monde naturel, cette nature peinte par Giotto, celle où s'enfonçaient les mystiques, celle où l'intelligence ne peut pénétrer qu'aussi profondément que la divinité le permet. Maintenant, un calme dépit donne naissance au concept de l'irrationnel, de ce qui a perdu sa valeur par son inintelligibilité même. On peut le mépriser ouvertement, comme superstition, ou en secret comme métaphysique; seule l'intellection assurée par la critique possède une valeur. Et les mystères ne sont rien d'autre que des preuves de l'ignorance. La religion nouvelle *amystérieuse* s'appelle, dans ses suprêmes possibilités, la sagesse, σοφία; son prêtre est le philosophe et son fidèle l'homme instruit. La vieille religion n'est

indispensable qu'aux ignorants, dit Aristote [1], et c'est tout à fait ainsi que parlaient Confucius et Gotamo Bouddha, Lessing et Voltaire. On retourne, de toutes les cultures, à la nature, non à une nature vécue, mais à une nature prouvée, née de l'entendement, accessible à lui seul e' inexistante pour le paysan; et cette nature n'ébranle pas l'homme, mais le plonge dans la sentimentalité. Religion naturelle, religion rationnelle, déisme : tout cela n'est pas de la métaphysique vécue, mais une mécanique conçue, ce que Confucius nomme les « lois du ciel » et que l'hellénisme appelle Tyche. Autrefois la philosophie était la servante d'une religiosité de l'au-delà, maintenant on sent que la philosophie doit être une science, notamment une critique de la connaissance, une critique de la valeur. Sans doute on sent que, maintenant aussi, elle n'est qu'une dogmatique affaiblie, la foi en un savoir qui *voudrait* être pur savoir. On brode des systèmes sur des commencements apparemment assurés, mais on ne fait en somme que remplacer Dieu par la Force et l'Éternité, par la Conservation de l'énergie. Tout rationalisme antique suppose l'Olympe, tout occidental, la doctrine des sacrements. C'est pourquoi cette philosophie flotte, hésitante, entre la religion et la science spécialiste et reçoit dans chaque cas une définition différente, suivant que son auteur a encore en lui quelque chose du prêtre et du voyant, ou bien est pur spécialiste et technicien de la pensée.

« Conception du monde » est le mot servant à traduire un être éveillé éclairé qui, sous la direction de l'intelligence critique, fouille dans un monde lumineux sans dieux et accuse ses sens de mensonge dès qu'ils sentent quelque chose que le « sens commun » ne reconnaît pas. Le mythe d'autrefois, la plus réelle des réalités, se soumet maintenant à la méthode de l'évhémérisme et tire son nom de ce savant de l'an 300 avant Jésus-Christ, qui déclarait que les divinités antiques étaient des hommes ayant eu autrefois du mérite. Ce procédé apparaît sous une forme quelconque dans toute période éclairée. Evhémérisme, le fait d'interpréter l'enfer comme un remords de conscience, le diable comme un mauvais désir et Dieu comme la beauté de la nature. Evhémérisme aussi, la substitution sur les pierres tombales attiques, vers 400, d'une déesse Demos à la déesse citadine Athena — qui est d'ailleurs très proche de la déesse Raison chez les Jacobins —; ou encore la substitution à Zeus du Daimonion de Socrate et du νοῦς des autres penseurs de ce temps. Confucius parle du « Ciel » au lieu de Schang-ti, c'est-à-dire qu'il ne croit qu'aux lois de la nature. Un acte d'évhémérisme inouï est la « collection » et la « classification » des écrits canoniques de Chine par les Confuciens, véritable destruction de toutes les anciennes œuvres religieuses et falsification rationaliste de ce qui en subsistait. Si cela leur avait été possible, nos philosophes des lumières, au VIIIe siècle, auraient rendu le même service à l'héritage du gothique [2]. Confucius appartient tout à fait au XVIIIe siècle chinois.

1. *Métaphysique*, XI, 8, p. 1074, b 1.
2. Les Khalifes, comme Al Maimoun (813-833) et les derniers Omniades, eussent dans des cas semblables exprimé exactement le même avis sur l'Islam. Il y avait

Laotsé qui le méprise se place au milieu du taoïsme, mouvement qui a fait apparaître, l'un après l'autre, des traits protestants, puritains et piétistes; et tous deux finissent par répandre une opinion cosmique pratique sur l'arrière-plan d'une intuition cosmique mécaniste. Le mot *tao* a constamment modifié lui aussi sa signification fondamentale, au cours de l'automne chinois, d'ailleurs dans un sens mécanique, comme le mot « *logos* » dans l'histoire spirituelle antique, de Héraclite à Posidonios, et le mot « *force* » de Galilée à nos jours. Ce qui avait été jadis mythe et culte de grand style s'appelle, dans cette religion d'intellectuels, *Nature et Vertu*, mais la nature est un mécanisme rationnel et la *Vertu un savoir* : là-dessus Confucius, Bouddha, Socrate et Rousseau sont de même avis. Sur la prière et les spéculations sur la vie d'outre-tombe, Confucius ne retenait que peu de chose, sur les révélations rien du tout. Ceux qui s'occupent beaucoup de sacrifice et de culte sont ignorants et non raisonnables : On sait que Gotamo Bouddha et son contemporain Mahavira, fondateur du Jaïnisme, tous deux originaires du monde politique du Gange inférieur, à l'est de l'ancien domaine de la culture brahmanique, n'ont admis ni concept de Dieu, ni mythe, ni culte. C'est à quoi se réduit à peu près la vraie doctrine de Bouddha. Tout apparaît plongé dans la religion postérieure de son nom, qui est une religion de fellah. Mais une de ses idées, certainement authentiques, sur la « genèse causale » est d'avoir fait dériver la souffrance *de l'ignorance*, c'est-à-dire de l'ignorance des « quatre vérités nobles ». Voilà du pur rationalisme. Le Nirvâna est pour lui une dissolution purement spirituelle et correspond, en tout et pour tout, à l'autarkie et à l'eudémonisme des Stoïciens. C'est l'état de l'être éveillé intellectualiste, pour qui l'être n'existe plus.

Pour les lettrés de ces périodes, le grand idéal est la sagesse. Pour des motifs rationnels, le sage retourne à la nature : à Ferney ou à Ermenonville, dans les jardins attiques ou dans les forêts indoues; c'est la manière la plus spirituelle d'être grand citadin. Le sage est l'homme du juste milieu. Son ascèse consiste dans un mépris total du monde, en faveur de la méditation. La sagesse de l'ère des lumières ne nuira jamais à la commodité. La morale, sur l'arrière-plan du grand mythe, était toujours un sacrifice, un culte allant jusqu'à l'ascèse la plus sévère, jusqu'à la mort. La vertu, sur l'arrière-plan de la sagesse, est une sorte de jouissance secrète, un égoïsme très raffiné, très spirituel; et le moraliste devient ainsi, au delà de la religion authentique, un philistin. Bouddha, Confucius, Rousseau sont des archiphilistins en dépit de toute la noblesse de leur pensée, et il est vain de vouloir dépasser en pédanterie la sagesse de la vie socratique.

A cette scolastique, pourrait-on dire, de la saine raison humaine, appartient avec une nécessité intérieure une mystique rationaliste des lettrés. Le rationalisme occidental est d'origine anglaise et résulte du puritanisme : de Locke vient tout le rationalisme du continent. Il trouva des adversaires, surtout en Allemagne, chez les

alors, à Bagdad, un club où des chrétiens, des juifs, des musulmans et des athées tenaient des débats où il était interdit de se réclamer de la Bible et du Coran.

piétistes (depuis 1700 la confrérie de Herrnhut, Spener et Francke, en Wurtemberg Oetinger); en Angleterre, chez les méthodistes (1738 Wesley « réveillé » par les Herrhnuter). Nous retrouvons ici la même différence qu'entre Luther et Calvin : ceux-ci s'organisèrent bientôt en un mouvement mondial, tandis que ceux-là se perdirent dans des conventicules en Europe centrale. Les piétistes de l'Islam se trouvent dans le *soufisme* qui n'est pas d'origine « persane », mais araméenne générale et qui se répand, au VIIIe siècle, de la Syrie sur le monde arabe tout entier. Piétistes ou méthodistes sont les laïcs indous qui enseignèrent, peu avant Bouddha, la délivrance du cercle vital (*sansara*) en s'abîmant dans l'égalité de Brahman et d'Atman; mais aussi Laotsé et ses partisans et, en dépit de leur rationalisme, les moines mendiants et les prédicateurs ambulants chez les Cyniques, ainsi que les pédagogues stoïciens, les ecclésiastiques de chambre et les pères confesseurs hellénistiques[1]. Il y a des gradations possibles, jusqu'à la vision rationaliste dont l'exemple classique est Swedenborg; elle a produit, chez les Stoïciens et les Soufistes, tout un monde religieux imaginaire, et elle prépare la transformation du bouddhisme en Mahayana. Dans sa signification originelle, l'évolution du bouddhisme et du taoïsme est très proche de celle des méthodistes en Amérique, et ce n'est pas par hasard que tous deux sont parvenus à leur plein épanouissement dans le Gange inférieur et au sud du Yangtsékiang, c'est-à-dire dans les colonies les plus récentes de ces deux cultures.

20

Deux siècles après le puritanisme, la conception mécaniste du monde atteint son apogée. Elle est la religion réelle de ce temps. Même ceux qui sont convaincus d'être religieux au sens ancien, de « croire en Dieu », ne font que s'illusionner sur le monde où se reflète leur être éveillé. Les vérités religieuses restent toujours, dans leur intellection, des vérités mécaniques et il n'y a, le plus souvent, que l'habitude linguistique qui recouvre d'une nuance mystique la nature vue par eux scientifiquement. Culture est toujours synonyme de force plastique religieuse. Chaque grande culture commence par un thème grandiose qui naît du paysage non urbain, qui se développe en multiples accents dans les villes, leurs arts et leurs modes de penser, et qui s'éteint dans les villes cosmopolites en un finale matérialiste. Mais même les derniers accents maintiennent strictement la tonalité de l'ensemble. Il y a un matérialisme chinois, indou, antique, arabe, occidental, qui n'est dans chaque cas particulier que l'abondance mystique originelle, mécaniquement conçue et abstraction faite de toute vision et de toute expérience vivantes.

Yang Dschou a clos en ce sens le rationalisme confucien. Le système du Lokayata continue le mépris du monde désanimé, qui est commun à Gotamo Bouddha, à Mahavira et aux autres pié-

1. Gercke, Norden, *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, II, p. 210.

tistes de leur temps, tout comme ce mépris continue l'athéisme de la doctrine des Sankhyas. Socrate est tout autant l'héritier des Sophistes que l'ancêtre des prêcheurs ambulants cyniques et du scepticisme pyrrhonien. C'est toujours la supériorité de l'esprit de la ville mondiale, définitivement achevée avec l'irrationnel, qui regarde de haut, avec mépris, cet être éveillé connaissant et admettant encore des mystères. Les hommes gothiques reculaient de frisson à chaque pas fait par eux devant l'insondable, qui leur apparaissait dans les vérités de la doctrine et qui ne leur imposait que plus de vénération. Mais aujourd'hui le catholique même ne sent, dans cette doctrine, qu'un système qui a résolu l'énigme cosmique. Le miracle lui apparaît pour ainsi dire comme un phénomène physique d'ordre supérieur, et un évêque anglais croit à la possibilité de faire dériver d'un système naturel unitaire la force électrique et la force de la prière. C'est la foi exclusive en la force et la matière, même là où l'on se sert des mots Dieu et monde, ou Providence et homme.

Tout aussi indépendant est le matérialisme faustien au sens étroit, celui où la conception technique du monde a atteint sa perfection. Concevoir le monde entier comme un système dynamique, exactement, mathématiquement appliqué, accessible à l'expérience jusque dans ses causes dernières, et réductible en nombres, de manière à pouvoir être dominé par l'homme : voilà qui distingue de tout autre ce retour à la nature. Savoir est Vertu — était aussi la foi de Confucius, de Bouddha et de Socrate. Savoir est puissance — n'a de sens que dans les limites de la civilisation européo-américaine. Ce retour à la nature signifie la suppression de toutes les puissances qui s'intercalent entre l'intelligence pratique et la nature. Partout ailleurs, le matérialisme s'est contenté de constater, par l'intuition ou le concept, des unités apparemment simples dont le jeu causal explique tout sans laisser subsister un reste de mystère, et de ramener ainsi le surnaturel à l'ignorance. Mais le grand mythe intellectuel, de l'énergie et de la masse, est en outre une *hypothèse de travail* inouïe. La marque qu'il imprime à la nature est celle de la possibilité de son *application*. L'élément de destin y est mécanisé sous les noms d'évolution, de développement, de progrès, et est placé au centre du système; la volonté est un processus de blanc d'œuf, et toutes ces théories monistes, darwinistes ou positivistes s'élèvent ainsi à une morale opportuniste qui est aussi claire pour l'homme d'affaires américain et le politicien anglais que pour le philistin progressiste allemand, et qui n'est au fond que la caricature intellectuelle de la justification par la foi.

Le matérialisme serait incomplet si on ne sentait le besoin de se libérer constamment de la tension spirituelle, de se laisser aller à la sentimentalité mystique, d'exercer un culte quelconque pour se décharger intérieurement, pour jouir du charme de l'irrationnel, du non-moi, de la bizarrerie et, s'il le faut, de l'ânerie. Ce qu'on voit apparaître clairement encore, au temps de Mang Tsé par exemple (372-289), et des premières fraternités bouddhistes, appartient aussi, dans un sens tout pareil, aux caractères les plus importants de l'hellénisme. En 312 fut inventé à Alexandrie, par de savants

poètes dans le genre de Callimaque, le culte de Sérapis qui fut doté d'une légende artificielle. Le culte d'Isis de la Rome républicaine ne peut être confondu avec le culte postérieur de l'époque impériale, ni avec la très sévère religion d'Isis en Égypte; c'était un passe-temps religieux de la bonne société qui y trouvait en partie l'occasion de railleries publiques, en partie celle de scandales publics et de la fermeture de l'édifice cultuel, ordonnée quatre fois de 59 à 48. L'astrologie chaldéenne était alors une mode, également éloignée de la foi purement antique aux oracles et de la foi magique en la puissance de l'heure. Il était un « délassement »; on se faisait illusion et on épatait les autres; à cet illusionisme venaient s'ajouter les innombrables charlatans et faux prophètes qui parcouraient toutes les villes et essayaient, par des rites prétentieux, de persuader aux demi-lettrés une renaissance religieuse. Cela trouve son pendant, dans le monde européo-américain de nos jours, dans le charlatanisme occuliste et théosophiste, dans la christianscience américaine, dans le faux bouddhisme de salon, dans l'industrie religieuse qui se pratique en Allemagne, plus encore qu'en Angleterre, au moyen d'attitudes gothiques, antiques tardives et taoïstes, prises par des sectes cultuelles. C'est partout le jeu pur et simple, avec des mythes auxquels on ne croit pas, le goût pur et simple de cultes avec lesquels on voudrait combler son propre vide intérieur. La véritable foi est encore toujours la foi aux atomes et aux chiffres, mais elle a besoin de jongleries pour être supportée longtemps. Le matérialisme est plat et honnête, le jeu avec la religion est plat et malhonnête; mais le fait de sa possibilité en général montre déjà une tendance nouvelle authentique qui s'annonce modestement dans l'être éveillé civilisé et qui finit par se manifester en plein jour.

Ce qui lui succède est ce que j'appelle *la seconde religiosité*. Elle apparaît dans toutes les civilisations, dès que celles-ci sont parvenues à leur complète maturité et qu'elles passent lentement à l'état ahistorique, pour lequel les espaces de temps n'ont plus aucune signification. Il en résulte que le monde occidental est encore éloigné de ce stade par plusieurs générations. La deuxième religiosité est le pendant nécessaire au césarisme, constitution *politique* définitive des civilisations tardives. Elle est donc visible, dans l'antiquité à partir d'Auguste environ, en Chine à partir de Schi Hoang Ti environ. Les deux phénomènes manquent de la force créatrice élémentaire de la culture antérieure. Leur grandeur réside, là, dans la profonde piété qui remplit tout l'être éveillé — Hérodote appelait les Égyptiens les hommes les plus pieux de la terre, et la même impression est produite aujourd'hui sur l'Européen d'Occident par la Chine, l'Inde et l'Islam —, ici, dans la violence effrénée des faits les plus extraordinaires; mais les œuvres de cette piété sont aussi peu originelles que la forme de l'imperium romain. Rien ne se construit, aucune idée ne se développe, mais on dirait qu'un nuage sort du pays et fait apparaître les formes anciennes d'abord incertaines, puis toujours de plus en plus claires. La deuxième religiosité renferme la matière de la première, authentique et ancienne, mais vécue et exprimée différemment. D'abord le ratio-

nalisme s'égare, puis les formes du vieux temps apparaissent, enfin c'est le monde entier de la religion primitive ayant cédé aux grandes formes de l'ancienne foi, qui s'impose à nouveau avec puissance en un syncrétisme d'ordre populaire, dont n'est privée aucune culture parvenue à ce stade.

Toute philosophie des lumières part d'un optimisme intellectuel sans borne, qui est toujours lié au type du grand citadin, et elle aboutit au scepticisme absolu. L'être éveillé souverain, qu'une muraille d'origine humaine a isolé de la nature vivante et de la terre au-dessous de lui, n'admet.rien hormis lui-même. Il exerce sa critique sur le monde de représentation, abstrait de la vie journalière des sens, et cette critique dure jusqu'à ce qu'il ait trouvé la forme dernière la plus raffinée, la forme de la forme — lui-même, c'est-à-dire rien. Les possibilités de la physique, comme intellection cosmique critique, sont ainsi épuisées par lui et la faim de la métaphysique s'annonce à nouveau. Mais ce n'est pas du passe-temps religieux des milieux lettrés saturés de littérature, ni en général de l'esprit, que naît la seconde religiosité, elle est une foi naïve des masses, tout à fait inaperçue et spontanée, en la constitution mythique quelconque du réel, foi pour laquelle toutes les raisons démonstratives commencent à devenir un jeu de mots, quelque chose d'indigent et d'ennuyeux, et en même temps un besoin naïf du cœur de répondre humblement au mythe par un culte. Les formes des deux ne peuvent être ni prévues ni choisies arbitrairement. Elles apparaissent d'elles-mêmes et sont très loin de nous [1]. Mais les théories de Comte et de Spencer, le matérialisme, le monisme et le darwinisme qui avaient éveillé la passion des meilleurs esprits du XIX[e] siècle sont déjà devenus aujourd'hui la conception du monde des provinciaux.

La philosophie antique avait épuisé ses raisons en 250 avant Jésus-Christ. Désormais le « savoir » n'est plus une propriété constamment approfondie et agrandie, mais la croyance devenue habitude en ce savoir, croyance qui continue à recevoir sa force de conviction des vieilles méthodes accoutumées. Au temps de Socrate il y avait le rationalisme, religion des lettrés. Au-dessus de lui se trouvait la philosophie savante, au-dessous la « superstition » des masses. Maintenant la philosophie se développe en religiosité spirituelle, le syncrétisme populaire en religiosité concrète de tendance absolument identique, la foi au mythe et la piété allant d'ailleurs en montant et non en descendant. La philosophie a beaucoup à recevoir et peu à donner. La Stoa est partie du matérialisme des Sophistes et des Cyniques et avait expliqué tout le mythe par l'allégorie, mais dès Cléanthes (232) on voit naître la prière de table à Zeus [2], un des plus beaux fragments de la deuxième religiosité antique. Au temps de Sulla il y avait un stoïcisme, de part en part religieux, pour la haute société, et une croyance populaire syncré-

1. Mais si quelque chose peut faire pressentir aujourd'hui ces formes, qui ramènent évidemment à certains éléments du Christianisme gothique, ce n'est pas le goût littéraire de la spéculation sur l'Inde et la Chine tardive, mais par ex. l'adventisme et les sectes similaires.
2. Von Arnim, Stoic, vet. fragm., 537.

tiste qui réunissait les cultes phrygiens, syriens, égyptiens et d'innombrables mystères antiques alors presque oubliés; et cela répond exactement soit au développement de la sagesse éclairée de Bouddha, qui s'était scindée en Hinayana des savants et en Mahayana de la foule, soit au rapport entre le confucianisme didactique et le taoïsme devenu très tôt le réservoir du syncrétisme chinois.

En même temps que le « positiviste » Meng Tsé (372-289) commence aussitôt un puissant mouvement alchimique, astrologique et occultiste. La célèbre controverse, pour savoir si ce mouvement a apporté un élément nouveau où ne fait que réapparaître l'ancien sens chinois du mythe, est déjà très vieille, mais la solution peut en être donnée en jetant un coup d'œil sur l'hellénisme. Ce syncrétisme apparaît « simultanément » dans l'antiquité, dans l'Inde, en Chine et dans l'Islam populaire. Il se rattache partout aux théories rationalistes — Stoa, Laotsé, Bouddha — et les charge de motifs ruraux, primitifs et exotiques, de toutes les espèces imaginables. Le syncrétisme antique, qu'il faut bien distinguer d'avec la pseudomorphose magique postérieure, s'est emparé, depuis 200 avant J.-C., des motifs orphiques, égyptiens et syriens; le syncrétisme chinois a introduit, en 67 après J.-C., le bouddhisme indou sous la forme populaire du Mahayana, en attribuant d'ailleurs plus de force aux écritures saintes considérées comme moyens magiques et aux figures du Bouddha comme fétiches, parce qu'elles étaient étrangères. La doctrine originelle de Laotsé disparaît subitement. Au début de l'époque de Han (200 avant J.-C.) les troupes de *sen* qui étaient des représentations morales sont métamorphosées en êtres bons. Les dieux du vent, des nuages, du tonnerre, de la pluie font leur réapparition. Des cultes en masse prennent droit de cité et servent à exorciser des mauvais génies au moyen des dieux. C'est alors que naquit, et certainement d'un concept fondamental de la philosophie préconfucienne, le mythe de Panku, principe premier dont la série des empereurs mythiques tire son origine. On sait l'évolution semblable prise par le concept du logos [1].

La théorie et la pratique de la conduite, enseignées par Bouddha, ont pour origine la lassitude cosmique et le dégoût intellectuel et n'ont aucun rapport avec les problèmes religieux; mais dès le début de l' « époque impériale » indoue, en 250 avant J. C., il était lui-même déjà devenu une figure de dieu assis et, au lieu de la théorie du Nirvâna, intelligible au seul savant, se substituèrent de plus en plus des théories tangibles sur le Ciel, l'Enfer et la Rédemption, qui sont peut-être empruntées pour partie, elles aussi, à l'étranger, notamment à l'apocalyptique persane. Dès l'époque d'Asoka il y avait dix-huit sectes bouddhistes. La croyance à la Rédemption du Mahayana a trouvé son premier grand prophète dans le savant poète Asvagoscha (50 av. J.-C.) et son véritable exécuteur testamentaire dans la personne de Nagandschuna (150 après J.-C.).

1. Le *Lu-shi Tschun-tsiu* de Lü-pu-wei (237 avant J. C., époque d'Auguste Chinoise) est le premier monument du syncrétisme, il a trouvé sa forme écrite dans l'ouvrage rituel *Li-ki* qui date de l'époque de Han. (B. Schindler, *Das Priestertum im alten China*, I, p. 93).

Mais on voyait revenir sans cesse, à côté, la masse entière des mythes indous primitifs. Les religions de Vischnu et de Shiva étaient déjà clairement constituées en 300 avant J.-C., et d'ailleurs sous forme syncrétiste, de telle sorte que les légendes de Krishna et de Rama furent désormais transférées à Vischnu. Le même phénomène s'observe dans le Nouvel Empire égyptien, où Amon de Thèbes forme le centre d'un puissant syncrétisme; et dans l'Arabie des Abbassides, où la religion populaire avec ses représentations sur le pré-enfer, l'enfer, le Jugement, la Caaba céleste, le Logos, Mahomet, les fées, les saints et les génies, pousse l'islamisme primitif tout à fait à l'arrière-plan [1].

Ces époques connaissent encore quelques grands esprits, comme le pédagogue de Néron, Sénèque, et son égal Psellos le philosophe [2], éducateur des princes et politicien de Byzance césarique; connus aussi, le stoïcien Marc Aurèle et le bouddhiste Asoka, qui furent eux-mêmes des Césars [3]; enfin le pharaon Amenophis IV, dont la profonde tentative de fonder une religion a été considérée par le puissant clergé d'Amon comme une hérésie qu'il a déjouée, danger qui a menacé aussi certainement Asoka de la part des Brahmanes.

Mais c'est justement le césarisme qui a provoqué un culte de l'empereur dans l'imperium chinois et romain, et qui a condensé ainsi le syncrétisme. Il est absurde de s'imaginer que la vénération des Chinois pour l'empereur vivant soit un fragment de la religion ancienne. Il n'y avait pas du tout d'empereur pendant toute la durée de la culture chinoise. Les chefs des États s'appelaient Wang, rois, et Meng Tsé a écrit, à peine un siècle avant la victoire définitive de l'Auguste chinois, cette phrase conçue tout à fait dans le sens du XIXe siècle : « Le peuple est l'élément le plus important du pays; après lui viennent les dieux utiles du sol et des céréales; le moins important de tous est le souverain. » La mythologie des empereurs originels est sans doute d'abord une invention de Confucius et de son temps, et c'est par une intention rationaliste qu'elle a reçu sa forme de droit public et d'éthique sociale; le premier César a ensuite emprunté, à ce mythe, son titre et le concept du culte. L'élévation des hommes au rang des dieux est un retour à la période primitive où l'on faisait des dieux des héros, comme précisément les premiers empereurs et les héros d'Homère, et elle est un trait symptomatique caractérisant presque toutes les religions de ce second stade. Confucius lui-même fut élevé, en 57 après J.-C., au rang de Dieu avec un culte officiel. Bouddha l'était alors depuis longtemps. Al Ghazali, qui aida à parfaire la « seconde religiosité » du monde islamique, en 1050, est pour la croyance populaire un être divin et un des saints et des patrons les plus aimés. Dans les écoles philosophiques de l'antiquité il y avait un culte de Platon

1. M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes* im heutigen Islam, 1917.
2. De 1018 à 1078. Cf. Dietrich, *Byzantinische Charakterköpfe*, 1909, p. 63.
3. Tous deux ne se sont abîmés que dans leur vieillesse, et après des guerres longues et difficiles, dans une piété douce et lasse, mais ils sont restés éloignés des religions plus précises. Considéré dogmatiquement, Asoka n'était point bouddhiste, il a seulement compris ces courants et les a pris sous sa protection. Hillebrandt, *Altindien*, p. 143.

et d'Épicure, tandis qu'en faisant descendre Alexandre de Héraclès et César de Vénus, on aboutit nettement au culte du *Divus*, dans lequel réapparaissent de très vieilles représentations orphiques et des cultes familiaux, comme reparaît dans le culte chinois de Hoang Ti un fragment de la plus ancienne mythologie.

Mais avec ces deux cultes impériaux commencent déjà les tentatives donnant, à la seconde religiosité, des organisations fixes qu'on peut appeler communautés, sectes, ordres, églises, mais qui sont toujours des répétitions figées de formes vivantes du passé, et qui se comportent vis-à-vis d'elles comme la caste à la classe sociale.

Il y a déjà quelque chose de cela dans la réforme d'Auguste, avec son artificielle renaissance de cultes urbains dès longtemps défunts, comme les rites des frères Arvales; mais ce sont d'abord les religions des mystères hellénistiques, et même encore le culte de Mithra, dans la mesure où il ne doit pas être compté au nombre des religions magiques, qui sont ces communautés dont la continuation a été rompue, ensuite, par le déclin de l'antiquité. Leurs correspondants sont l'État théocratique érigé par les rois-prêtres de Thèbes, dans l'Égypte du XI[e] siècle avant J.-C., et les églises taoïstes de l'ère de Han, surtout celle que fonda Tschang Lu et qui provoqua en 184 après J.C. l'effroyable révolte des turbans jaunes, rappelant ainsi les révoltes religieuses des provinces romaines sous l'Empire; cette révolte qui a détruit de vastes territoires et causé la chute de la dynastie Han[1]. Et ces églises ascétiques du taoïsme, avec leur caractère figé et leur mythologie féroce, trouvent leur pendant parfait dans les États monacaux de Byzance tardif, comme le couvent Studion et l'union des couvents d'Athos fondée en 100, immédiate à l'Empire et aussi bouddhiste que possible.

De cette seconde religiosité enfin naissent les *religions de fellah*, où l'opposition entre la piété grand-citadine et la piété provinciale a disparu tout autant que celle entre la culture primitive et la haute culture. Le concept de peuple de fellahs nous apprend ce que cela signifie. La religion est devenue parfaitement ahistorique; là où quelques décades avaient autrefois la signification d'une époque, des siècles entiers ont cessé maintenant d'avoir une signification, et le flux et le reflux des changements superficiels prouvent seulement que la forme intérieure est définitive et achevée. Peu importe l'apparition en 1200, en Chine, d'une variante de politique confucienne considérée comme Confucianisme de Dschou; peu importent sa date et le succès ou le revers qu'elle a eus; peu importe que, dans l'Inde, le bouddhisme, devenu de longue date une religion polythéiste du peuple, disparaisse devant le néobrahmanisme dont le plus grand théologien, Sankara, vivait en 800; et peu importe la date à laquelle celui-ci passe enfin à la théorie indouiste de Brahma, de Vischnu et de Shiva. Ce qu'il y a dans tout cela, c'est toujours un petit nombre d'hommes extrêmement spirituels, supérieurs, absolument « finis », comme les Brahmanes de l'Inde, les mandarins de Chine et les prêtres égyptiens qui étonnèrent Hérodote.

1. De Groot, *Universismus*, 1918.

Mais la religion de fellah elle-même est primitive de part en part, tels les cultes animaux de la vingt-sixième dynastie égyptienne, la religion d'État en Chine, issue du bouddhisme, du taoïsme et du confucianisme, l'Islam de l'Orient actuel, et peut-être aussi sans doute la religion des Aztèques, rencontrée par Cortez, et qui doit s'être bien éloignée déjà de la religion raffinée de Maya.

21

Est encore une religion de fellah le judaïsme qui date de Jehuda ben Halévi. Comme son maître islamique, lui aussi considère la philosophie scientifique avec un scepticisme absolu et lui assigne, dans le « Kuzari » (1140), pour rôle exclusif, celui de servir la théologie orthodoxe. Cela répond tout à fait au tournant de la moyenne Stoa à la Stoa mineure de l'époque impériale, et à l'extinction de la spéculation chinoise sous la dynastie occidentale de Han. Plus caractéristique encore est Moïse Maimonides qui a réuni, en 1175, dans un grand ouvrage analogue au Li-Ki chinois, la matière entière du judaïsme comme finie et figée, sans se demander le moins du monde si les parties qui la composaient avaient ou non encore un sens [1]. Ni en ce temps-là ni à aucun autre, le judaïsme n'a de spécificité dans l'histoire religieuse, mais il apparaît ainsi quand on le considère à l'état que lui a créé la culture occidentale sur son propre terrain. Et le fait que le nom juif désigne sans cesse quelque chose d'autre, sans que ses représentants s'en aperçoivent, n'offre pas davantage une situation indépendante; car ce fait se répète pas à pas dans le parsisme.

A leur « période mérovingienne » (de 500 à 0), tous deux se développent, d'associations tribales, en nations de style magique sans territoire, sans unité de race, et dès cette époque avec le ghetto pour habitat, qui est resté le même jusque chez les Parsis de Bombay et les Juifs de Brooklyn.

A l'époque véronale (à peu près de 0 à 500) ce *consensus* aterritorial se répand depuis l'Espagne jusqu'à Schantung. C'était la période de la chevalerie juive et la période de floraison « gothique » de la force plastique religieuse : l'apocalyptique postérieure, la Mischna, le christianisme primitif qui ne s'est usé qu'à partir de Trajan et d'Hadrien, sont des œuvres de cette nation. On sait que les Juifs étaient alors des paysans, des artisans et de petits citadins. Les grandes affaires d'argent étaient entre les mains des Égyptiens, des Grecs, des Romains, c'est-à-dire des « anciens ».

En 500 commence le baroque juif qui apparaît d'habitude, au savant occidental, de manière très incomplète dans l'image de l'apogée espagnole. Comme le *consensus* persan ,islamique et byzantin, celui des Juifs entre dans un être éveillé citadin et spirituel et régit désormais les formes de l'économie et de la science urbaines. Tarragone,

1. Fromer, *Der Talmid*, p. 217. La « vache rouge » et le rituel de l'onction des rois juifs y sont étudiés avec la même gravité que les dispositions les plus importantes du droit privé.

Tolède et Grenade sont principalement de grandes villes juives. Les Juifs forment une partie essentielle de la haute société mauresque. Leurs formes achevées, leur *esprit*, leur chevalerie ont fait l'admiration de la noblesse gothique des Croisades, qui a essayé de les imiter; mais la diplomatie, l'art militaire et l'administration des États mauresques ne peuvent pas non plus se concevoir sans l'aristocratie juive qui ne le cédait point en race à l'aristocratie islamique. Comme il existait autrefois une poésie courtoise en Arabie, il y a maintenant une haute littérature et une science éclairée. Lorsque Alphonse X de Castille vit écrire[1] en 1250, par des savants juifs, islamiques et chrétiens, sous la direction du rabbin Isaac ben Saïd Hassan, un nouvel[1] ouvrage planétaire, ce n'était pas encore une œuvre non de la pensée faustienne, mais de la pensée magique. L'inverse ne se produisit qu'à partir de Nicolas de Cuse. Cependant l'Espagne et le Maroc n'avaient qu'une très petite partie du *consensus* juif, et qui n'avait plus lui-même une signification laïque, mais avant tout aussi une signification ecclésiastique. Il renfermait encore un mouvement puritain qui rejetait le Talmud et voulait retourner à la Thora pure. La communauté des Caréens, après mainte autre qui l'a précédée, est née en 760 dans la Syrie septentrionale, dans le même pays où, un siècle plus tôt, les Pauliciens iconoclastes chrétiens et, un peu plus tard, le soufisme islamique avaient pris leur source; trois orientations magiques dont personne ne méconnaîtra la parenté intérieure. Comme les puritains de toutes les autres cultures, les Caréens furent combattus à la fois par les orthodoxes et par les rationalistes. Les libelles rabbiniques ont pris naissance de Cordoue et Fez jusqu'au Sud-arabique et en Perse. Mais c'est alors que naquit aussi, produit du « soufisme juif » rappelant parfois Swedenborg, l'ouvrage principal de la mystique rationaliste, le livre de Jezirah, dont les représentations fondamentales cabbalistiques se rencontrent aussi bien avec la symbolique byzantine des images et la magie contemporaine du « christianisme de second ordre » grec qu'avec la religion populaire de l'Islam.

Une situation toute nouvelle fut créée au tournant du millénaire, par le hasard, qui voulut que la partie la plus occidentale du *consensus* se trouvât tout à coup dans le ressort de la jeune culture d'Occident. Les Juifs étaient, comme les Parses, les Byzantins et les Musulmans, civilisés et devenus grands citadins; le monde germano-roman vivait dans le paysage non urbain, et il y avait à peine, autour des couvents et des marchés, des établisssements qui devaient rester sans âme propre durant des générations. Les uns étaient déjà presque des fellahs, les autres presque encore un peuple primitif. Le Juif ne comprenait pas l'intériorité gothique, le château et la cathédrale; le Chrétien ne comprenait pas l'intelligence supérieure, presque cynique, ni la « pensée financière » achevée. On se haïssait et se méprisait, à peine encore par la conscience d'une différence de race, mais par le défaut de « simultanéité ». Le *consensus* juif bâtissait partout, à l'intérieur de la plaine et des villes de province, ses

1. Strunz, *Geschichte der Naturwissensch. im Mittelalter*, p. 89.

ghettos grands-citadins — prolétariens. La ruelle juive a précédé de mille ans la ville gothique. C'est exactement dans cet état que se trouvaient, au temps de Jésus, les villes romaines situées entre les villages du lac de Genezareth.

Mais les jeunes nations étaient en outre fermement liées au sol et à l'idée de patrie; le *consensus* aterritorial dont l'intégrité était conçue, par ses membres, non comme une intention ou une organisation, mais comme une tendance tout à fait inconsciente, tout à fait métaphysique, expression du sentiment cosmique magique le plus immédiat, ce *consensus* leur semblait quelque chose d'inouï et d'entièrement inintelligible. C'est alors que naquit la légende du Juif errant. C'était déjà beaucoup qu'un moine écossais vînt dans un couvent lombard, emportant avec lui le vigoureux sentiment de la patrie; mais quand un rabbin de Mayence, où se trouvait en 1000 la plus importante école talmudique d'Occident, ou un autre de Salerne, allait au Caire, à Basra ou à Merw, il se trouvait partout chez lui dans chaque ghetto. Cette cohésion muette renfermait l'idée de la nation magique; elle était l'État, l'Église et le peuple à la fois, tout à fait comme dans l'hellénisme, le parsisme et l'islamisme d'alors — ce qu'on ne savait pas en Occident. Spinoza et Uriel Akosta sont les membres de *cet État* qui avait son droit propre et sa vie publique inaperçus des Chrétiens, et qui regardait avec dédain les peuples ambiants dont il était l'hôte, comme une sorte de pays étranger; leur expulsion de cet État est un véritable procès de haute trahison, un phénomène dont la signification plus profonde ne pouvait en général être comprise par les peuples occidentaux; et le penseur le plus important des Chassides orientaux, Senior Salman, a été livré en 1799, par le parti rabbinique adverse, au gouvernement de Pétersbourg comme à un État étranger.

Le judaïsme de l'Europe occidentale avait perdu complètement la relation avec le sol, encore existante dans l'Espagne mauresque. Il ne compte plus de paysans parmi ses membres. Le moindre ghetto, si misérable soit-il, est un fragment de grande ville, et ses habitants se divisent en castes comme celles de l'Inde et de la Chine figées — les rabbins sont les Brahmanes et les Mandarins du ghetto — et en une masse de Kuli, pourvus d'une intelligence civilisée, froide, très supérieure, et d'un sens des affaires sans vergogne. Mais cela n'est encore un phénomène spécifique que pour un horizon historique borné. *Toutes les nations magiques* se trouvent à ce même stade depuis les Croisades. Les Parses ont exactement la même puissance commerciale dans l'Inde que les Juifs dans le monde européo-américain et les Arméniens et les Grecs dans l'Europe sud-orientale. Ce phénomène se répète dans toutes les autres civilisations dès qu'il s'introduit dans des États plus jeunes; par exemple les Chinois de Californie — ils sont le véritable objet de l' « antisémitisme » américain — et ceux de Java ou de Singapour, le commerçant indou en Afrique orientale, *mais aussi le Romain dans le vieux monde arabe*, où la situation était justement inverse. Les « Juifs » d'alors étaient les Romains, et la haine apocalyptique des Araméens contre eux est la sœur absolument consanguine de l'antisémitisme

des Européens d'Occident. C'était un pogrome authentique lorsqu'en l'an 88, sur un signe de Mithridate, la population exaspérée d'Asie-Mineure massacra en un jour 100.000 commerçants romains.

A ces oppositions s'ajoute celle de la race, qui passe du mépris à la haine dans la même mesure où la culture occidentale se rapproche elle-même de la civilisation, et où la « différence d'âge », exprimée dans le genre de vie et la suprématie de l'intelligence, devient moins apparente. Mais cette opposition n'a rien de commun avec l'antithèse, empruntée à la science linguistique, sous les clichés ridicules de Sémites et d'Ariens. Les « Ariens » de Perse et d'Arménie ne se distinguent pour nous en rien des Juifs, et déjà dans l'Europe méridionale et aux Balkans, il existe à peine une différence corporelle entre les habitants chrétiens et juifs. La nation juive est, comme toutes celles de la culture arabe le résultat d'une *mission* immense et elle a été modifiée constamment, jusqu'à l'époque des Croïsades, par des conversions et des abjurations en masse. Une partie des Juifs orientaux présente le même type physique que les Chrétiens du Caucase, une autre correspond aux Tartares du Sud de la Russie, une grande partie des Juifs d'Occident ressemble aux Maures de l'Afrique du Nord. C'est au contraire l'opposition entre l'*idéal racique de la période gothique*, exerçant une action disciplinaire, et le type du Juif séphardique, qui s'est formé d'abord dans les ghettos d'Occident, et également par une discipline psychique soumise à des conditions extérieures très dures, sans doute sous le charme efficace du paysage et des peuples-hôtes et en se défendant contre eux métaphysiquement, notamment depuis que cette partie de la nation est devenue un monde à part par la perte de la langue arabe. Ce sentiment d'une spécificité profonde se manifeste des deux côtés avec d'autant plus de puissance que l'individu a de race. Seul le défaut de race, chez les hommes spirituels, les philosophes, les doctrinaires, les utopistes, fait qu'ils ne comprennent pas cette insondable haine métaphysique, dans laquelle le tact différent de deux courants existentiels apparaît comme une insupportable dissonance, haine qui peut devenir tragique pour tous deux et qui a dominé aussi la culture indoue par l'opposition de l'Indou de race et du Tschudra. Pendant le gothique, cette opposition est profondément religieuse et vise avant tout le *consensus* comme religion; ce n'est qu'au début de la civilisation occidentale qu'elle est devenue matérialiste et vise le côté spirituel et commercial, devenu tout à coup comparable au côté religieux.

Mais le fait qui a exercé l'influence la plus profondément séparatrice et exaspérante est celui dont on a le moins bien compris tout le caractère tragique : tandis que l'homme occidental, depuis le règne des empereurs saxons jusqu'à nos jours, revit l'histoire dans son sens le plus significatif et avec une conscience qui n'a d'égale dans aucune autre culture, le *consensus* juif a cessé d'avoir une histoire. Ses problèmes étaient résolus, sa forme intérieure achevée et devenue invariable; pour lui comme pour l'Islam, l'église grecque et les Parsis, les siècles n'avaient plus aucune signification

et c'est pourquoi celui qui est intérieurement lié à ce *consensus* est incapable de comprendre la passion avec laquelle les hommes faustiens font revivre les décisions, de leur histoire, de leur destin, concentrées sur quelques années, comme le début des Croisades, la Réforme, la Révolution française, les guerres d'indépendance et tous les tournants de l'être de chaque peuple en particulier! Il a tout cela derrière lui, à une distance de trente générations. L'histoire du plus grand style passe, en dehors de lui, sans l'atteindre, les époques se suivent, l'homme change de fond en comble à chaque siècle, tandis que tout reste calme dans le ghetto, et aussi dans l'âme de chacun de ses habitants. Mais même, quand il se considère comme un membre du peuple-hôte et prend part à ses destinées, comme ce fut le cas en 1914 dans la plupart des pays, en réalité il ne vit pas cet événement comme son propre destin, mais il prend parti pour lui, le juge en observateur intéressé, et la signification dernière de ce pour quoi on se bat doit, pour cette raison même, lui rester fermée. Pendant la guerre de Trente ans il y avait un général de cavalerie juif — il est enterré au vieux cimetière juif de Prague, — mais que furent pour lui les idées de Luther et de Loyola? Quelle idée les Byzantins, proches parents des Juifs, se faisaient-ils des Croisades? Cela appartient aux nécessités tragiques de l'histoire supérieure qui consiste en courants vitaux des cultures particulières, et cela s'est souvent répété. Les Romains, qui étaient alors un vieux peuple, n'auraient jamais pu comprendre, lors du procès de Jésus et de la révolte de Bar Kochiba, ce que les Juifs avaient en vue, et le monde européo-américain a démontré sa parfaite incompréhension de ce qui se passa lors des révolutions de fellahs en Turquie (1907) et en Chine (1911). Comme la pensée et la vie intérieure, radicalement différentes, et par conséquent, aussi l'idéal politique et l'idée de souveraineté — du Khalife d'un côté, de Tien Tsé de l'autre — sont restés inaccessibles aux Européo-Américains, ils n'ont pas pu juger la marche des événements, ni non plus la prédéterminer. L'homme d'une culture étrangère peut être spectateur, et donc historien descriptif du passé, mais jamais politicien, c'est-à-dire un homme qui sent l'avenir agir en lui. S'il n'a pas la puissance matérielle pour agir, dans la forme de sa propre culture, et pouvoir mépriser la forme étrangère ou la diriger, comme firent sans doute les Romains dans le jeune Orient et Disraéli en Angleterre, il est désarmé en face des événements. Le Romain et le Grec transportaient toujours par la pensée les conditions vitales de leur polis dans les événements étrangers; l'Européen moderne voit partout les destins étrangers à travers ses concepts de constitution, de parlement, de démocratie, bien que l'application de ces représentations à d'autres cultures reste ridicule et insensée; et le membre du *consensus* juif suit l'histoire d'aujourd'hui, qui n'est rien d'autre que celle de la civilisation faustienne, répandue sur toutes les mers et tous les continents, avec le sentiment foncier de l'homme magique, même lorsqu'il est convaincu fermement du caractère occidental de sa pensée.

Comme chaque *consensus* magique est étranger à la terre et sans

limite géographique, il voit malgré lui dans toutes les luttes pour les idées *faustiennes* de patrie, de langue maternelle, de dynastie, de monarchie, de constitution, un retour des formes qui lui sont intérieurement absolument étrangères, et par conséquent ennuyeuses et insensées, à des formes qui sont compatibles avec sa nature; et dans le mot international qui peut l'enthousiasmer, il entend précisément la *nature du consensus aterritorial illimité*, qu'il s'agisse de socialisme, de pacifisme ou de capitalisme. Si pour la démocratie européo-américaine les luttes constitutionnelles et les révolutions signifient une marche vers l'idéal civilisé, pour lui — sans en prendre conscience le moins du monde — elles sont la destruction de tout ce qui est autre que lui. Même quand la puissance du *consensus* est ébranlée chez lui, et que la vie de son peuple-hôte exerce sur lui un attrait extérieur allant jusqu'au patriotisme réel, son parti n'en reste pas moins toujours celui qui poursuit les buts les plus comparables à ceux de la *nature de la nation magique*. C'est pourquoi il est démocrate en Allemagne et impérialiste en Angleterre — comme le Parsis dans l'Inde. La même erreur, exactement, est commise par ceux des Européens d'Occident qui voient dans les Jeunes Turcs et les Chinois réformistes des parents spirituels, c'est-à-dire des « constitutionalistes ». L'homme vraiment intérieur n'affirme-t-il pas, au fond, même là où il détruit ? Et l'étranger à cet intérieur ne nie-t-il pas, même là où il voudrait construire ? Ce que la culture d'Occident a détruit, dans ses domaines coloniaux, par des réformes de son propre style, est inépuisable par la pensée, et l'action du judaïsme est également destructrice partout où elle s'exerce. Le sentiment de la nécessité de cette mésentente réciproque aboutit à la haine effrayante, profondément concentrée dans le sang, qui s'attache à des marques symboliques comme la race, le genre de vie, la profession, le langage, et qui, toutes les fois que cette situation s'est présentée jusqu'à ce jour, a rongé, ravagé et conduit les deux parties jusqu'à des explosions sanglantes [1].

C'est le cas avant tout dans la religiosité du monde faustien, qui se sent menacée, haïe, rongée en cachette par une métaphysique étrangère au milieu d'elle. Que ne s'est-il pas passé depuis les réformes de Hugues de Cluny, de saint Bernard, du concile de Latran en 1215, et ensuite depuis Luther, Calvin et le puritanisme jusqu'à « l'époque des lumières », dans notre être éveillé, tandis que la religion juive n'avait plus d'histoire depuis très longtemps! Au sein du *consensus* ouest-européen, Joseph Caro a refondu une seconde fois, en 1565, dans le Schulchan Aruch, la même matière qu'autrefois Maimonides, mais ç'aurait pu se passer aussi en 1400 ou en 1800, ou même manquer entièrement. Avec la fixité de l'islam actuel et du christianisme byzantin depuis les Croisades, mais aussi du sinéisme et de l'égyptianisme tardifs, tout reste formule et identité, les interdictions alimentaires, les porte-bonheur sur les vêtements, les

1. C'est le cas surtout de l'ordre de Mithridate, auquel il faut ajouter le pogrome de Cypre, l'insurrection de Seapoy dans l'Inde, l'insurrection des Boxers en Chine et la furie bolcheviste des Juifs, des Lettons et d'autres peuples étrangers contre le russisme tzariste.

phylactères, les chapelets, et la casuistique talmudique qui s'exerce aussi depuis des siècles, sous cette même forme, à Bombay sur le Vendidad et au Caire sur le Coran. De même la mystique juive, qui est *soufisme pur*, n'a pas varié depuis les Croisades, tout comme la mystique islamique, et elle a produit encore aux siècles derniers trois saints dans le sens du soufisme oriental, qui ne peuvent se reconnaître comme tels que si l'on est capable du coup d'œil des formes de pensée occidentales. Spinoza pensant en substances et non en forces, et dans un dualisme de part en part magique, est absolument comparable aux derniers épigones de la philosophie islamique, comme Murtada et Schirazi. Il applique toute la langue conceptuelle du baroque occidental qui l'entourait, et il s'est enfoncé jusqu'à une complète illusion de soi-même dans ses modalités de représentations, mais tout ce qui touche au delà de la superficie de son âme, sa descendance de Maimonides et d'Avicenne et sa méthode talmudique *more geometrico*, restent absolument intacts. Dans Baalschem, fondateur de la secte des Chassides, né en Volhynie en 1698, c'était un Messie authentique qui s'était levé, parcourant le monde du ghetto polonais où il enseignait et faisait des miracles, et auquel on ne peut comparer que le christianisme primitif[1]; ce mouvement issu des plus anciens courants d'une mystique magique cabbalistique et qui s'est emparé de la plus grande partie des Juifs de l'Est, mouvement grandiose à coup sûr dans l'histoire religieuse de la culture arabe, s'est passé au milieu d'une humanité d'espèce différente et a passé à peu près inaperçu par elle. La lutte pacifique de Baalschem contre les pharisiens du Talmud d'alors et pour un Dieu immanent au monde, sa figure analogue à celle du Christ, la riche légende qu'on ne tarda pas à broder autour de sa personne et de ses disciples, tout cela est d'esprit purement magique et nous est au fond, à nous, Occidentaux, aussi étranger que le christianisme primitif lui-même. La marche des idées dans les livres chassidiques est inintelligible à un non-Juif, mais leur rite ne l'est pas moins. Lorsqu'ils sont excités dans leur recueillement, les uns tombent en extase, tandis que d'autres se mettent à danser comme les derviches de l'Islam[2]. La doctrine première de Baalschem a été continuée par un de ses apôtres sous le nom de Saddikisme, et la croyance en ces saints, (Saddiks) que Dieu envoyait du Ciel l'un après l'autre pour apporter le salut par leur seule présence sur la terre, rappelle aussi le mahdisme islamique, et plus encore la doctrine schiite des imans en qui s'était réfugiée la « lumière du prophète ». Un autre disciple, Salomon Maimon, dont nous possédons une autobiographie remarquable, est venu, de Baalschem, à Kant dont la pensée abstraite a toujours exercé sur les esprits talmudiques une force d'attraction inouïe. Le troisième est Otto Weininger, dont le dualisme moral est une pure conception magique et dont la mort, dans une lutte psychique qu'il a fait vivre magiquement entre le bien et le mal, est un des plus sublimes

1. P. Levertoff, *Die religiöse Denkweise der Chassidim*, 1918, p. 128 sq. — M. Buber, *Die Legende des Baalschem*, 1907.
2. Levertoff, p. 136.

moments de la religiosité très tardive [1]. Quelque chose d'analogue peut être vécu chez un Russe, mais ni l'homme antique ni le faustien n'en sont capables.

Par les « lumières » du XVIIIe siècle, la culture occidentale aussi a été rendue grand-citadine et intellectuelle, et par conséquent, tout d'un coup, accessible à l'intelligence du *consensus*. Et ce transfert dans une époque qui, pour le courant existentiel, intérieurement desséché depuis longtemps, du judaïsme séphardique, appartient à un passé lointain, mais qui devait cependant éveiller en lui un sentiment identique *en tant que critique et négateur*, ce transfert a exercé fatalement une influence séductrice, introduit dans le grand mouvement des peuples-hôtes le complexe historiquement achevé et incapable de tout développement organique, l'a ébranlé, distendu, décomposé et empoisonné jusque dans ses profondeurs. Car pour l'esprit faustien, les « lumières » étaient un pas en avant accompli sur sa propre voie, à travers des décombres, certes, mais au fond, d'une manière affirmative; pour le judaïsme, elles sont une destruction et rien de plus, une démolition de quelque chose d'étranger qu'il ne comprend pas. Il se présente ensuite très souvent un spectacle que donnent aussi le Parsis dans l'Inde, le Chinois et le Japonais dans un entourage chrétien, l'Américain moderne en Chine : ce sont « les lumières » poussées jusqu'au cynisme et à l'athéisme le plus brutal en face de la religion étrangère, tandis que les usages de fellah de leurs nationaux en demeurent tout à fait indemnes. Il y a des socialistes juifs qui combattent au dehors et avec conviction toute sorte de religion, mais qui conservent anxieusement pour eux-mêmes les interdictions alimentaires et le rituel des chapelets et des phylactères. Plus fréquente est la rupture intérieure réelle avec le *consensus* en tant que complexe de la foi, spectacle qu'on observe chez ces étudiants indous qui ont reçu une éducation universitaire anglaise avec Locke et Mill, et qui regardent maintenant avec le même dédain cynique les convictions de l'Inde et celles de l'Angleterre, dont la décomposition intérieure doit causer leur propre destruction. Depuis l'époque napoléonienne, le vieux *consensus* civilisé s'est mélangé contradictoirement avec la nouvelle « société » occidentale civilisée des villes et il a emprunté leurs méthodes économiques et scientifiques à cause de la prépondérance de l'âge. C'est exactement ainsi qu'a procédé, quelques générations plus tard, l'intelligence japonaise, également très vieille, peut-être avec plus de succès encore. Un autre exemple sont les Carthaginois, épigones de la civilisation babylonienne, qui furent attirés déjà par la culture antique à son stade étrusco-dorique et finirent par succomber [2] entièrement à l'hellénisme, achevés et figés en tout ce qui était religion ou art, mais bien supérieurs dans les affaires aux Grecs et aux Romains, et pour cette raison haïs par eux à l'extrême.

1. O. Weininger, *Taschenbuch*, 1919, surtout p. 19 sq.
2. Leur navigation à l'époque romaine était plutôt antique que phénicienne, leur État était organisé comme une polis, et la langue grecque était généralement répandue parmi leurs lettrés, comme Hannibal.

Ce n'est pas parce que les métaphysiques des deux cultures se seraient rapprochées davantage — ce qui est tout à fait impossible, — mais parce qu'elles ne jouent plus, des deux côtés, aucun rôle dans les intelligences déracinées de l'élite, que cette nation magique court le danger de disparaître elle-même avec le ghetto et la religion. Elle a perdu toute sorte de cohésion intérieure et ne subsiste plus que comme simple connexe dans les questions pratiques. Mais l'avance que possédait la vieille pensée économique de cette nation magique diminue; par rapport à l'Américain elle existe à peine encore, et ainsi disparaît le dernier moyen puissant de maintenir le *consensus* décomposé avec le paysage. Le jour où les méthodes civilisées des villes cosmopolites europée-américaines seront parvenues à leur pleine maturité, le destin du judaïsme sera accompli, du moins dans le sein de ce monde — le monde russe formant un problème à part.

L'Islam a du terrain sous ses pieds. Il a absorbé à peu près entièrement le *consensus* perse, juif, nestorien et monophysite. Le reste de la nation byzantine, les Grecs actuels, sont aussi dans leur propre pays. Le reste des Parsis de l'Inde vit au milieu des formes figées d'une civilisation encore plus vieille, encore plus fellahique, et est assurée ainsi de ses positions. Mais la partie européo-américaine du *consensus* juif, qui a attiré à lui la plupart des autres parties et les a liées à son destin, est tombée désormais dans les rouages d'une jeune civilisation, sans attache avec aucun morceau de territoire, après s'être durant des siècles renfermée et sauvée dans son ghetto. Ainsi brisé, il va au-devant de sa dissolution totale. Mais c'est là un destin subi non au sein de la culture faustienne, mais au sein de la culture magique.

IV [1]

L'ÉTAT

I. — Le Problème des ordres : Noblesse et Clergé.

I

Un insondable mystère des fluctuations cosmiques, que nous appelons la Vie, est leur division en deux sexes. Dans les courants existentiels du monde végétal lié au sol, on rencontre déjà cet effort vers la séparation, comme le montre le symbole de la floraison : quelque chose qui est existence et quelque chose qui la conserve. Les animaux sont libres, sont de petits mondes au milieu d'un grand : cosmique achevé comme microcosme et opposé au macrocosme. Ici, le dualisme des directions s'élève, dans le cours de l'histoire animale, et d'ailleurs avec une résolution sans cesse grandissante, en un dualisme d'essence : le mâle et la femelle.

La femelle est plus proche du cosmique. Elle est plus profondément attachée au sol et son entrée dans les grands courants circulatoires est plus immédiate. Le mâle a plus de liberté, d'animalité de mouvement aussi, même dans ses sentiments et son intelligence; il est plus éveillé et plus tendu.

L'homme *vit* le destin et *comprend* la causalité, la logique du devenu selon la cause et l'effet. Mais la femme *est* le destin, *est* le temps, *est* la logique organique du devenir même. C'est justement pour cette raison que le principe de causalité lui est éternellement étranger. Toutes les fois que l'homme a essayé de concevoir le Destin, c'est toujours quelque chose de féminin qu'il a senti : Moires, Parques ou Nornes. Le dieu suprême n'est jamais le destin lui-même, mais il remplace ou régit ce destin — comme l'homme la femme. Aux époques primitives, la femme est aussi la prophétesse, non parce qu'elle connaît l'avenir, mais parce qu'elle *est* cet avenir. Le prêtre ne fait qu'interpréter, mais la femme est l'oracle. Le temps même parle en elle.

L'homme *fait* l'histoire, la femme *est* l'histoire. On découvre

1. Ce chapitre a été publié ensuite sous forme de brochure séparée et accompagnée d'une introduction. La brochure avait atteint son 11e mille dès 1927. (T.)

ici de façon mystérieuse une double signification de tout phénomène vivant : il est un flux cosmique en soi, et il est pourtant ensuite la succession des microcosmes mêmes, qui embrasse en elle ce flux, le défend et le conserve. La « deuxième » histoire est l'histoire masculine proprement dite, l'histoire politique et sociale; elle a plus de conscience, de liberté, de mouvement. Elle étend ses racines aux débuts du monde animal et acquiert dans les courants vitaux des hautes cultures sa forme symbolique et historique suprême. Féminine est la première *histoire aculturelle de la succession des générations*, celle qui est éternelle, maternelle, végétale (la plante elle-même ayant toujours quelque chose de féminin); celle qui ne varie jamais et qui parcourt, uniforme et silencieuse, l'existence de toutes les espèces humaines et animales, de toutes les cultures particulières éphémères. Un coup d'œil rétrospectif montre qu'elle est synonyme de la vie même. Elle aussi a ses luttes et sa tragédie. La femme conquiert sa victoire au lit de l'accouchée. Chez les Aztèques, Romains de la culture mexicaine, on saluait la femme en couches comme un vaillant guerrier; et, quand elle mourait en couches, on l'enterrait avec les mêmes sacrements que les héros tombés au champ de bataille L'éternelle politique de la femme est la conquête de l'homme, par lequel elle peut être mère d'enfants et, par conséquent, histoire, destin, avenir. Sa profonde diplomatie et sa ruse guerrière visent toujours le père de son fils. Mais l'homme, que la pesanteur de sa nature a fait membre de l'autre histoire, veut avoir *son* fils comme héritier, comme représentant de son sang et de sa tradition historique.

Il y a ici, dans l'homme et la femme, un combat de puissance entre *les deux espèces d'histoire*. La femme est vigoureuse et entièrement ce qu'elle est, elle ne vit l'homme et les enfants que par rapport à elle et à sa vocation. Dans la nature de l'homme il y a quelque dissension. Il est ceci et autre chose encore que la femme ne peut ni comprendre ni admettre, et qu'elle conçoit comme une exaction et une violence contre ce qu'elle a de plus sacré. C'est la mystérieuse guerre originelle entre les sexes qui dure éternellement depuis qu'il existe des sexes; silencieuse, acharnée, sans réconciliation ni grâce. Il y a là aussi de la politique, des batailles, des alliances, des contrats et des trahisons. Les sentiments raciaux de la haine et de l'amour, issus tous deux des profondeurs de la nostalgie cosmique, du sentiment originel de la direction, règnent entre les sexes plus terriblement encore que dans l'autre histoire entre l'homme et la femme. Il y a une lyrique d'amour et une lyrique de guerre, des danses d'amour et des danses armées, ainsi que deux sortes de tragédies (Othello et Macbeth); mais rien dans le monde politique ne touche aux gouffres insondables de la vengeance d'une Clytemnestre ou d'une Krimhilde.

Aussi la femme hait-elle cette autre histoire, la politique de l'homme, qu'elle ne comprend jamais, dont elle sait seulement qu'elle lui ravit ses fils. Que signifie pour elle une bataille victorieuse qui anéantit la victoire de milliers de couches? L'histoire de l'homme s'offre en sacrifice celle de la femme, et il y a un

héroïsme féminin qui sacrifie les fils avec orgueil (Catherine Sforza sur les remparts d'Imole); mais l'éternelle politique de la femme, mystérieuse et aussi vieille que le monde animal, est de distraire l'homme de sa politique afin de l'enchaîner tout entier dans la sienne, dans la politique végétale des successions de générations, c'est-à-dire afin de se l'attacher. Et pourtant tout ne se fait dans l'autre histoire que pour défendre et conserver cette éternelle histoire de la génération et de la mort, à laquelle on pourra donner tous les noms que l'on voudra : pour la maison et le foyer, pour la femme et l'enfant, pour la race, le peuple, l'avenir. La lutte entre l'homme et la femme a toujours lieu à cause du sang, à cause de la femme. *C'est pour la femme, comme temps, qu'il existe une histoire politique.*

La femme de race le sent même quand elle ne le sait pas. Elle est le destin et joue le destin. Elle commence par la lutte de deux hommes pour sa possession (Hélène chez les Grecs, Carmen dans la tragédie, Catherine II, Napoléon et Désirée Clary, qui finit par attirer Bernadotte dans le camp ennemi), lutte qui remplit déjà l'histoire de genres animaux tout entier, et elle finit par sa puissance comme mère, épouse, maîtresse, sur le destin des empires : la Hallgerd de la Nialsaga dans la poésie nordique, la reine Brunchaut chez les Francs, Marozia qui donna le Saint Siège aux hommes de son choix. L'homme monte dans *son* histoire jusqu'à prendre en mains l'avenir d'un pays; puis vient une femme qui l'oblige à se mettre à genoux. Sur ce point, les peuples et les États peuvent tomber en ruines, c'est elle qui reste vainqueur dans *son* histoire. Au fond, l'ambition politique de la femme de race n'a jamais d'autre but[1].

L'histoire a donc un double sens sacré. Elle est cosmique ou politique. Elle *est* l'existence ou elle la *conserve*. Il y a deux sortes de destin, deux sortes de guerre, deux sortes de tragédie : *l'espèce publique et l'espèce privée.* Rien ne peut faire disparaître cette antithèse. Elle est fondée dès l'origine dans la nature du microcosme animal, qui est en même temps quelque chose de cosmique. Elle se manifeste dans toutes les situations importantes sous la forme d'un conflit des devoirs, conflit qui n'existe que pour l'homme, non pour la femme, et qui ne disparaît pas, mais s'approfondit constamment au cours des hautes cultures. Il y a une vie publique et une vie privée, un droit public et un droit privé, des cultes communs et des cultes domestiques. En tant qu'*ordre*, l'existence est « en forme » pour l'une de ces histoires; en tant que *souche*, elle est en cours comme la seconde histoire. C'est la vieille distinction que faisaient les Germains entre le « côté de l'épée » et la « moitié du fuseau » en parlant d'une parenté sanguine. Cette double signification du temps dirigé trouve son expression suprême dans les idées *de l'État et de la Famille.*

1. Ce n'est que la femme sans race, celle qui ne peut ou ne veut pas avoir d'enfants, qui *n'est* plus histoire, elle seule voudrait *faire* l'histoire des hommes, l'imiter. Inversement, c'est par une raison profonde qu'on désigne par l'épithète de « bonne femme » le sentiment antipolitique des philosophes, des doctrinaires et des enthousiastes humanitaires. Ils veulent singer l'autre histoire, celle de la femme, bien qu'ils en soient... incapables.

Les membres de la famille sont dans la matière vivante ce qu'est la forme de la maison dans la matière morte. Survienne un changement dans la structure et la signification de l'existence familiale, et le plan de la maison sera tout autre. A l'habitat antique correspondait la famille agnatique de style antique qui avait dans les droits municipaux helléniques un caractère encore plus accusé que dans le droit romain postérieur [1]. Elle est tout entière basée sur l'état présent, sur le *hic et nunc* euclidien, tout comme la *polis* qu'on concevait comme une somme de corps actuellement présents. La parenté sanguine n'est donc pour elle ni nécessaire ni suffisante; elle cesse avec la limite de la *patria potestas*, de la « maison ». La mère *n'est pas* en soi agnatiquement apparentée avec les enfants de son sang; ce n'est que dans le mesure où elle est placée sous la *patria potestas* de son mari vivant qu'elle est la sœur agnatique de ses enfants [2]. Au *consensus* au contraire correspond la famille cognatique magique (en hébreu mischpascha), qui est représentée partout par la communauté du sang paternelle et maternelle et qui possède un « esprit », un *consensus* en miniature, mais pas de chef déterminé [3]. Il est caractéristique de l'extinction de l'âme antique et de la naissance de l'âme magique que le droit « romain » de l'époque impériale ait passé peu à peu de l'agnation à la cognation. Il y a encore quelques novelles de Justinien (118, 127) qui fondent une réglementation nouvelle du droit de succession à la suite de la victoire de l'idée magique de la famille.

D'un autre côté, nous assistons au flux des masses humaines qui passent et trépassent tout en *faisant* l'histoire. Plus le tact commun de ces successions de générations est pur, profond, vigoureux, évident en soi, plus ces générations ont de « sang », plus elles ont de race. Il se dégage, de leur infinité à toutes, des unités animées, des groupes qui se sentent comme ensemble dans la même vague de l'existence, non des communautés spirituelles comme les ordres religieux, les gildes d'artistes et les écoles de savants, qui sont unis par les mêmes vérités, mais des associations sanguines au milieu de la vie en lutte.

Ce sont des courants existentiels « en forme », pour nous servir d'un terme de sport très profond. « En forme » se dit d'un champ de courses où les chevaux aux articulations sûres sautent d'un bel élan par-dessus les claies et courent ensuite dans la plaine avec le même tact du sabot. « En forme » sont les lutteurs, boxeurs, footballers, dont la main accomplit avec aisance et évidence les mouvements les plus audacieux. « En forme » est une époque de l'art pour laquelle la tradition est aussi naturelle que le contrepoint pour Bach. « En forme » est une armée comme celle de Napoléon à Austerlitz et de Moltke à Sedan. Tout ce qui a été accompli dans l'histoire univer-

1. Mitteis, *Reichresckt und Volksrecht*, 1891, p. 63.
2. Sohm, *Institutionen*, 1911, p. 614.
3. Sur ce principe repose le concept dynastique du monde arabe (chez les Ommiades, Komnènes, Sassanides) qui nous est difficile à comprendre. Quand un usurpateur avait conquis le trône, il épousait une femme quelconque, membre de la communauté sanguine, et continuait ainsi la dynastie. Il n'est point question, idéellement, d'une succession légale au trône. Cf. aussi J. Welhausen, *Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit*, 1900.

selle, à la guerre comme dans chaque continuation de la guerre par les moyens spirituels que nous appelons la politique, toute diplomatie efficace, toute tactique, toute stratégie, celles des États, des ordres ou des partis; tout cela émane d'unités vivantes qui se trouvaient « en forme ».

Le mot qui traduit cette espèce raciale d'éducation est *la discipline, l'élevage*, par opposition à l'instruction qui fonde des communautés d'êtres éveillés par l'égalité des choses apprises ou crues. A l'instruction il faut des lois, à la discipline le tact constant et l'unisson du milieu où on s'intègre par le sentiment et la vie : éducation du couvent et éducation des pages à la première époque gothique. Toutes les bonnes formes d'une société, chaque cérémonial, sont le tact matérialisé d'une espèce d existence. Pour en être maître, il faut avoir du tact. C'est parce qu'elles sont plus instinctives et plus proches du cosmique que les femmes s'habituent plus vite aux formes d'un milieu nouveau. Les femmes ayant de la profondeur se meuvent au bout de quelques années avec une parfaite assurance dans un milieu distingué, mais elles ne retombent pas moins vite non plus. L'homme change plus difficilement, parce qu'il est plus éveillé. Le prolétaire ne sera jamais tout à fait aristocrate, l'aristocrate jamais tout à fait prolétaire. Ce sont seulement leurs fils qui auront le tact du nouveau milieu.

Plus la forme est profonde, plus elle est rigoureuse et réfractaire. Pour qui n'y appartient pas, elle apparaît de l'esclavage; celui qui y appartient la domine avec une parfaite aisance et une parfaite liberté. Le prince de Ligne était autant que Mozart le maître et non l'esclave de la forme; et cela est vrai de chaque aristocrate né, de chaque homme d'État, de chaque chef d'armée.

Aussi y a-t-il dans toutes les hautes cultures une *paysannerie* qui est la race en général et donc pour ainsi dire la nature, et une *société* qui revendique pour elle le droit d'être « en forme » en tant que groupe de classes ou d'ordres, sans nul doute plus artificielle et plus éphémère. Mais l'histoire de ces classes et de ces ordres est *l'histoire universelle à la suprême puissance.* C'est seulement par rapport à elle que la paysannerie apparaît ahistorique. L'histoire intégrale de grand style des six millénaires passés ne s'est déroulée dans les cours vitaux des hautes cultures que parce que ces cultures mêmes ont leur centre créateur dans les *ordres sociaux,* parce qu'elles ont la discipline, parce qu'elles ont été disciplinées dans leur accomplissement. Une culture est une mentalité qui arrive à s'exprimer en formes symboliques, mais ces formes sont vivantes et en évolution, même celles de l art, dont nous n'avons pris conscience qu'en les abstrayant de *l'histoire* de l'art; elles consistent dans l'existence accrue des individus et des groupes, dans ce que nous avons précisément dénommé « l'existence en forme », et qui ne représente la culture que par ce degré de formation.

C'est quelque chose de grand et d unique dans le monde organique, le seul point où l'homme s'élève au-dessus des puissances de la nature et devient créateur lui-même. Comme race, il est encore une création de la nature; là il est discipliné; mais comme ordre, il

se discipline lui-même, tout comme les races nobles animales et végétales dont il s'est entouré; et c'est cela précisément qui est la culture au sens suprême et ultime. Culture et classe sont termes interchangeables, ils naissent comme unité, ils meurent comme unité. L'élève des espèces viticoles, arboricoles et floricoles sélectionnées, l'élève des chevaux pur sang sont la culture, et c'est exactement dans le même sens que naît la culture humaine sélectionnée, comme l'expression d'une existence qui s'est donné elle-même une grande forme.

Mais c'est justement pour cette raison qu'il y a dans chaque culture un sentiment vigoureux qui sait si quelqu'un appartient ou non à cette culture. Les concepts de barbare chez les anciens, d'infidèle chez les Arabes (Amhaarez ou Giaur), de tschoudra chez les Hindous ont beau diverger l'un de l'autre par la logique, ils n'expriment d'abord ni la haine ni le mépris, mais constatent dans le tact de l'existence une différence qui, dans toutes les choses profondes, tire une ligne de démarcation infranchissable. Ce fait tout à fait clair et précis a été obscurci dans l'Inde par le terme de « 4e caste », dont nous savons aujourd'hui qu'elle n'a jamais existé dans la réalité[1]. Le code de Manu avec ses dispositions célèbres sur le traitement des tschoudras émane des fellahs instruits de l'Inde et caractérise, par son antithèse, le présomptueux idéal brahmanique sans tenir compte de la réalité existante juridiquement ou même simplement accessible. Et le concept du vulgaire ouvrier chez les philosophes bas-antiques ne devait pas en être très différent. Il en est résulté pour nous, là un malentendu sur le régime des castes considéré comme un phénomène spécifique indou, ici une opinion radicalement fausse sur la position de l'homme antique en face du travail.

Il s'agit dans tous les cas du résidu qui n'est pas pris en considération dans la vie intérieure de la culture et dans sa symbolique et dont on fait abstraction *a priori* à chaque répartition significative, de ce qu'on appelle à peu près aujourd'hui en Extrême-Orient *outcast*. Le concept gothique de *corpus christianum* s'affirme expressément comme n'impliquant *pas* le consensus juif. Au sein de la culture arabe, dans les nations juive, persane, chrétienne et surtout islamique, l'infidèle n'est que toléré et on lui abandonnait, d'ailleurs avec mépris, son administration et sa juridiction propres. Dans l'antiquité, les « *outcast* » ne sont pas seulement les Barbares, mais en un certain sens les esclaves mêmes, surtout les restes de la surpopulation, comme les Pénestes de Thessalie et les Hilotes de Sparte dont le traitement par leurs maîtres rappelle le comportement, l'attitude des Normands en Angleterre anglo-saxonne et des Chevaliers teutoniques dans l'Orient slave. Dans la loi de Manu apparraissent, comme classes de tschoudras, des noms d'anciens peuples des « colonies » du Gange inférieur, parmi lesquels les Magadha (d'après cela, Bouddha pourrait tout aussi bien que le César Asoka, dont le grand-père Tschandragupta était de très basse origine,

1. R. Fick, *Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit* (1897, p. 201). K. Hillebrandt, *Alt-Indien* (1899, p. 82).

avoir été un tschoudra); d'autres sont des noms de profession, et cela nous rappelle, en Occident aussi et ailleurs, que certaines professions étaient *outcast*; tels sont par exemple les mendiants (ordre social chez Homère!), les forgerons, les chanteurs et ces chômeurs de profession, auxquels la *charitas* de l'Église et la pieuse générosité des laïcs donnaient une éducation collective régulière pendant la première période gothique.

Mais enfin la caste en général est un mot dont on use moins qu'on n'abuse. Il n'a pas plus existé de castes dans l'Égypte de l'Ancien et du Moyen Empire que dans l'Inde prébouddhique et dans la Chine d'avant la dynastie Han. Elles ne surgissent qu'aux époques très tardives, mais alors aussi dans *toutes* les cultures. A partir de la 21e dynastie (vers 1100), l'Égypte se trouve tantôt dans les mains des castes sacerdotales de Thèbes, tantôt dans celles des castes guerrières de Libye, et la cristallisation n'a cessé ensuite de progresser jusqu'à l'époque d'Hérodote qui, en considérant comme spécifiquement égyptienne la situation de son temps, lui a donné une interprétation aussi fausse que celle que nous attribuons aujourd'hui à l'Inde. *Il y a entre l'ordre et la caste la même différence qu'entre la culture la plus ancienne et la civilisation la plus tardive.* Dans l'ascension des premiers ordres, la noblesse et le clergé, c'est la culture qui se développe; dans les castes, c'est le fellahisme définitif qui s'exprime. L'ordre est le plus vivant de tous, la culture en accomplissement, « la forme empreinte qui se développe en vivant »; la caste est l'achèvement absolu, le temps d'accomplissement considéré comme passé inconditionné.

Mais les grands ordres diffèrent aussi entièrement des *groupes professionnels*, par exemple d'artisans, de fonctionnaires, d'artistes, qui sont réunis corporativement par la tradition technique et l'esprit du métier; ils sont notamment des *symboles en chair et en os*, dont l'être intégral possède un sens symbolique selon l'apparition, l'attitude et le mode de penser. D'ailleurs, au sein de chaque culture, la paysannerie est un pur fragment de la nature et de la végétation, donc une expression *impersonnelle*; tandis que la noblesse et le clergé résultent d'une haute discipline ou d'une haute instruction et sont donc l'expression d'une *culture entièrement personnelle* qui repousse, par la hauteur de la forme, non seulement les barbares, les tschoudras, mais aussi désormais tous les autres qui ne font pas partie de l'ordre et qui sont considérés comme un résidu, appelé « peuple » par les nobles, laïcs par les prêtres. Et c'est ce *style de la personnalité* qui est pétrifié dans le fellahisme et devient le type d'une caste, laquelle se perpétue dès lors invariablement à travers les siècles. Si dans la culture vivante la race s'oppose à l'ordre comme l'impersonnel au personnel, dans les périodes fellahiques *la masse et la caste*, le kouli et le brahmane ou le mandarin, s'opposent aussi comme *l'informe au formel*. La forme vivante est devenue une formule, qui possède également un style, mais un style figé, le style pétrifié de la caste, un je ne sais quoi de très raffiné, de très distingué, de très spirituel, qui se sent infiniment supérieur aux hommes d'une culture en devenir (à peine pouvons-nous imaginer avec quelle

hauteur un mandarin ou un brahmane jette un regard de mépris sur la pensée et l'activité européennes et avec quel radical dédain les prêtres égyptiens ont dû regarder des hôtes comme Pythagore et Platon!); mais qui parcourt impassiblement tous les siècles avec la fierté byzantine d'une âme ayant depuis très longtemps derrière elle tous les problèmes et toutes les énigmes.

2

Dans la période carolingienne on distinguait les valets, les hommes libres et les nobles. Hiérarchie primitive basée sur les seuls faits de la vie extérieure! Sur la première époque gothique, nous lisons dans un poème de Freidank intitulé « la Modestie » :

Dieu a créé trois vies :
Paysans, chevaliers, prêtres.

Hiérarchie d'une haute culture qui commence précisément à s'éveiller! « L'étole et l'épée » s'opposent d'ailleurs à la charrue, comme les ordres prétendent s'opposer au reste, au non-ordre, à ce qui est précisément le fait, mais sans autre signification plus profonde. La distance intérieure, sentie, est si remplie de destin et si violente qu'aucune intelligence ne nous y peut transporter. La source de haine jaillit des villages, la flamme du mépris rayonne des châteaux. Ni la propriété, ni la puissance, ni la profession n'ont dressé cet abîme entre les « vies ». En général, on ne peut le fonder logiquement. Il est de nature métaphysique.

Plus tard apparaît avec la ville, mais plus tard qu'elle, la *bourgeoisie*, le « tiers état ». Le bourgeois aussi jette un regard méprisant sur la campagne qui l'entoure, silencieuse, invariée, souffrant l'histoire, campagne devant laquelle il se sent plus éveillé et plus libre, par conséquent plus avancé sur la voie de la culture. Il méprise aussi les ordres originels, « les hobereaux et la prêtraille », comme se trouvant spirituellement au-dessous, historiquement derrière lui. Mais en face des deux ordres originels, le bourgeois est un résidu comme le paysan, un non-ordre. Le paysan compte encore à peine dans la pensée des « privilégiés ». Le bourgeois compte, mais comme antithèse et arrière-plan. Il est ce par quoi les autres prennent conscience de leur signification au delà de tous les problèmes pratiques. S'il en est ainsi dans toutes les cultures sous une forme exactement identique et si le cours de l'histoire s'accomplit partout dans les époque primitives de ces groupes, de telle sorte que les époques primitives sont marquées par des guerres paysannes instinctives, les époques tardives par des guerres bourgeoises fondées spirituellement (la symbolique des cultures particulières pouvant être aussi divergente que possible), il faudra chercher le sens de ce fait dans les derniers fondements de la vie même.

Il y a une *idée* qui conditionne les deux ordres originels *et eux seulement*. Elle leur donne le sentiment vigoureux d'un rang accordé

par Dieu et donc soustrait à toute critique, rang qui impose pour devoir le respect et la conscience de soi, mais aussi l'autodiscipline la plus sévère et souvent même la mort, et qui leur donne à tous deux la supériorité historique, le charme psychique qui ne suppose pas, mais qui produit la puissance. Les hommes appartenant à ces ordres, intérieurement et non seulement de nom, sont réellement différents des autres; leur vie s'appuie de part en part sur une dignité symbolique par opposition à celle des paysans et des bourgeois. Elle n'existe pas pour être menée, mais pour avoir une signification. Ce sont les deux côtés de toute vie aux mouvements libres qui arrivent à s'exprimer dans ces deux ordres, et *dont l'une est toute existence, l'autre toute existence éveillée.*

Chaque noblesse est un symbole vivant du *temps*, chaque clergé un symbole vivant de l'*espace*. Destin et sainte causalité, histoire et nature, quand et où, race et langue, vie sexuelle et vie réflective : tout cela y trouve son expression la plus haute. La noblesse vit dans un monde de réalités, le prêtre dans un monde de vérités; l'un est connaisseur, l'autre savant; l'un acteur, l'autre penseur. Le sentiment cosmique de l'aristocrate est tact de part en part, celui du prêtre se déroule absolument en tensions. Entre les époques de Charlemagne et de Conrad II, il s'est formé dans le courant de l'existence quelque chose d'impossible à expliquer, mais qu'il faut sentir pour comprendre la naissance d'une culture nouvelle. Les nobles et les prêtres existaient depuis très longtemps, la noblesse et le clergé dans toute la signification du terme et le poids complet de sa symbolique n'existent que maintenant et pour peu de temps [1]. La puissance de cette symbolique est si grande qu'elle efface d'abord toute distinction d'après les paysages, les peuples et les langues. Le clergé gothique constitue à travers tous les pays, de l'Irlande à la Calabre, une seule et grande communauté; la chevalerie antique devant Troie et la chevalerie gothique devant Jérusalem donnent chacune l'impression d'une grande famille. Les vieux clans égyptiens et les États féodaux de la 1re dynastie Dschou apparaissent *pour cette raison*, en face des ordres, comme des figures incolores tout à fait identiques à la Burgondie et à la Lotharingie sous les Staufen. Il y a du cosmopolitisme au début et à la fin d'une culture, mais là parce que la puissance symbolique des ordres émerge encore au-dessus des nations, ici parce que la masse informe sombre au-dessous de ces nations.

Idéellement, les deux ordres s'excluent. L'antithèse originelle du cosmique et du microcosmique, qui régit tous les êtres en mouvement libre dans l'espace, est aussi la source de leur double existence. Chacun n'est possible et nécessaire que par l'autre. Le monde homérique répand un silence hostile sur le monde orphique, et nous

1. La facilité avec laquelle les Bolcheviks russes ont éteint les quatre prétendus ordres pétriniques — nobles, marchands, petits bourgeois, paysans — prouve que ces ordres n'étaient qu'une pure imitation et une pratique administrative, mais sans aucune symbolique impossible à anéantir par la violence. Ils correspondent aux distinctions extérieures qui se faisaient d'après le rang et la propriété dans les royaumes wisigoths et francs et à l'époque mycénienne telle que la reflètent encore les plus anciennes parties de l'Iliade. La noblesse et le clergé authentiques russes ne se formeront que plus tard.

savons par les philosophes présocratiques que le premier était pour le second un objet de courroux et de mépris. A l'époque gothique, les esprits réformateurs ont barré la route au saint enthousiasme des natures Renaissance, l'État et l'Église ne sont jamais parvenus à un compromis et cette opposition s'est élevée, dans la lutte de l'Empire et de la Papauté, à une hauteur qui n'était possible que pour des hommes faustiens.

En vérité, la noblesse est l'*ordre proprement dit*, la quintessence de la race et du sang, un courant existentiel sous forme achevée possible. C'est justement pourquoi la noblesse est une paysannerie supérieure. Encore en 1250, la formule suivante avait une valeur générale en Occident : « Quiconque laboure le matin chevauche le soir vers la place des tournois ». Et il en était de même de la coutume qui faisait épouser aux chevaliers les filles des paysans. Par opposition à la cathédrale, le château a grandi sur la voie qui mène à peu près de la maison paysanne à travers les propriétés rurales de la noblesse franque. Dans les sagas islandaises on voit des fermes assiégées et prises d'assaut comme les châteaux. Nobles et paysans sont tout végétal et tout instinct, profondément enracinés au sol natal; ils croissent dans l'arbre généalogique où ils disciplinent et se disciplinent. Par comparaison, le clergé est proprement le *contre-ordre*, l'ordre de la négation, la non-race, l'indépendance du sol, l'être éveillé libre, atemporel, ahistorique. Dans chaque village paysan, de l'âge de pierre aux sommets de la culture, dans chaque génération paysanne, il se joue une histoire universelle en miniature. Ce sont des familles au lieu des peuples, des fermes au lieu des pays, mais la signification dernière de l'objet du combat est le même ici et là : la conservation du sang, la succession des générations, le cosmique, la femme, la puissance. Macbeth et le Roi Lear auraient pu passer aussi pour des tragédies villageoises, c'est une preuve de tragique authentique. Dans toutes les cultures, la noblesse et la paysannerie apparaissent sous la forme de *genres*, et le mot qui les désigne est en contact dans toutes les langues avec le nom des deux sexes par lesquels la vie se multiplie, a une histoire et fait l'histoire. Et comme la femme est histoire, le rang intérieur des générations de paysans et de nobles se détermine par l'intensité de la race et le degré de destin chez leurs femmes. D'où une signification très profonde dans le fait que l'histoire universelle est d'autant plus authentique et racique qu'elle fait passer et intégrer davantage le cours de la vie publique dans la vie privée de grandes générations particulières. Là-dessus reposent précisément le principe dynastique, mais aussi le concept de personnalité historique. Les destinées d'États entiers dépendent du destin privé de quelques-uns, qui prend des dimensions fantastiques. L'histoire d'Athènes au ve siècle est en grande partie celle des Alcméonides, l'histoire de Rome celle de quelques générations comme les Fabiens et les Claudiens. L'histoire politique baroque est, en gros, identique aux effets de la politique des maisons de Habsbourg et de Bourbon, et ses crises prennent la forme des mariages et des guerres de succession. L'histoire du second mariage de Napoléon comprend aussi l'incendie

de Moscou et la bataille de Leipzig. L'histoire de la papauté jusqu'au XVIIIe siècle est celle de quelques générations de nobles qui ambitionnaient la tiare pour fonder une principauté familiale. Mais cela est vrai aussi des dignitaires byzantins et des premiers ministres anglais, comme le montre l'histoire de la famille des Céciles, et encore celle de très nombreux chefs des grandes révolutions.

Tout cela est nié par le clergé, et donc aussi par la philosophie, dans la mesure où elle est cléricale. L'ordre du pur être éveillé et des vérités éternelles est dirigé contre le temps, contre la race, contre le genre dans toutes ses acceptions. L'homme en tant que paysan ou chevalier se tourne vers la femme en tant que destin, l'homme en tant que prêtre s'en détourne. La noblesse court toujours le danger de faire disparaître la vie publique dans la vie privée, en dirigeant le large courant de l'existence dans le lit plus étroit du fleuve de ses ancêtres et de ses petits-enfants. Le prêtre authentique n'admet pas en règle générale la vie privée, le sexe, la « maison ». Pour l'homme de race, il n'y a que la mort sans héritiers qui est la mort vraie et effrayante; c'est ce qu'enseignent tout aussi bien les sagas islandaises que le culte ancestral des Chinois. Qui continue à vivre dans ses fils et ses petits-fils ne meurt jamais entièrement. Mais pour le vrai prêtre, c'est le *media vita in morte sumus* qui prévaut : son héritier est d'ordre spirituel et écarte le sens de la femme. Les formes phénoménales partout répétées de ce second ordre sont : le célibat, le couvent, la lutte contre la sexualité allant jusqu'à la castration, le mépris de la maternité, qui s'exprime dans l'orgiasme et dans la prostitution sacrée, ou dans l'avilissement systématique de la vie sexuelle jusqu'à cette définition obscène du mariage par Kant[1]. Toute l'antiquité avait reconnu cette loi, selon laquelle personne ne naît ni ne meurt dans le *temenos*. Il ne faut pas que l'atemporel entre en contact avec le temps. Il est possible à un prêtre de reconnaître logiquement les grands moments de la conception et de la naissance et de les honorer par des sacrements, mais il lui est défendu de les vivre.

Car la noblesse *est* quelque chose, le clergé *signifie* quelque chose. Par là aussi il apparaît comme le contraire de tout ce qui est destin, race, ordre. Avec ses salles, ses tours, ses murailles et ses fossés, le château parle d'un être en fluctuation puissante; la cathédrale avec ses voûtes, ses piliers et son chœur, est de part en part une signification, notamment un ornement. Et chaque vieux clergé s'est développé en une attitude merveilleusement imposante et magnifique où chaque trait, depuis le regard et le son de voix jusqu'au costume et à la démarche, est un ornement, et où la vie privée, même intérieure, disparaît comme inessentielle, tandis que, au contraire, une aristocratie mûre comme la noblesse française du XVIIIe siècle fait étalage d'une vie parfaite. Si la pensée gothique a tiré de l'idée du prêtre le *character indelebilis*, selon lequel l'idée est indestructible et entièrement indépendante dans sa dignité du train de vie de ses représentants dans le monde historique, cet axiome vaut aussi

1. Qui en fait un contrat entre deux personnes en vue de leur possession mutuelle, laquelle se réalise au moyen de l'usage réciproque de leurs propriétés sexuelles.

implicitement pour tous les clergés, et donc aussi pour toutes les philosophies entendues au sens d'écoles. Quand un prêtre a de la race, sa vie extérieure est celle de chaque paysan, chevalier, ou prince. Les papes et les cardinaux de l'époque gothique étaient des seigneurs féodaux, des chefs d'armées, des veneurs et des amoureux, et ils faisaient de la politique de famille. Parmi les Brahmanes du « baroque » prébouddhique, il y avait de gros agrariens, des abbés tirés à quatre épingles, des courtisans, des dissipateurs, des gastronomes [1], mais la période ancienne a su précisément distinguer dans le clergé l'idée et la personnalité, ce qui est tout à fait contradictoire avec la nature de la noblesse; et ce n'est qu'à l'époque des lumières qu'on jugea le prêtre d'après sa vie privée, non parce qu'on en avait une vision plus nette, mais parce que l'idée en était perdue.

Le noble, c'est l'*homme-histoire*, le prêtre l'*homme-nature*. L'histoire de grand style a toujours été l'expression et la réaction de l'existence d'une communauté noble, et le rang intérieur des événements se détermine par le tact de ce courant essentiel. C'est la raison pourquoi la bataille de Cannes a une grande signification, les batailles des empereurs romains bas-antiques n'en ont aucune. La naissance d'un printemps cultural voit régulièrement aussi la naissance d'une noblesse primaire — on sent dans le prince le *primus inter pares* et on le regarde avec méfiance, car une race vigoureuse n'a pas besoin d'un grand homme; sa valeur est même mise en question par lui et c'est pourquoi les guerres des vassaux sont la forme la plus haute où s'accomplit l'histoire véronale d'une culture — et cette noblesse a désormais le destin de la culture entre les mains. Ici l'existence est mise en forme avec une force plastique silencieuse, et donc d'autant plus énergique, le tact du sang se développe et se consolide *pour tout l'avenir*. Car cette ascension créatrice vers la forme vivante est pour chaque printemps cultural ce que la *puissance de la tradition* est pour toutes les époques tardives, notamment la vieille et solide discipline, le tact assuré et d'une telle vigueur qu'il survit à la mort des vieilles générations et ne cesse d'enchaîner dans son cercle des hommes et des courants d'existence qu'il tire de ses profondeurs. On ne peut douter que l'histoire des époques postérieures ne soit, par la forme, le tact et le temps, déjà en germe dans les premières générations et d'une manière irrévocable. La grandeur de ses succès se mesure exactement à la puissance de la tradition qu'elle a dans le sang. Il en va de la politique comme de chaque art grand et mûr : ses succès supposent que l'existence est complètement en forme, que le grand fonds des expériences les plus anciennes est devenu instinct et impulsion, aussi inconscient qu'évident. Il n'y a pas d'autre espèce de maîtrise : le grand homme n'est maître de l'avenir et plus qu'un hasard que parce qu'il agit dans cette forme et par elle, ou qu'il en est rendu acteur; parce qu'il est le destin ou a un destin. C'est ce qui distingue l'art nécessaire de l'art superflu, et donc aussi *la politique historiquement nécessaire de celle qui est superflue*. Les hommes du peuple

1. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden*, 1915, p. 5.

(c'est-à-dire l'ensemble de ceux qui n'ont pas de tradition) peuvent ensuite arriver au pouvoir en aussi grand nombre que possible, ou même devenir seuls la classe dirigeante, ils seront eux-mêmes possédés à leur insu par le grand élan de la tradition qui forme leur attitude spirituelle et pratique, qui règle leurs méthodes et qui n'est rien d'autre que le tact dès longtemps acquis des générations successives.

Quant à la civilisation — véritable retour à la nature, — elle est l'extinction de la noblesse, considérée non comme souche, ce qui serait de moindre importance, mais comme tradition vivante; elle est la substitution de l'intelligence causale au tact de destin. Dès lors, noblesse n'est plus qu'une épithète. et c'est précisément ce qui fait de l'histoire civilisée une histoire de surface, dirigée vers des fins disparates et proches et devenue par conséquent informe dans le cosmos, soumise au hasard des grands hommes, dépourvue de sécurité intérieure, de ligne, de signification. Avec le césarisme l'histoire retourne à l'ahistorique, au tact primitif des vieux âges et aux luttes aussi interminables qu'insignifiantes pour la puissance matérielle, qui n'apporte plus guère qu'une distinction de surface entre l'époque des empereurs militaires romains au IIIe siècle (ou les « seize États » correspondants de la Chine de 265 à 420) et les événements qui se produisent dans l'état du gibier d'une forêt.

3

Et de là résulte que l'histoire authentique *n'est pas* l' « histoire de la culture », entendue au sens antipolitique que lui donnent les philosophes et les doctrinaires de toutes les civilisations commençantes et qui est justement le sens préféré aujourd hui, mais tout au contraire, l'histoire raciale, militaire, diplomatique, le destin des courants existentiels sous la forme de la femme et de l'homme, des sexes, des peuples, des ordres, des États, qui veulent se défendre et se dompter mutuellement dans le remous des grandes réalités. *Au sens suprême, la politique est la vie et la vie est la politique.* Chaque homme, qu'il le veuille ou non, est membre de ce phénomène de lutte, comme sujet ou comme objet : il n'y a point de milieu. Le royaume de l'esprit *n'est pas* de ce monde, certes, mais il le suppose comme l'être éveillé suppose l'être; il n'est possible que comme une négation constante de la réalité qui est pourtant là malgré lui. La race peut se passer de la langue, mais la prononciation de la langue est déjà expression de la race, et il en va de même pour tout ce qui a lieu dans *l'histoire* de l'esprit (l'existence générale de celle-ci est déjà prouvée par la puissance du sang sur la sensation et l'intellection), pour toutes les religions, tous les arts, toutes les philosophies, parce qu'ils sont un être éveillé actif en forme, parce que tous leurs développements, toute leur symbolique, toutes leurs passions sont encore l'expression du sang qui baigne ces formes dans l'existence éveillée des générations successives tout entières. Un héros n'a

besoin de rien pressentir de ce monde second; il est vie de part en part, mais un saint ne peut tuer qu'au moyen de l'ascèse la plus rigoureuse la vie qui est en lui pour rester seul avec son esprit — et la force nécessaire pour ce faire est encore la vie elle-même. Le héros méprise la mort et le saint méprise la vie, mais comme en face de l'héroïsme des grands ascètes et des martyrs, la piété du plus grand nombre est de celles dont la Bible disait : « Je te cracherai de ma bouche parce que tu n'es ni froid ni chaud », on voit que, même en religion, la grandeur suppose la race, suppose une vie vigoureuse où il y a quelque chose à maîtriser; — le reste est pure philosophie.

Mais alors la noblesse au sens de l'histoire universelle est infiniment supérieure à ce qu'en admettent les périodes tardives et commodes; elle n'est pas en effet une somme de titres, de droits et de cérémonies, mais une possession intérieure difficile à acquérir, difficile à conserver, et qui apparaît, quand on la comprend, digne du sacrifice d'une vie entière. Une vieille famille ne signifie pas seulement une série d'ancêtres (nous avons tous des ancêtres), mais d'ancêtres qui vécurent pendant des générations entières aux sommets de l'histoire et qui non seulement avaient, mais encore étaient le destin, et dans le sang desquels pendant une expérience de plusieurs siècles la forme de l'histoire a été disciplinée jusqu'à sa perfection. Comme l'histoire au sens laudatif commence avec une culture, c'est un pur amusement si par exemple la famille Colonna voulait faire remonter ses origines jusqu'à l'époque romaine. Mais il y a un sens lorsque, dans la Byzance tardive, on attachait de la considération à descendre de la famille de Constantin le Grand, ou lorsque aujourd'hui, aux États-Unis, on fait remonter sa famille jusqu'à un des émigrés de 1620 avec la « mayflower ». En réalité, la noblesse antique commence à la guerre de Troie, non à Mycène, et la noblesse occidentale commence à la période gothique, non à celle des Francs ou des Goths, en Angleterre sous les Normands et non avec les Saxons. C'est seulement à partir de là qu'il y a une histoire, et donc aussi qu'il peut y avoir, au lieu des nobles et des héros, une noblesse originelle de rang symbolique. Ce qui s'était appelé au début un tact cosmique trouve en elle sa perfection. Car tout ce que, aux périodes mûres, nous appelons du tact diplomatique et social, et qui comprend le coup d'œil stratégique et pratique, le regard du collectionneur d'objets précieux et la finesse du connaisseur d'hommes, en général tout ce qu'on n'apprend pas, mais qu'on a, tout ce qui éveille chez les autres la jalousie impuissante de l'incapable et qui dirige comme forme la marche des événements; tout cela n'est qu'un cas particulier de cette sécurité cosmique et onirique que l'on voit parvenir à s'exprimer dans les directions d'un essaim d'oiseaux et dans les mouvements mesurés des chevaux de race.

Le prêtre *s'entoure* du monde naturel, il en approfondit l'image par la *réflexion*. Le noble *vit* dans le monde historique et il l'approfondit en en *modifiant* l'image. Les deux se développent en une grande tradition, mais la tradition de l'un résulte de l'*instruction*, celle de l'autre de la *discipline*. Ceci est une différence capitale entre

les deux ordres, et c'est pourquoi la noblesse seule *est* un ordre réel, tandis que le clergé *apparaît* comme ordre par son extrême opposition à l'autre. La discipline, l'élevage, s'étend au sang et passe des pères aux fils. Mais l'instruction suppose du génie et c'est pourquoi un clergé authentique et fort est toujours une collection de génies individuels — une communauté d'êtres éveillés, — indépendamment de leur origine au sens racique du mot, et par là aussi une négation du temps et de l'histoire. Parenté spirituelle et parenté sanguine — essayez d'approfondir la différence de ces deux mots. Un clergé héréditaire est une contradiction en soi. Dans l'Inde vêdique, il reposait sur ce fait qu'il y avait une seconde noblesse qui réservait les droits sacerdotaux aux génies sortant de son sein; mais ailleurs le célibat a mis fin à cet empiètement lui-même. Le « prêtre dans l'homme — que cet homme soit noble ou non — signifie un point central de la sainte causalité dans l'espace cosmique. La force sacerdotale même est de nature causale, elle est l'effet de causes supérieures et agit à son tour comme cause. Le prêtre est le *médiateur* dans l'étendue atemporelle qui s'étend entre l'existence éveillée du laïc et le dernier mystère; le clergé de toutes les cultures est déterminé ainsi, de par sa signification par son symbole primaire. L'âme antique nie l'espace et n'a donc pas besoin du médiateur; d'où la mort dans le germe de l'ordre sacerdotal antique. L'homme faustien se trouve en face de l'infini et rien ne le protège contre la force oppressante de cette vision; aussi le clergé gothique s'est-il élevé jusqu'à l'idée de la papauté.

Deux visions du monde, deux modalités de la circulation du sang dans les veines et de l'enchaînement de la pensée à l'existence et à l'action quotidiennes; — il a fini par naître dans chaque haute culture deux morales dont chacune regarde l'autre de haut : la coutume noble et l'ascèse spirituelle, qui se reprochent mutuellement leur mondanité ou leur esclavage. On a déjà montré que l'une est fille du château, l'autre du couvent et de la cathédrale, que l'une naît de la pleine existence au milieu du courant de l'histoire, l'autre hors de ce courant, dans une pure existence éveillée au centre d'une nature remplie de Dieu. Les périodes postérieures ne se font plus aucune idée de la violence de ces impressions originelles. Le sentiment mondain et le sentiment spirituel de l'ordre progressent et se donnent un *idéal moral de l'ordre* qui n'est accessible qu'à leurs membres et seulement après une longue et rigoureuse discipline. Le *grand* courant existentiel *sent* son unité en face du reste, dans lequel le sang coule paresseusement et sans tact; la *grande* communauté d'être éveillé *sait* qu'elle forme une unité en face du reste des non-initiés. C'est l'armée des héros et la communauté des saints.

Le grand mérite de Nietzsche sera toujours d'avoir reconnu cette double nature de toutes les morales [1], Par ses concepts de morale des seigneurs et morale des esclaves, il n'a pas caractérisé les faits exactement et il a isolé trop partialement « le christianisme »; mais le fondement de toutes ses considérations est clair et solide : *bon*

1. Au delà du bien et du mal, § 260.

et mauvais sont des distinctions de noble, bien et mal des distinctions de prêtre. Bon et mauvais, concepts totémiques existant dès les associations d'hommes et de clans primitives, ne désignent pas des convictions, mais des hommes dans la totalité de leur existence vivante. Les bons sont les puissants, les riches, les heureux. Bon signifie fort, courageux, de race noble, et d'ailleurs dans l'usage linguistique de tous les printemps culturaux. Mauvais, vils, misérables, vulgaires au sens ancien sont les impuissants, les pauvres, les malheureux, les lâches, les petits, les fils de personne, comme on disait dans l'ancienne Égypte. Bien et Mal, concepts tabous, jugent l'homme en vue de sa sensibilité et de son intelligence, donc de sa conviction *éveillée* et de ses actions *conscientes*. Porter atteinte à la coutume de l'amour au sens racique est vulgaire; manquer au commandement de l'amour par l'Église est mal. La coutume distinguée est le résultat tout à fait inconscient d'une longue et constante discipline. On l'apprend dans l'ambiance et non dans les livres. Elle est un tact senti et non un concept. Mais l'automorale est un code, divisé absolument par principes et conséquences, donc susceptible d'être appris et expression d'une *conviction*.

L'une est historique de part en part et admet toutes les distinctions de rang et tous les privilèges comme des données effectives. L'honneur est toujours honneur de l'ordre, un honneur de l'humanité entière est inexistant. Le duel n'est pas permis à l'homme non libre. Qu'il soit bédouin, samuraï ou corse, paysan, ouvrier, juge ou brigand, chaque homme a ses propres concepts obligatoires de l'honneur, de la fidélité, du courage, de la vengeance, qui ne sont applicables à aucune autre sorte de vie. Chaque vie possède sa coutume, il est impossible de la concevoir autrement. Les enfants l'ont déjà quand ils jouent. Ils savent immédiatement et d'eux-mêmes ce qui convient. Personne n'a donné ces règles, mais elles sont là. Elles naissent du « Nous » d'une manière tout à fait inconsciente, de ce « Nous » qui s'est formé par le tact unitaire du milieu. A cet égard aussi, chaque existence est « en forme ». Chaque foule qui se rassemble dans la rue pour une raison quelconque a aussi dans le moment sa coutume; celui qui ne l'a pas évidente en soi (« suivre » est déjà un terme trop rationnel) est mauvais, vulgaire, n'appartient pas à cette foule. Les ignorants et les enfants en ont un sentiment d'une finesse étonnante. Mais les enfants ont aussi leur catéchisme à apprendre. Là ils font l'expérience du Bien et du Mal, qui sont imposés et rien de moins qu'évidents. La coutume n'est pas ce qui est vrai, mais ce qui existe. Elle a poussé, est innée, sentie, d'une logique organique. La morale au contraire n'est jamais réalité — autrement tout le monde serait saint, — mais une éternelle exigence suspendue au-dessus de la conscience, idéellement d'ailleurs au-dessus de la conscience de tous les hommes, indépendamment de toutes les distinctions de la vie réelle et de l'histoire. Aussi toute morale est-elle négative, toute coutume affirmative. Ici le plus mauvais est *sans honneur*, là le souverain Bien est *sans péché*.

Le concept fondamental de toute coutume vivante est l'honneur. Il implique tout le reste : fidélité, humilité, bravoure, valeur, maîtrise

de soi, décision. Et l'honneur est affaire de sang, non de l'entendement. On ne réfléchit pas — ou bien on est déjà déshonoré. Pour la vie, le temps, l'histoire, perdre l'honneur c'est être anéanti. L'honneur de l'ordre, de la famille, de l'homme et de la femme, de la nation et de la patrie, l'honneur du paysan, du soldat, du bandit même : cet honneur signifie que la vie dans une personne a une certaine valeur, qu'elle possède un rang historique, une distance, une noblesse. Il appartient au temps-direction comme le péché appartient à l'espace atemporel. Avoir l'honneur dans le corps est presque synonyme d'avoir de la race. Le contraire de l'honneur ce sont les Thersites, les âmes de boue, la plèbe : « Foule-moi aux pieds, mais laisse-moi vivre ». Accepter une injure, oublier une défaite, gémir devant l'ennemi — tout cela est le signe d'une vie devenue sans valeur et superflue, par conséquent tout différent de la morale cléricale qui ne s'accroche pas à la vie, si méprisable qu'elle soit devenue, mais qui fait abstraction de la vie, et partant, de l'honneur en général. Nous l'avons déjà dit : chaque action morale est en son tréfonds un fragment d'ascèse et une mortification de l'être. Et c'est par là même qu'elle est en dehors de la vie et du monde historique.

4

Nous devons anticiper ici sur une chose qui la première donne à l'histoire universelle sa richesse de coloris et la profondeur symbolique des événements, notamment aux époques tardives des grandes cultures et de la civilisation commençante. Les ordres primaires noblesse et clergé, sont l'expression *la plus pure* des deux aspects de la vie, mais ils ne sont pas la *seule*. On voit apparaître très tôt, et se dessinant sous des formes préliminaires diverses à l'époque primitive, d'autres courants existentiels et d'autres combinaisons de l'existence éveillée, dans lesquels la symbolique du temps et de l'espace parvient à une expression vivante et dont l'ensemble seulement forme avec eux la richesse tout entière de ce que nous appelons *organisation sociale ou société*.

Le clergé est microcosmique et animal, la noblesse cosmique et végétale; d'où son profond attachement au sol. Elle est elle-même une plante, solidement enracinée à la terre, sédentaire, et en cela paysanne à un plus haut degré. De cette espèce de lieu cosmique est née *l'idée de la propriété* qui est tout à fait étrangère au microcosme comme tel, dont le mouvement est libre dans l'espace. La propriété est un sentiment originel et non un concept, et elle appartient au temps, à l'histoire, au destin, non à l'espace et à la causalité. Elle ne saurait être fondée mais elle existe [1]. « Avoir » commence *avec la plante* et se continue dans l'histoire de l'homme supérieur exactement comme celui-ci a en soi du végétal, de la race. Aussi la

1. En revanche, elle peut être réfutée, comme on l'a vu assez souvent dans la philosophie chinoise, antique, hindoue et occidentale; mais ces réfutations n'en détruisent pas l'existence.

propriété au sens propre est-elle toujours une *propriété terrienne*, et l'instinct qui transforme l'acquis en terres et immobiliers est toujours la marque des hommes d'une bonne trempe. La plante *possède* le sol où elle prend racine[1]. Il est sa propriété, qu'elle défend avec désespoir durant toute son existence contre les germes étrangers, contre les plantes voisines trop puissantes, contre la nature entière. C'est ainsi que l'oiseau défend le nid où il couve. Les combats les plus acharnés pour la propriété n'ont pas lieu aux époques tardives des grandes cultures ni entre les riches et les pauvres pour un bien meuble, mais ici dans les débuts du monde végétal. Quiconque sent au milieu d'une forêt la bataille silencieuse qui s'accomplit autour de lui pour le sol, nuit et jour, sans répit, sera saisi d'un frisson devant la profondeur de cet instinct qui est presque identique à la vie. Il y a ici une lutte de plusieurs années, opiniâtre, acharnée; une résistance désespérée du faible contre le fort, qui dure jusqu'à la défaite du vainqueur lui-même; des tragédies comme on n'en voit que dans la première humanité lorsqu'une vieille famille paysanne est arrachée à la glèbe, au *nid* ou qu'une famille de souche noble l'est par l'argent au sens littéral du mot Geld[2]. Les combats ultérieurs visibles qui se déroulent dans les villes tardives ont une signification tout autre, car ici, dans le communisme général, il ne s'agit pas de l'événement vécu, mais du concept de la propriété en tant que moyen purement matériel. La négation de la propriété n'est jamais un instinct racique — tout au contraire, — mais la protestation doctrinale de l'être éveillé purement spirituel, citadin, déraciné, négateur du végétal, par les saints, les philosophes, les idéalistes. Qu'ils s'appellent Moh-Ti, Zénon ou Marx, l'anachorète monacal et le socialiste savant rejettent la propriété pour la même *raison*; les hommes de race la défendent pour le même *sentiment*. Ce sont encore ici les réalités et les vérités qui sont en opposition. « La propriété est un vol » : qu'est-ce autre chose sinon la répétition exacte, sous la forme la plus matérialiste possible, de cette ancienne pensée : « A quoi sert à l'homme de conquérir le monde entier si son âme devait en souffrir ? » Avec la propriété, le prêtre renonce à quelque chose de périlleux et d'étranger, le noble renonce à sa personne même.

En partant de là, on voit se développer dès lors un double sentiment de la propriété : *l'avoir comme puissance et l'avoir comme butin.*

1. Plus jeune et d'une moindre force symbolique est la possession de biens *meubles* : objets, aliments, outils, armes, qui est très répandue aussi dans le monde animal. Au contraire, le nid de l'oiseau est propriété végétale.

2. La propriété, en ce sens très important, qui est une naissance simultanée avec les biens, existe donc moins par rapport à une personne individuelle qu'à la génération successive à laquelle elle appartient. C'est ce qui se voit avec force à chaque discorde au sein d'une famille paysanne ou encore d'une maison princière : chaque fois, le maître du moment n'en a la possession qu'au nom de la famille. D'où la peur de mourir sans héritier. *La propriété est aussi un symbole du temps*, et c'est pourquoi elle s'apparente profondément au mariage qui est une solide et végétale simultanéité de naissance et une possession mutuelle de deux personnes, simultanéité et possession qui se reflètent finalement jusque dans la similitude croissante des traits physionomiques.

Le mot allemand Geld désigne étymologiquement *la valeur en général*, exprimée encore dans le verbe « *gelten* » = avoir de la valeur. Le sens restreint de valeur « économique » et plus spécialement « monétaire » est de date plus récente. (N. du T.)

Tous deux se situent immédiatement l'un à côté de l'autre, dans l'homme racique originel. Chaque Bédouin et chaque Wiking veut les deux à la fois. Le héros marin est toujours aussi un brigand marin; chaque guerre a pour but la possession, avant tout la possession de la terre; il n'y a qu'un pas du chevalier au chevalier pillard, de l'aventurier au conquérant et au roi, comme le Normand Rurik en Russie et maint pirate achéen ou étrusque au temps d'Homère. A côté du vigoureux et naturel désir de combat, de puissance, des femmes, et à côté des explosions effrénées de bonheur, de douleur, de colère et d'amour on rencontre dans toute poésie épique la joie puissante de l' « Avoir ». Lorsque Ulysse débarque dans sa patrie, il compte d'abord les trésors du bateau, et lorsque dans la saga islandaise les paysans Hjalmar et Oelvarod voient que le partenaire n'a plus de biens sur son bateau, ils renoncent immédiatement au duel : il est fou de se battre par orgueil et pour l'honneur. Dans l'épopée héroïque indoue, bataille et soif de bétail sont synonymes, et les « colonisateurs » grecs du x[e] siècle étaient d'abord des brigands comme les Normands. Sur mer, un bateau est une bonne prise, sans plus. Mais des querelles des chevaliers sud-arabiques et persans en 200 après J.-C. et des *guerres privées* des barons provençaux en 1200 (qui n'étaient guère plus que des rapines de bétail), il se développe à la fin de l'époque féodale la grande guerre ayant pour but la conquête du pays et des hommes. Tout cela finit par mettre la haute culture noble en discipline et en forme, tandis que le prêtre et le philosophe la dédaignent.

A mesure que la culture croît, ces intrigues s'affirment et entrent en collision. *Leur histoire est presque l'histoire universelle.* Du sentiment de puissance sont nés *la conquête, la politique et le droit*, du sentiment du butin *le commerce, l'économie et l'argent*. Le droit est la propriété du puissant. Son droit est le droit de tous. L'argent est l'arme la plus forte de l'industriel. Grâce à lui, il s'assujettit le monde. L'économique veut un État faible et qui le serve, le politique exige l'intégration de la vie économique dans la compétence de l'État : Adam Smith et Friedrich List, Capitalisme et Socialisme. Il y a, dans toutes les cultures, au début une noblesse guerrière et une noblesse marchande, ensuite une noblesse terrienne et une noblesse d'argent, enfin une stratégie militaire et économique et un combat ininterrompu entre l'argent et le droit.

D'un autre côté, *le clergé et les savants* se séparent. Tous deux poursuivent la vérité au lieu de la réalité, tous deux ressortissent à l'espace et au côté tabou de la vie. La peur de la mort n'est pas seulement l'origine de toute religion, mais de toute philosophie et de toute science de la nature. Mais à la sainte causalité on oppose la causalité profane. *Profane* est la nouvelle antinomie du religieux qui n'avait admis la science que comme auxiliaire. Profane est toute la critique tardive, son esprit, ses méthodes et ses buts. Même la théologie tardive n'y fait pas exception, mais la science de toutes les cultures se meut quand même absolument dans les formes cléricales précédentes et prouve ainsi qu'elle est née de la contradiction et qu'elle est et reste dépendante en tout et pour tout de l'image

originelle. C'est pourquoi la science antique vit dans les communautés cultuelles de style orphique, comme l'école de Milet, l'union pythagoricienne, les écoles médicales de Croton et de Kos, les écoles attiques de l'Académie, du Paripatos et de la Stoa; leurs maîtres à toutes appartiennent au type du prêtre des sacrifices et du voyant, jusqu'aux écoles juridiques romaines des Sabiniens et des Proculiens. Arabe est aussi dans la science le livre sacré, le canon comme celui de Ptolemaeos (Almagest) pour la science naturelle, d'Ibn Sina pour la médecine, pour la philosophie le Corpus d' « Aristote » avec maints fragments apocryphes, et en outre maintes citations de lois et de méthodes, la plupart non écrites, ainsi que le commentaire comme forme du progrès de la pensée, les écoles supérieures comme fondations religieuses (médersas) assurant aux professeurs et aux auditeurs une cellule, une pension alimentaire et l'habillement, et les écoles scientifiques considérées comme des fraternités. Le monde savant d'Occident a absolument la forme de l'Église catholique, surtout dans les pays protestants. La transition entre les ordres savants de l'époque gothique et les écoles similaires du XIXe siècle, comme celles de Hegel, de Kant et l'école historique, mais aussi maints collèges anglais, est constituée par les Mauriniens et Bollandistes en France, qui ont maîtrisé et en partie fondé les sciences auxiliaires de l'histoire à partir de 1650. Il y a dans toutes les sciences spéciales, y compris la médecine et la philosophie de la chaire, une hiérarchie complète ayant ses papes d'école, ses grades, ses dignités — le doctorat consacrant le prêtre —, ses sacrements et ses conciles. Le concept de laïc est rigidement conservé et le sacerdoce général des croyants est combattu avec passion sous la forme de science populaire comme de science darwinienne. La langue savante était d'abord le latin, aujourd'hui se sont développées partout les langues spéciales qui, dans le domaine de la radioactivité ou du droit des obligations, ne sont plus intelligibles encore qu'à ceux qui en ont reçu l'initiation supérieure. Il y a des fondateurs de sectes comme maints disciples de Kant et de Hegel; il y a une mission auprès des infidèles comme celle des monistes; il y a des hérétiques comme Schopenhauer et Nietzsche; il y a la grande excommunication et, comme index, la conspiration du silence. Il y a des vérités éternelles comme la division des objets de droit en personnes et en choses, des dogmes comme celui de l'énergie et de la masse et comme la théorie de l'hérédité, un rite de la citation des œuvres orthodoxes et une espèce de canonisation scientifique [1].

Ajoutons que le type du savant occidental ayant atteint son apogée au milieu du XIXe siècle — en même temps que le type du prêtre est descendu au point le plus bas — a aussi porté la chambre d'étude, cellule du moine profane, et le vœu inconscient de ce moine, à une haute perfection : vœu de pauvreté combiné, sous la forme d'un loyal mépris du bien-être et de la fortune, avec un dédain sincère pour la profession commerciale et pour chaque utilisation des

1. Après la mort, les hérétiques sont exclus de l'éternelle félicité du Manuel scolaire et jetés dans le purgatoire des notes marginales d'où ils montent ensuite, purifiés par l'intercession orthodoxe, dans le paradis des paragraphes.

résultats de la science à l'acquisition de l'argent; chasteté allant jusqu'à développer un célibat scientifique dont Kant est le modèle et le point culminant; obéissance allant jusqu'à se sacrifier pour le point de vue de l'école. Ajoutons enfin une sorte d'ascétisme, résonance profane de l'ascèse gothique et qui a abouti à mésestimer à peu près toute la vie publique et toutes les formes de la bonne société : peu de discipline et beaucoup trop d'instruction. Là où la noblesse, même dans ses ramifications tardives, chez le juge, le propriétaire terrien et l'officier, éprouve encore une joie naturelle dans la continuité de la race, la propriété et l'honneur, le nouvel ascète n'aperçoit qu'une bagatelle à côté de la possession d'une pure conscience scientifique et de la continuité d'une méthode ou d'une connaissance éloignées de toutes les mesquineries de la vie. Si le savant d'aujourd'hui a cessé de rester étranger au monde et s'il met souvent avec une grande intelligence la science au service de la technique et du gain d'argent, n'est-ce pas un signe que le type pur est en déclin et que par conséquent la grande époque de l'optimisme intellectuel dont il est la vivante expression appartient déjà au passé ?

De tout cela résulte une construction naturelle des ordres qui constitue dans son développement et ses effets la structure fondamentale du courant vital dans chaque culture. Aucune décision n'a créé ni ne peut modifier cet édifice; les révolutions ne le changeront qu'à condition d'être les formes du développement et non le résultat d'une volonté privée; sa signification cosmique dernière ne vient même pas à la conscience de l'homme qui agit et qui pense, car ses racines profondes sont dans l'existence humaine et par conséquent évidentes; les mots d'ordre et les raisons pour lesquelles lutte ce côté de l'histoire, socialement détaché de la théorie dont il est inséparable en réalité, ne sont empruntés qu'à la surface. *Noblesse et clergé* naissent d'abord de la terre libre et représentent la pure symbolique de l'existence et de l'existence éveillée, du temps et de l'espace; du butin et de la spéculation naît ensuite un double type d'une moindre symbolique qui arrive à la suprématie dans les périodes tardives et citadines sous forme de *l'économie et de la science.* Dans ces deux courants existentiels, les idées de destin et de causalité sont développées jusqu'au bout d'une manière indiscrète et hostile à la tradition; il en naît des puissances qu'une hostilité mortelle sépare des idéals d'ordre de l'héroïsme et de la sainteté : *l'argent et l'esprit.* Ils sont aux premiers ce que l'âme citadine est à l'âme rurale. Dès lors, la propriété s'appelle richesse et l'intuition cosmique savoir : destin profane et causalité profane. Mais la science et la noblesse sont aussi une contradiction. La noblesse ne démontre ni ne cherche, mais elle *est.* Le *de omnibus dubitandum* manque de distinction bourgeoise, mais il contredit aussi, d'autre part, le sentiment fondamental du clergé qui assigne à la critique un rôle d'auxiliaire. En outre, l'économie pure se heurte ici à une morale ascétique qui réprouve le gain d'argent, comme le dédaigne la noblesse authentique établie sur ses terres. Même la vieille noblesse marchande est souvent détruite, par exemple dans les villes hanséa-

tiques, à Venise et à Gênes, parce qu'elle ne voulait ou ne pouvait pas par tradition prendre part aux formes innocentes du grand commerce citadin. Et enfin l'économie et la science sont elles-mêmes ennemies l'une de l'autre et répètent dans leur lutte entre le gain d'argent et la connaissance, entre *le comptoir et la bibliothèque*, le libéralisme d'affaires et le libéralisme doctrinal, la vieille et grande hostilité entre l'action et la contemplation, entre le château et la cathédrale. Cette organisation se répète sous une forme quelconque dans l'édifice de chaque culture et rend ainsi possible, même dans le domaine social, une morphologie comparée.

Tout à fait en dehors de la constitution des ordres, on trouve partout les *classes professionnelles* des artisans, des fonctionnaires, des artistes et des ouvriers, qui remontent, par exemple, dans les gildes de forgerons (Chine), d'écrivains (Egypte) et de chanteurs (antiquité), jusqu'aux temps primitifs et qui sont devenues parfois, en raison de la division professionnelle allant jusqu'à la suppression du connubium, de véritables groupes ethniques, comme les Falascha abyssins[1] et maintes classes de tschoudras énumérées dans le Code de Manu. Leur division repose sur de pures capacités techniques et donc non sur la symbolique du temps et de l'espace; leur tradition se limite aussi à la technique et non à une coutume ou à une morale *propres*, comme on en trouve absolument dans l'économie et la science. Les officiers et les juges sont des ordres parce qu'ils dérivent de la noblesse, les fonctionnaires sont une profession; le savant est un ordre parce qu'il dérive du prêtre, l'artiste est une profession. Le sentiment de l'honneur et la conscience morale se rattachent dans un cas à l'ordre, dans l'autre à l'œuvre. Si faible qu'il puisse être, il y a dans le premier un élément symbolique qui manque au second. D'où ce je ne sais quoi d'étranger, de non réglé et souvent de méprisant, qui se rattache par exemple à la profession de bourreau, de comédien et de chanteur ambulant, ou à la réputation antique de l'artiste plastique. Leurs classes et leurs gildes se distinguent de la société ou cherchent la protection des autres ordres (ou de patrons et de Mécènes particuliers); mais elles ne peuvent pas s'intégrer à eux, comme nous le voyons dans les guerres des corporations des anciennes villes et dans les instincts et habitudes d'hostilité sociale de toutes sortes chez les artistes.

5

Une histoire des ordres, qui doit par principe faire abstraction des classes professionnelles, est donc une étude métaphysique de l'humanité supérieure, dans la mesure où les espèces de vie en fluctuation l'élèvent à une grande symbolique, espèces dans et par lesquelles s'effectue l'histoire des cultures.

Déjà le type nettement marqué du paysan au début est quelque

1. Les Juifs noirs sont à peu près tous forgerons.

chose de nouveau. A l'époque carolingienne et dans la Russie czarique du « Mir[1] », il y avait des hommes libres et des valets, qui cultivaient le sol sans être des *paysans*. Ce n'est que par le sentiment d'une profonde différence d'essence en regard des deux autres « vies » symboliques (pour rappeler le mot de Freidank) que cette vie est devenue un ordre, *l'ordre nourricier* au sens plein du mot, c'est-à-dire la racine de la grande plante appelée Culture, qui a profondément enfoncé ses fibres dans la terre maternelle et qui attire à elle silencieusement et activement tous les sucs, pour les envoyer au tronc et au sommet qui montent dans la lumière de l'histoire. Il sert la grande vie non seulement par la nourriture qu'il arrache au sol, mais aussi par cet autre produit de la Terre Maternelle, par son propre sang qui, des villages, se déverse pendant des siècles dans les grands ordres, y reçoit leurs formes et conserve leur vie. Le nom technique de cet ordre est le *servage* qui s'est développé entre 1000 et 1400 en Occident, et dans toutes les autres cultures simultanément. (Les raisons de cette appellation peuvent être ce qu'on voudra dans l'image superficielle de l'histoire.) Les ilotes de Sparte y appartiennent tout autant que la vieille clientèle de Rome, qui a donné depuis 471 la plèbe *rustique*, c'est-à-dire un ordre paysan libre. On est étonné de la puissance de cet effort vers la forme symbolique dans la pseudomorphose de l'Orient romain « bas-antique », où le régime de caste du principat fondé par Auguste, avec sa distinction des fonctionnaires en sénateurs et chevaliers, évolue à rebours jusqu'à atteindre partout en 300 les localités soumises au sentiment cosmique magique, en 1300 le premier ordre gothique et par là le royaume Sassanide[2]. Des fonctionnaires d'une administration hautement civilisée est née une petite noblesse, décurions, chevaliers ruraux et praticiens urbains, qui répondent par leur corps et leur fortune pour tous les impôts dus au seigneur (régime féodal à rebours) et dont la position devient peu à peu héréditaire, tout comme sous la 5e dynastie d'Égypte, comme aux premiers siècles de Dschou, où Y-Wang (934-909) devait déjà abandonner les conquêtes aux vassaux qui nommaient les comtes et les gouverneurs de leur choix, et comme pendant les Croisades. De même l'ordre des officiers et des soldats devient héréditaire (devoir féodal de la suite militaire), ce qui est ensuite législativement réglé par Dioclétien. L'individu est incorporé solidement à l'ordre (*corpori adnexus*) et le principe est étendu à toutes les professions comme obligation corporative, comme à l'époque gothique et dans la première période égyptienne. Mais avant tout, une nécessité intérieure a fait naître, de l'économie bas-antique avec ses esclaves et ses *latifundia*[3], le colonat héréditaire des petits fermiers tandis que les districts économiques deviennent des fiefs adminis-

1. Quoi qu'en disent les enthousiastes socialistes et panslavistes, le Mir tout à fait primitif est postérieur à 1600 et il a été supprimé depuis 1861. Ici le sol est une *terre commune* et les habitants des villages y sont autant que possible maintenus afin de pouvoir lui faire rendre par la culture le montant de l'impôt.

2. Brentano, *Byzantinische Volkswirtschaft*, 1917, p. 15.

3. L'esclave antique disparaît en ces siècles d'une manière toute spontanée, ce qui est un des signes les plus clairs de l'extinction du sentiment antique du cosmos et donc aussi de l'économie.

tratifs et que leurs suzerains ont à lever les impôts et à fournir les contingents militaires [1]. Entre 250 à 300, le colon est législativement lié à la glèbe (*glebae adscriptus*); *on atteint par là même à la distinction entre le seigneur féodal et ses vassaux* [2], *distinction qui est celle des ordres mêmes.*

Noblesse et clergé sont des possibilités données dans chaque nouvelle culture. Les exceptions apparentes reposent simplement sur un manque de tradition visible. Nous savons aujourd'hui qu'un véritable ordre clérical avait existé en Chine, et, pour les débuts de la religiosité orphique au XIe siècle avant J.-C., l'hypothèse d'un clergé comme ordre, d'ailleurs indiquée par les personnages épiques de Calchas et de Tiresias, est évidente. De même, l'évolution de l'état féodal égyptien suppose [3] une noblesse primitive dès la 3e dynastie. Quant à la forme et à la vigueur avec lesquelles ces ordres se réalisent et interviennent ensuite dans l'histoire postérieure, la créent, la représentent et même la symbolisent par leurs destins propres, elles dépendent du symbole primaire qui est à la base de chaque culture et de tout son langage formel.

La noblesse, tout entière végétale, prend partout son point de départ dans le pays, considéré comme propriété avec laquelle elle est solidement liée par la naissance. Elle a partout la forme fondamentale de *la famille* dans laquelle s'exprime aussi l' « autre » histoire, celle de la femme, et elle apparaît par sa volonté de la durée, c'est-à-dire du sang, comme le grand symbole du temps et de l'histoire. On verra que le premier haut fonctionnaire de l'État vassal, reposant sur la confiance personnelle, partout, en Chine [4] et en Égypte, comme dans l'antiquité et en Occident, depuis le maréchal (en chinois *sse-ma*), le chambellan (*chen*) et l'écuyer-tranchant (*tatsai*), jusqu'au gouverneur (*man*) et au comte (*peh*) crée d'abord des officiers et des dignitaires féodaux, s'efforce ensuite de les lier héréditairement au sol, et devient enfin ainsi l'origine des familles nobles.

La volonté faustienne de l'infini s'exprime dans le *principe généalogique* qui, si bizarre que cela paraisse, n'appartient qu'à cette culture, mais qui pénètre ici aussi et transforme, jusqu'au tréfonds, toutes les formes historiques, avant tout les États eux-mêmes. Le sens historique, qui veut connaître à travers les siècles les destins de son propre sang et qui veut voir attestées *documentairement* la date et l'origine de ses ancêtres; l'organisation scrupuleuse d'arbres généalogiques par lesquels on peut faire dépendre la propriété actuelle et ses successions du destin d'un mariage, qui a peut-être

1. Bélisaire arma de sa propre autorité 7.000 cavaliers pour la guerre des Goth. Ce que ne pouvaient faire qu'un très petit nombre de princes allemands sous Charles-Quint.

2. Pöhlmann, Römische Kaiserzeit, dans : *Pflugk-Hartungs Weltgeschichte*, I, p. 600 sq.

3. Malgré la théorie contraire d'Ed. Mayer, *Geschichte des Altertums*, I, § 243

4. Les grades hiérarchiques chinois sont donnés par Schindler, *Das Priestertum im alten China*, p. 61 sq.; les grades exactement correspondants chez les Égyptiens, par Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I, § 222; les grades byzantins se trouvent dans la notitia dignitatum, issue en partie de la cour des Sassanides. Dans les polis antiques, quelques vieux titres de fonctionnaires indiquent des fonctions de cour (Kolakretes, prytanes, consuls). Voir *infra*.

été conclu un demi-millénaire auparavant; les concepts du *sang pur*, de la pairie, de la mésalliance : tout cela est volonté de direction dans le lointain du temps, volonté qui ne parvint peut-être que chez la noblesse égyptienne à une forme apparentée, mais beaucoup plus faible.

Au contraire, la noblesse de style antique est absolument dirigée sur l'état momentané de la famille agnatique, et ensuite sur une généalogie *mythique* qui ne révèle pas le moindre sens historique, mais simplement le besoin, entièrement indifférent à la vraisemblance historique, d'un arrière-plan magnifique pour le *hic et nunc* des vivants. D'où la naïveté, sans cela inintelligible, avec laquelle l'individu regarde derrière son grand-père, comme Thésée et Héraclès, pour échafauder sur lui un arbre généalogique fantastique, ou si possible plusieurs, comme Alexandre; et aussi la facilité avec laquelle des familles romaines pouvaient introduire en faussaires de prétendus ancêtres dans les listes consulaires plus anciennes. Dans les funérailles de la nobilitas romaine, les cortèges s'accompagnaient de masques en cire des grands ancêtres, mais on n'avait en vue que le nombre et le retentissement des noms célèbres, nullement l'enchaînement généalogique de ceux-ci avec le présent. Cette coutume est générale à toute la noblesse antique qui forme, comme la noblesse gothique, une unité structurelle et spirituelle intérieure depuis l'Étrurie jusqu'à l'Asie-Mineure. Sur elle repose la puissance que possédaient encore au début de la période tardive dans toutes les villes les associations de familles constituées en ordres, ces phyles, phratries et tribus qui rendaient un culte sacré à l'état présent et aux combinaisons actuelles de leurs familles, comme les 3 phyles doriques, les 4 phyles ioniques et les 3 tribus étrusques, qui apparaissent dans l'ancienne Rome sous les noms de Tities, Ramnes et Luceres. Dans les Vêdas les âmes des « pères » et des « mères » n'ont droit au culte des âmes que pour trois générations prochaines et trois générations lointaines[1]; elles tombaient ensuite dans le passé, et le culte antique des âmes n'alla jamais plus loin non plus : n'est-ce pas l'extrême opposé du culte ancestral chez les Chinois et les Égyptiens, lequel ne finit jamais idéellement et conserve par conséquent la famille même, par delà la mort corporelle, dans des institutions déterminées. Il vit encore dans la Chine de nos jours un duc Kung considéré comme descendant de Confucius, de même un descendant de Laotsé, de Tschang-lu et d'autres. Il n'est pas question d'un arbre généalogique plus ramifié; la ligne, le *tao* de l'être, est continuée apparemment aussi par l'adoption, qui incorpore psychiquement l'adopté à la famille en l'astreignant au culte des ancêtres, ou par d'autres moyens.

Une invincible joie de vivre parcourt les siècles florissants de cet ordre très authentique qui est de part en part direction, destin et race. La femme, parce qu'elle *est* histoire, et le combat, parce qu'il *fait* l'histoire, sont immédiatement au point central de sa pensée et de son action. A la poésie des scaldes nordiques et à la poésie

1. Hardy, *Indische Religionsgeschichte*, p. 26.

courtoise du Midi correspondent les anciens chants d'amour du Shi-King que les chevaliers chinois[1] récitaient dans le Pi-yung, école d'éducation nobiliaire, ou Hiao; et il en est de même des solennités publiques du tir à l'arc qui sont tout à fait dans l'esprit du vieil *agon* antique et des tournois gothiques et persico-byzantins et qui ressortissent à ce côté *homérique* de la vie chinoise.

A l'opposé se trouve le côté *orphique* qui exprime par le style du clergé l'expérience spatiale d'une culture. Cette expérience répond à l'espèce euclidienne d'étendue antique, qui ne nécessite aucun intermédiaire pour prendre contact avec les dieux corporels et proches, si le clergé tombe ici des commencements d'un ordre à une somme de fonctions urbaines. Il est de la nature du *tao* des Chinois de n'avoir, au lieu du clergé héréditaire du début, plus tard que les classes professionnelles des prieurs, des experts en écritures et des maîtres des oracles, qui accompagnent avec les rites prescrits les actes cultuels des autorités et des chefs de famille. Il est conforme au sentiment cosmique de l'Indou, qui se perd dans les lointains incommensurables, que l'ordre clérical y devienne une seconde noblesse qui, par sa puissance immense et par son intervention dans la vie entière, s'étend entre le peuple et le monde inextricable de ses dieux. Et c'est enfin une expression du sentiment de la crypte, si le véritable prêtre de style magique est le moine et l'anachorète, dont l'énergie croît sans cesse, tandis que le clergé séculier perd de plus en plus sa signification symbolique.

Au contraire, le clergé faustien qui n'avait encore en 900 aucune signification et aucune dignité profondes s'élève d'un bond rapide à ce rôle immense de médiateur, qui se place idéellement entre l'humanité entière et le macrocosme tendu avec le pathos complet de la 3e dimension, qui est exclu de l'histoire par le célibat et du temps par le *character indelibilis*, et qui culmine dans la papauté, représentant le plus grand symbole concevable du saint espace dynamique. Symbole que n'annule point l'idée protestante d'un sacerdoce général des croyants, mais qu'elle transfère seulement *d'un point et d'une personne dans le cœur de chaque croyant individuel.*

La contradiction existant dans chaque microcosme entre l'être et l'être éveillé mène aussi avec une nécessité intérieure les deux ordres l'un contre l'autre. Le temps veut s'intégrer l'espace, et l'espace le temps. La puissance cléricale et la puissance mondaine sont des grandeurs d'ordre et de tendance si différents qu'il semble impossible de les concilier ou même simplement de les rapprocher. Mais ce combat n'est pas arrivé dans toutes les cultures à une explosion digne de l'histoire universelle : en Chine la noblesse s'était assuré la prépondérance à cause du *tao*, dans l'Inde le clergé à cause de l'espace sans cesse indéfini. Au sein de la culture arabe, l'intégration du complexe mondain et visible des croyants orthodoxes dans le grand consensus spirituel est immédiatement donnée avec le sentiment cosmique magique et, par conséquent, aussi

1. M. Granet, *Coutumes matrimoniales de la Chine antique*, T'oung Pao, 1912, p. 517 sq.

l'unité de l'État mondain et de l'État spirituel, du droit et de l'autorité. Cela n'a pas empêché les frottements entre les deux ordres : dans l'empire sassanide ils ont abouti à des querelles sanglantes entre la noblesse de Dinkane et le parti des mages et même à des assassinats sur la personne de quelques chefs particuliers; à Byzance le ve siècle tout entier est rempli de combats entre la puissance impériale et le clergé, combats qui ont partout pour arrière-plan les discordes entre Monophysites et Nestoriens [1]; mais ces luttes n'avaient *pas* mis en question le rapport des deux ordres.

Dans l'antiquité, qui écarta partout l'idée de l'infini, le temps s'était réduit au présent, l'étendue au corps concret individuel, et les ordres d'une grande symbolique étaient devenus en conséquence si insignifiants qu'ils ne pouvaient être considérés comme puissance indépendante en face de la Cité-État exprimant le symbole primaire antique sous la forme la plus forte imaginable. Au contraire dans l'histoire de l'humanité égyptienne, où un grandiose élan en profondeur tend avec une égale force vers le lointain temporel et le lointain spatial, on peut poursuivre la lutte constante des deux ordres et de leur symbolique jusqu'au fellahisme tardif. Car le passage de la 4e à la 5e dynastie se combine aussi avec une victoire distincte du sentiment cosmique clérical sur le sentiment cosmique chevaleresque : de corps et de représentant de la divinité, le pharaon en devient le serviteur, pendant que le sanctuaire de Rê dépasse en grandeur architectonique comme en puissance symbolique le temple-tombeau du souverain. Le Nouvel Empire voit aussitôt après les premiers grands Césars la toute-puissance politique du clergé d'Amon à Thèbes, puis au contraire de nouveau la révolution du roi hérétique Amenophis IV, qui a en effet un côté politique très sensible, jusqu'à ce que l'histoire du monde égyptien, après une lutte sans fin entre la caste guerrière et la caste cléricale, touche à sa fin avec la domination étrangère.

Cette lutte de deux symboles également puissants a été dirigée dans la culture faustienne dans un esprit proche parent de l'égyptien, mais avec une passion bien plus grande encore, et elle ne fait apparaître la possibilité d'une paix entre l'État et l'Église depuis le plus ancien gothique que comme un armistice. Dans cette lutte s'exprime le caractère conditionné de l'être éveillé qui voudrait se rendre indépendant de l'être et qui ne le peut cependant pas. Les sens ont besoin du sang, mais le sang n'a pas besoin des sens. La guerre appartient au monde du temps et de l'histoire *(il n'y a de spirituel que la lutte avec des raisons, la discussion)*; une église *combattante* passe du royaume des vérités dans celui des réalités, du royaume de Jésus à celui de Pilate; elle devient un élément au sein de l'histoire racique et dépend absolument de la force plastique du côté *politique* de la vie; elle lutte avec l'épée et le canon, le poison et le poignard, la corruption et la trahison, tous les moyens de chaque lutte de parti depuis les temps féodaux jusqu'à la démocratie moderne; elle sacrifie des articles de foi contre des avantages mondains et

1. Un exemple de ces luttes est la vie de Jean Chrysostome.

s'allie avec des hérétiques et des païens contre les puissances orthodoxes. La papauté *comme idée* a une histoire pour soi, mais indépendamment d'elle les papes des VIe et VIIe siècles étaient des gouverneurs byzantins d'origine syrienne et grecque, puis de puissants agrariens ayant des troupes de paysans serfs; enfin le patrimoine de Saint Pierre devint au début du gothique une sorte de duché aux mains des grandes familles nobles de la Campanie, lesquelles nommaient les papes à tour de rôle, en tête les Colonna, les Orsini, les Savelli, les Frangipani, jusqu'à ce que dominât ici aussi le régime féodal généralisé en Occident et que le Saint Siège de Pierre vînt à être conféré aux familles de barons romains, de telle sorte que le nouveau pape avait, comme tout roi allemand ou français, à confirmer les droits de ses vassaux. Les comtes de Tusculum nommèrent en 1032 un bambin de 12 ans comme pape. Huit cents tours de châteaux s'élevaient alors dans le territoire de la Ville entre et sur les ruines antiques. En l'an 1045, trois papes s'étaient retranchés au Vatican, au Latran et à Santa Maria Maggiore et y étaient défendus par leurs nobles vassaux.

En outre, la ville désormais apparaît avec son âme qui se sépare d'abord de l'âme du paysage, puis s'égale à elle, enfin s'efforce de l'opprimer et de l'éteindre. Mais cette évolution s'accomplit sous les *espèces de la vie* et appartient donc à l'histoire des ordres. A peine la *vie* urbaine a-t-elle surgi comme telle, à peine la population de ces petites oasis a-t-elle développé un esprit de communauté qui sent que sa vie propre est différente de la vie du dehors, que le charme de *la liberté personnelle* commence à produire son effe et à attirer sans cesse de nouveaux courants d'existence dans ses murs. Il y a là une sorte de passion d'être citadin et de répandre la vie citadine. De cette passion, non des raisons matérielles, est sortie la fièvre de la période des établissements antiques dont nous reconnaissons encore les dernières ramifications et qu'on a assez improprement désignée sous le nom de colonisation. Elle est l'enthousiasme créateur de l'homme de la ville qui, depuis le Xe siècle dans l'antiquité et « simultanément » dans les autres cultures, contraint sans cesse des générations nouvelles à entrer dans le cercle d'une vie nouvelle, enthousiasme qui fait apparaître pour le première fois dans l'histoire de l'humanité *l'idée de la liberté*. L'origine de cette liberté n'est pas politique et moins encore abstraite, mais elle exprime ce fait que la vie végétale liée au sol prend fin dans les murs de la ville et que les liens parcourant la vie rustique tout entière sont coupés. Sa nature a donc toujours quelque chose de négatif. Elle affranchit, elle délivre, elle défend; on se *libère* toujours *de* quelque chose. La ville est l'expression de *cette* liberté; l'esprit citadin est de l'intelligence devenue libre, et tout ce que la postérité a vécu sous le nom de liberté dans les mouvements spirituels sociaux et nationaux tire son origine de cette seule et unique *cause primaire de notre libération de la terre*.

Mais la ville est plus ancienne que le « bourgeois ». Elle attire d'abord les classes professionnelles qui sont en dehors de la constitution symbolique des ordres et qui reçoivent ici la forme corpora-

tive, mais ensuite les ordres primaires eux-mêmes qui, comme la petite noblesse, transfèrent leurs châteaux dans la banlieue, ou comme les Franciscains leurs couvents, sans introduire par là un changement intérieur notable. Non seulement la Rome des papes, mais toutes les villes italiennes de ce temps sont remplies de châteaux forts de familles nobles, des tours desquels on liquidait les batailles dans les rues. Sur une toile célèbre de Sienne datant du XIVe siècle, ces tours s'élèvent comme des cheminées d'usine autour de la place du marché, et le palais florentin de la Renaissance n'est pas seulement un successeur des cours provençales nobles par la vie magnifique qu'on y menait, mais aussi par sa façade rustique un dérivé du château fort gothique que la chevalerie française et allemande construisait encore pour longtemps sur les hauteurs. Ce n'est que peu à peu qu'une vie nouvelle se dégage. De 1250 à 1450, dans l'Occident tout entier, les familles immigrées dans les villes se constituent en patriciat en face des corporations et se sont par là-même spirituellement détachées de la noblesse rurale; le même cas s'est produit exactement en Chine, en Égypte et dans l'Empire byzantin, et ce n'est qu'en partant de ce point de vue que l'on comprendra les plus vieilles fédérations des villes antiques, comme celles d'Étrurie, peut-être encore du Latium, et l'union sacrée des villes coloniales filles avec leur mère-patrie : ce n'est pas la polis comme telle, mais le patriciat des phyles et des phratries de ces polis qui est le représentant des événements. *La polis originelle s'identifie avec la noblesse*, comme ce fut le cas à Rome depuis 471 et constamment à Sparte et dans les villes d'Étrurie; cette noblesse est l'origine du synoïcisme et de la formation de la Cité-État, mais dans les autres cultures aussi la différence entre la noblesse rurale et citadine est d'abord tout à fait sans importance en regard de la différence vigoureuse et profonde entre la noblesse en général et le reste.

La bourgeoisie naît d'abord de la contradiction principielle entre la ville et la campagne, contradiction qui fait sentir aux « familles et corporations », si aiguës que soient par ailleurs leurs rivalités, leur unité en face de la noblesse d'origine et de l'État féodal en général, ainsi qu'en face du régime féodal de l'Église. Le concept du *troisième ordre*, du *tiers* pour employer le mot célèbre de la Révolution française, est une unité *simplement de contradiction*, par conséquent impossible à déterminer dans sa substance, sans coutume ni symbolique propres, car la société bourgeoise distinguée imite les manières de la noblesse, la piété citadine celle du clergé primaire; et l'idée que la vie ne doit pas servir un but pratique, mais avant tout et de toute son âme l'expression de la symbolique du temps et de l'espace, et qu'elle n'a le droit de prétendre que de cette façon à un rang élevé : cette idée pousse précisément la raison citadine à une contradiction exaspérée. Cette raison, au domaine de laquelle ressortit toute la littérature politique des périodes tardives, procède à une nouvelle organisation des ordres sur la base citadine, organisation qui est d'abord une théorie, mais qui finit, grâce à la toute-puissance du rationalisme, par devenir une pratique et même la

pratique sanglante des révolutions. La noblesse et le clergé, pour autant qu'ils existent encore, y apparaissent avec une certaine exagération comme des ordres privilégiés, ce qui veut dire implicitement que leur prétention à des privilèges garantis par leur rang historique est surannée et dépourvue de sens pour le droit atemporel de la raison ou de la nature. Leur point central est désormais dans les *villes capitales* (concept très important des périodes tardives); et c'est seulement alors qu'ils commencent à développer les formes aristocratiques en cette distinction qui commande le respect, telle qu'on la voit par exemple sur les portraits de Reynold et de Lawrence. A eux s'opposent les puissances spirituelles de la ville parvenues à la domination : *l'économie et la science*, qui, avec la masse des artisans, des fonctionnaires et des ouvriers, ont le sentiment de former un *parti* non encore uni en soi, mais toujours un dès qu'il s'agit de lutter pour la liberté, c'est-à-dire pour l'indépendance citadine contre les grands symboles du passé et les droits qui en découlent. Tous sont les partis du tiers-ordre qui compte non d'après le rang, mais d'après le nombre de têtes, qui est « libéral » en quelque manière dans toutes les périodes tardives de toutes les cultures, c'est-à-dire libéré des puissances intérieures de la vie non citadine : l'économie est libre de gagner de l'argent, la science libre de critiquer; libertés où dans toutes les grandes décisions l'esprit prend la parole dans les livres et les assemblées (Démocratie), tandis que l'argent récolte les avantages (Ploutocratie) et que la fin n'est jamais la victoire des idées, mais celle du capital. Mais c'est là encore l'opposition des vérités et des réalités, telle que la développe la vie citadine.

En protestant contre les très anciens symboles de la vie liée à la terre, la ville oppose désormais à la noblesse de naissance les concepts de noblesse d'argent et de noblesse spirituelle : le premier de ces concepts n'est pas une pure revendication, mais un fait d'autant plus efficace; le second est une vérité, mais rien de plus et qui n'offre à l'œil qu'un spectacle douteux. Chaque période tardive a une postérité authentique se développant en noblesse originelle (la noblesse des Croisades est un mot vigoureux), dans laquelle un fragment d'histoire gigantesque est devenu forme et tact, et qui est souvent anéantie intérieurement au contact des grandes cours. C'est ainsi que naît au IVe siècle, par l'introduction de grandes familles plébéiennes comme *conscripti* dans le Sénat romain des *patres*, la nobilitas en tant que noblesse agrarienne de fonctionnaires au sein de l'ordre sénatorial. C'est d'une manière tout à fait analogue que se constitue dans la Rome des papes la noblesse népotique; il y avait en 1650 à peine cinquante familles ayant un arbre généalogique de plus de trois cents ans. Dans les États méridionaux de l'Union se développe, à partir du baroque tardif, cette aristocratie de colons qui fut détruite dans la guerre de Sécession de 1861-1865 par les puissances d'argent des États du Nord. La vieille noblesse marchande dans le style des Fugger, des Welser, des Médicis et des grandes maisons de Venise et de Gênes, à laquelle il faut ajouter tout le patriciat des villes coloniales helléniques à partir de 800, a

toujours eu quelque chose d'aristocratique : race, tradition, bonne coutume et l'instinct naturel à rétablir la liaison avec le sol en acquérant des propriétés agraires (sans dédaigner d'ailleurs l'ancienne maison-mère dans la ville considérée comme un respectable succédané). Mais la nouvelle noblesse d'argent des marchands et des spéculateurs finit par envahir aussi la noblesse de naissance, grâce à son goût rapidement acquis pour les formes distinguées (à Rome les *equites* depuis la première guerre punique, en France la noblesse de Louis XIV [1]); elle l'ébranle et la corrompt, tandis que la noblesse spirituelle de l'époque des lumières l'accable de mépris. Les Confuciens ont fait descendre le vieux concept chinois du *shi* de la coutume noble à la vertu spirituelle, et ils ont fait du Pi-Yung, place des tournois chevaleresques, une « école de disputes spirituelles », un lycée tout à fait dans le goût du XVIIIe siècle.

La fin de la période tardive de chaque culture voit aussi l'achèvement plus ou moins violent de l'histoire des ordres. C'est la victoire du simple vouloir-vivre en liberté sans racine sur les grands symboles contraignants de la culture que l'humanité, désormais entièrement dominée par la ville, ne peut ni comprendre ni souffrir. Le régime de l'argent fait disparaître le sens des valeurs immobilières sédentaires, la critique scientifique fait disparaître chaque reste de piété. L'émancipation paysanne est aussi en partie une victoire sur les ordres symboliques; le paysan est affranchi de la pression du servage, mais livré à la puissance de l'argent qui désormais transforme le sol en marchandise mobilière. Cette émancipation a lieu chez nous au XVIIIe siècle; à Byzance en 470 par le nomos georgikos du législateur Léon III qui efface lentement le colonat; à Rome en connexion avec la fondation de la plèbe en 471. A Sparte, Pausanias s'était alors efforcé vainement d'affranchir les ilotes.

La plèbe est le *tiers constitutionnellement reconnu comme unité* et représenté par des tribuns inviolables, non fonctionnaires, mais hommes de confiance. L'événement de 471 [2], qui a remplacé aussi par quatre tribus citadines (districts) les trois anciennes tribus de la noblesse étrusque (ce qui fait deviner bien des choses dans la suite), a été considéré comme un pur affranchissement des paysans [3], ou bien comme une organisation des marchands [4]. Mais la plèbe en tant que tiers-ordre ne peut être déterminée que négativement, comme un résidu : tout ce qui n'est *pas* noblesse terrienne ou possesseur de grandes fonctions cléricales y appartient. Son image est aussi confuse que celle du *tiers* en 1789. Elle ne se maintient que par sa protestation. Il y avait en elle des marchands, des artisans, des salariés, des écrivains. La maison claudienne renferme des familles patriciennes et des familles plébéiennes, par conséquent de gros agrariens et de grands paysans (comme les Claudii Marcelli). Au sein de la Cité-État la plèbe est ce que sont dans l'État occidental

1. Les mémoires du duc de Saint-Simon montrent très bien cette évolution.
2. Il correspond à notre XVIIe siècle.
3. K. J. Neumann, *Die Grundherrschaft* d. *röm. Republik*; Ed. Meyer, *Kleine Schriften*, p. 351 sq.
4. A. Rosenberg, *Studien zur Entstehung der Plebs* (Herm. XLVIII, 1913, p. 359 sq.).

baroque *les paysans et les bourgeois réunis*, lorsqu'ils protestent dans une assemblée corporative contre la toute-puissance d'un prince. Hors de la politique, c'est-à-dire dans la société, la plèbe par opposition à la noblesse et au clergé est généralement inexistante, mais se divise immédiatement en professions particulières ayant des intérêts tout à fait divergents. Elle est un *parti* et représente comme tel la liberté au sens citadin.

Cette situation est rendue encore plus claire par le succès qu'a remporté la noblesse terrienne immédiatement après, en ajoutant, aux quatre tribus citadines représentant proprement la bourgeoisie, l'argent et l'esprit, seize tribus rustiques dénommées d'après les familles dans lesquelles elle possédait la prépondérance absolue. Ce n'est qu'à la grande bataille des ordres, lors de la guerre contre les Samnites, à l'époque d'Alexandre, qui correspond exactement à la Révolution française et qui se termina par la lex Hortensia de 287, que le concept de l'ordre fut juridiquement aboli et que l'histoire de la symbolique des ordres fut close. *La plèbe devint populus romanus* au même titre que le *tiers* se constitua en nation en 1789. Ce qui s'est passé à partir de cette date, dans toutes les cultures, en fait de luttes sociales, est quelque chose de radicalement différent.

La noblesse de toutes les périodes printanières avait été l'ordre au sens originel du mot, l'histoire devenue chair, la race à la suprême puissance. Le clergé s'y est opposé comme contre-ordre, disant partout Non où la noblesse disait Oui, et mettant ainsi en relief l'autre côté de la vie par un grand symbole.

Le troisième ordre, intérieurement sans unité aucune, comme nous venons de le voir, était le non-ordre, la protestation en forme d'ordre contre la nature de l'ordre, d'ailleurs non contre tel ou tel ordre, mais contre la forme symbolique de la vie en général. Il rejette toutes les distinctions qui ne sont pas justifiées par la raison ou par l'utilité; mais il « signifie » quand même quelque chose avec une clarté complète : il est comme ordre *la vie citadine* opposée à la vie rurale, il est *la liberté* comme ordre par opposition à l'enchaînement. Mais considéré de son propre point de vue, il n'est nullement le reste qu'il semble être lorsqu'on le considère du point de vue des ordres primaires. La bourgeoisie a des limites; elle appartient à la culture; elle embrasse, au sens très laudatif, tous ceux qui lui appartiennent, et elle les embrasse sous le nom de peuple, *populus, demos*, par quoi elle y intègre la noblesse et le clergé, l'argent et l'esprit, l'artisanat et le salariat, comme des parties composantes particulières.

Ce concept, la civilisation le trouve tout fait et elle le détruit par le concept du quatrième ordre, de *la masse*, qui rejette par principe la culture et ses formes organiques, La masse est l'informe absolu, qui poursuit avec haine chaque espèce de forme, toutes les différences de rang, la propriété constituée, le savoir constitué. C'est le nouveau nomadisme des villes mondiales, pour lequel les esclaves et les Barbares dans l'antiquité, le tschoudra dans l'Inde, tout ce qui est humain, forment également un je ne sais quoi de flottant qui est entièrement séparé de ses origines, qui ne reconnaît pas son passé

et qui ne possède aucun avenir. Le quatrième ordre devient ainsi l'expression de l'histoire qui aboutit à la non-histoire. La masse est la fin, le radical néant.

II. — L'ÉTAT ET L'HISTOIRE.

6

Dans le sein du monde historique où nous sommes la trame vivante, et où nos sensations et notre intelligence obéissent constamment à nos sentiments, les fluctuations cosmiques nous apparaissent, sous les noms de réalité ou de vie réelle, comme des courants d'existence dans une forme corporelle. Portant la marque de direction, ces courants peuvent être conçus différemment : quant à leur *mouvement* ou quant à leur caractère de *substance mue*. Le premier s'appelle histoire, le second famille, souche, ordre, peuple; mais l'un n'est possible et n'existe que par l'autre. Il n'y a d'histoire que de quelque chose. Si nous parlons de l'histoire des grandes cultures, la nation sera la substance mue. État, *status*, signifie le repos. Nous acquérons l'impression de l'État quand nous envisageons pour soi la forme d'une existence qui s'écoule sous forme mue, comme une étendue dans une persistance atemporelle et qui fait abstraction totale de la direction, du destin. L'État c'est l'histoire considérée comme moment d'arrêt, l'histoire c'est l'État considéré comme un fleuve qui coule. L'État réel est la physionomie d'une unité d'existence historique; seul l'État construit par les théoriciens est un système.

Un mouvement *a une forme*, la substance mue *est en forme* ou, pour employer à nouveau un terme sportif de valeur : une substance mue achevée est en parfaite *constitution*. L'expression s'applique à un cheval de course ou à un athlète, aussi bien qu'à une armée ou à un peuple. La forme abstraite du courant vital d'un peuple en est la constitution par rapport à sa lutte dans et avec l'histoire. Mais elle ne peut être abstraite rationnellement qu'en très petite partie. Aucune constitution réelle n'est parfaite, quand on la considère pour soi et la réduit en système sur le papier. Ce qui n'est pas écrit dans les constitutions, l'indescriptible, l'accoutumé, le senti, l'évident, domine à tel point que — chose incompréhensible aux théoriciens! — une description de l'État ou un document constitutionnel ne donnent même pas l'ombre de ce qui fonde la réalité vivante d'un État comme forme essentielle, de telle sorte qu'une unité d'existence est gâchée pour l'histoire quand elle veut soumettre sérieusement le mouvement de cette unité à une Constitution écrite.

La maison particulière est la plus petite, le peuple la plus grande unité dans le courant de l'histoire. D'ailleurs, les peuples primitifs sont soumis à un mouvement, qui est ahistorique dans un sens supérieur, impétueux ou de longue haleine, mais sans caractère organique, sans signification plus profonde. Cependant les peuples

primitifs sont mus d'un bout à l'autre, à tel point qu'ils apparaissent tout à fait informes au coup d'œil rapide; les peuples de fellahs au contraire sont les objets figés d'un mouvement venant du dehors et s'exerçant sur eux en heurts fortuits et dépourvus de sens. A ceux-là appartient le « *status* » des périodes mycénienne, thinite, de la dynastie Shang en Chine à peu près jusqu'à son transfert à Yin en 1400, l'empire franc de Charlemagne, l'empire wisigothique d'Eurich et la Russie pétrinique, formes politiques qui ont parfois une capacité de travail grandiose, mais sans symbolique encore, sans nécessité; à ceux-ci appartiennent les empires romain, chinois et autres, dont la forme ne possède plus aucune substance d'expression.

Mais entre les deux il y a l'histoire des hautes cultures. Un peuple dans le style d'une culture, par conséquent un peuple historique, s'appelle *nation*. Une nation possède, tant qu'elle vit et lutte, un État non seulement comme état du mouvement, mais avant tout comme *Idée*. Au sens très élémentaire du mot, l'État peut être aussi vieux que la vie en général qui est en mouvement libre dans l'espace, de telle sorte que les essaims et les troupeaux, même des genres animaux très simples, se trouvent dans une certaine « constitution » qui atteint chez les fourmis, les abeilles, certains poissons, les oiseaux migrateurs et les castors une perfection étonnante : s'il est un État de grand style, son âge est toujours celui des deux ordres primaires de la noblesse et du clergé, pas davantage : ils naissent avec une culture, ils meurent avec elle, leurs destins sont dans une grande mesure identiques. La culture est l'existence de nations sous forme d'États.

Un peuple est « en forme » comme État, une maison comme famille. C'est, comme nous l'avons vu, ce qui distingue l'histoire politique cosmique, la vie publique de la vie privée, *res publica* de *res privata*. Et tous *deux* sont les symboles du souci. La femme est histoire universelle. Elle se soucie de la durée du sang par la conception et l'enfantement. La mère, l'enfant au sein, est le grand symbole de la vie cosmique. De ce côté, la vie de l'homme et de la femme est « en forme » comme mariage. Mais l'homme *fait* l'histoire, qui est une lutte sans fin pour la conservation de cette autre vie. Au souci maternel s'ajoute le souci paternel. L'homme, l'arme à la main, est l'autre grand symbole de la volonté de durée. Un peuple « en constitution « est à l'origine un groupe de guerriers, la communauté très profondément sentie d'aptitude à la guerre. L'État est affaire des hommes, est souci pour la conservation du tout, y compris cette auto-conservation psychique qu'on appelle honneur et respect de soi; il est la victoire remportée sur l'offense, la prévision des dangers et, avant tout, l'attaque proprement dite qui est naturelle et évidente à toute vie en ascension.

Si toute la vie était *un seul* courant existentiel uniforme, les mots peuple, État, guerre, politique, constitution, nous seraient inconnus. Mais l'éternelle et grandiose *diversité* de la vie qu'accroît à l'extrême la force plastique des cultures est un fait qui est historiquement donné de manière absolue avec toutes ses conséquences. Il n'y a de

vie végétale que par rapport à la vie animale; les deux ordres primaires se conditionnent réciproquement; *de même un peuple n'a de réalité que par rapport aux autres peuples*, et cette réalité consiste en oppositions naturelles et inéluctables, en attaque et en défense, en hostilité et en guerre. La guerre est la créatrice de toutes les grandes choses. Tout ce qui a un sens dans le courant de la vie est né de la victoire et de la défaite.

Un peuple forme l'histoire tant qu'il est en constitution. Il vit une histoire intérieure qu'il transfère en cet état dans lequel seul il *devient* créateur, et en outre une histoire extérieure qui *consiste* en création. Les peuples, comme États, sont donc les puissances proprement dites de toute évolution humaine. Il n'y a rien dans le monde historique qui soit au-dessus d'eux. Ils *sont* le destin.

Res publica, la vie publique, le « côté-épée » du courant existentiel humain, est en réalité invisible. L'étranger ne voit que les hommes, non leur enchaînement interne. Celui-ci repose au contraire profondément dans le courant de la vie et il y est senti plus que compris. De même nous ne *voyons* pas réellement la famille, mais seulement quelques hommes dont nous connaissons et saisissons l'union dans un sens tout à fait déterminé par une expérience intérieure. Mais il y a pour chacune de ces formes un cercle de ressortissants qui sont rattachés en unité vivante par une même constitution de l'existence extérieure et intérieure. Cette forme dans laquelle débouche le flot de l'existence s'appelle la *coutume*, si elle naît involontairement de son tact et de sa marche et qu'on en prend conscience ensuite; elle s'appelle le *Droit* si elle est posée intentionnellement et imposée à la reconnaissance de tous.

Le droit est la forme *voulue* de l'existence, peu importe qu'elle soit reconnue de manière affective et instinctive (droit non écrit, droit coutumier, *equity*), ou bien abstraite par la réflexion, approfondie et mise en système *(loi)*. L'une et l'autre sont deux faits juridiques d'une symbolique temporelle, deux espèces du souci, de la précaution, de la prévoyance; mais il résulte déjà de cette différence de degré dont nous avons conscience qu'il y a nécessairement dans le cours entier de l'histoire réelle deux droits qui s'opposent avec hostilité : le droit des pères, de la tradition, droit patenté, hérité, poussé, garanti, qui est sain parce qu'il a toujours existé, tirant son origine de l'expérience du sang et garantissant par conséquent le succès, et le droit rationnel, naturel ou universellement humain, qui est imaginé, projeté, issu de la réflexion et donc apparenté à la mathématique, peu avantageux peut-être, mais « juste ». En eux deux l'antithèse de la vue rurale et de la vie citadine, de l'expérience vivante et de l'expérience savante, grandit jusqu'à atteindre ce sommet de l'exaspération révolutionnaire où l'on prend un droit qui n'est pas donné pour briser un droit qui ne veut pas céder.

Un droit imposé par une communauté signifie un devoir pour chacun des ressortissants, mais il n'est point une preuve de leur *puissance*. Au contraire, c'est une question de destin que de savoir qui l'impose et pour qui il est imposé. Il y a des sujets et des objets

de *droit*, bien que chacun soit un objet de la *loi*, ce qui est d'ailleurs vrai du droit intérieur des familles, des corporations, des ordres et des États indistinctement. Mais pour l'État en tant que suprême sujet de droit existant dans la réalité historique, il s'ajoute encore un droit extérieur qu'il impose hostilement à l'étranger. Au premier appartient le droit civil, au second le traité de paix. Mais dans tous les cas, le droit du plus fort est aussi celui du plus faible. Avoir le droit est une expression de puissance. C'est un fait historique que chaque moment confirme, mais il n'est pas reconnu dans le royaume de la Vérité, lequel *n'est pas* de ce monde. L'être et l'être éveillé, le destin et la causalité ne se concilient pas non plus dans la conception du droit. A la morale cléricale et idéologique du Bien et du Mal appartient la *distinction morale de la justice et de l'injustice*; à la morale racique du bon et du mauvais la *distinction hiérarchique des concesseurs et des concessionnaires du droit*. Un idéal de justice abstraite traverse les cerveaux et les lèvres de tous les hommes dont l'esprit est noble et fort et dont le sang est faible, toutes les religions, toutes les philosophies; mais le monde réel de l'histoire ne connaît que le *succès* qui fait du droit du plus fort le droit de tous. Il passe sans pitié par-dessus les idéals, et si jamais homme ou peuple a renoncé par justice à sa puissance du moment, il est assuré sans doute de la gloire théorique dans ce second monde des pensées et des vérités, mais il est sûr aussi du moment où il succombe à une autre puissance vitale qui s'entend mieux que lui aux réalités.

Tant qu'une puissance historique reste supérieure aux unités intégrées et subordonnées à elle, comme le sont très souvent l'État et l'ordre par rapport aux familles et aux classes professionnelles, ou bien le chef de famille par rapport aux enfants, il y a *entre* les plus faibles un droit juste possible émanant de la main toute-puissante du non-partisan. Mais les ordres sentent rarement et les États presque jamais une puissance de ce rang au-dessus d eux, et il règne donc entre eux avec un pouvoir direct le droit du plus fort, tel qu'on le voit dans les traités unilatéraux et mieux encore dans leur interprétation et leur consolidation par le vainqueur. C'est ce qui distingue des droits *intérieurs* les droits *extérieurs* des unités vivantes historiques. Dans les premiers prévaut la volonté d'impartialité et de justice de l'arbitre, malgré nos grandes illusions sur le degré d'impartialité réelle existant dans les meilleurs codes de l'histoire, y compris ceux qui s'intitulent civils et qui font entendre par là-même qu'*un* ordre les a créés pour tous en vertu de sa suprématie[1]. Les droits intérieurs sont le résultat d'une pensée strictement logique et causale, orientée vers la Vérité, c'est justement pourquoi leur validité dépend à tout moment de la puissance matérielle de leur auteur, ordre ou État. Une révolution anéantit, en même temps que cette puissance, immédiatement aussi la puissance des lois. Elles restent vraies, mais elles ne sont plus réelles. Les droits extérieurs au contraire, comme tous les traités de paix,

1. Aussi rejettent-ils les droits de la noblesse et du clergé et défendent-ils ceux de l'argent et de l'esprit, en prenant ouvertement parti pour la propriété mobilière contre la propriété immobilière.

ont pour essence de n'être jamais vrais et toujours réels (d'une réalité souvent effrayante) et ils ne prétendent pas du tout à la justice. Il leur suffit d'être efficaces. Ce qui parle en eux, c'est la *vie* qui ne possède aucune logique causale et morale, mais une logique organique d'autant plus impérieuse. La vie veut posséder *elle-même* la validité, elle sent avec une certitude intérieure ce qu'il lui faut dans ce but, en vue duquel elle sait ce qui lui est juste et qui doit donc l'être aussi pour d'autres. Cette logique apparaît dans chaque famille, notamment dans les vieilles maisons paysannes de race authentique, dès que l'autorité est ébranlée et qu'un autre chef veut décider de « ce qui est ». Elle apparaît dans chaque État dès qu'un parti quelconque est maître de la situation. Chaque époque féodale est remplie par la lutte entre suzerains et vassaux pour le « droit au droit ». Cette lutte se termine dans l'antiquité à peu près partout par le triomphe absolu du premier ordre, qui arrache la législation à la royauté pour en faire lui-même l'objet de sa propre juridiction, comme le prouvent avec certitude l'origine et le rôle des archontes d'Athènes et des éphores de Sparte; sur le sol d'Occident, elle eut une fin *momentanée* en France lors de la constitution des États généraux en 1302, une fin *définitive* en Angleterre où, en 1215, les barons normands et le haut clergé conquirent de force la Magna Charta dont est née la souveraineté effective du Parlement. C'est pour cette raison que le vieux droit de l'ordre normand est resté en vigueur d'une manière durable dans ce dernier pays. C'est au contraire la défense du faible pouvoir impérial en Allemagne, contre les prétentions des grands seigneurs féodaux, qui appela au secours contre les vieux droits allemands des pays le droit romain de Justinien comme le droit d'un pouvoir central absolu [1].

La Constitution de Dracon, la πάτριος πολιτεία des Oligarques, était donnée par la noblesse, tout comme la loi, strictement patricienne, des Douze Tables, toutes deux profondément orientées déjà dans l'esprit de la période tardive antique avec ses puissances pleinement développées de la Ville et de l'argent, mais dirigées contre ceux-ci et par conséquent supplantées très tôt par un droit du tiers-état, des « autres » (de Solon et des tribuns du peuple), qui n'était pas moins un droit de l'ordre. La lutte des deux ordres primaires pour le droit de légiférer a rempli toute l'histoire occidentale, depuis la vieille querelle gothique pour la suprématie du droit laïc ou du droit canon jusqu'à la controverse non encore terminée aujourd'hui sur le mariage civil [2]. Les luttes constitutionnelles depuis la fin du XVIII[e] siècle ne signifient-elles pas aussi que le tiers-état qui, selon la remarque célèbre de Sieyès en 1789, « n'était rien et pouvait être tout », a attiré au nom de tous la législation dans ses propres mains pour en faire une législation bourgeoise, exactement dans le même sens où celle du gothique avait

1. L'effort correspondant, que tenta l'absolutisme des Stuarts pour introduire le droit romain en Angleterre, a été déjoué avant tout par le juriste puritain Coke († 1634), ce qui prouve encore une fois que l'esprit d'un droit est toujours l'esprit d'un parti.

2. Surtout en ce qui concerne le divorce où règnent immédiatement l'une à côté de l'autre la conception politique et la conception ecclésiastique.

été une législation noble ? Où le droit, comme nous l'avons dit, apparaît le plus ouvertement comme l'oppression de la puissance, c'est dans la législation internationale, les traités de paix, et ce droit des peuples dont Mirabeau disait déjà qu'il était le droit des forts dont la conservation est imposée aux faibles. Une grande partie des décisions de l'histoire du monde est fixée dans les droits de cette espèce. Ils sont la Constitution dans laquelle progresse l'histoire combattante, tant qu'elle ne retourne pas à la forme originaire de la lutte armée, dont les effets intentionnels de chaque traité en vigueur est la continuation spirituelle. Si la politique est une guerre par d'autres moyens, le « droit au droit » est le butin du parti vainqueur.

7

Il est clair par conséquent qu'il y a aux sommets de l'histoire de grandes formes vitales luttant pour la suprématie : l'Ordre et l'État tous deux courants d'existence d'une grande forme intérieure et d'une forme symbolique, tous deux résolus à faire de leur propre destin le destin de tous. Tel est, intérieurement compris et si l'on écarte tout à fait la conception vulgaire de peuple, d'économie, de société et de politique, le sens de l'opposition entre le ***gouvernement social et le gouvernement politique de l'histoire***. Ce n'est qu'à l'éclosion d'une grande culture que les idées sociales et politiques se séparent, et tout d'abord dans le phénomène de l'État féodal finissant, où le côté social est représenté par le suzerain et le vassal, le côté politique par le monarque et la nation. Mais les anciennes puissances sociales de la noblesse et du clergé, aussi bien que les puissances tardives de l'argent et de l'esprit, ainsi que les groupes professionnels d'artisans, de fonctionnaires et d'ouvriers, qui s'élèvent en puissance grandiose dans les villes grandissantes, veulent subordonner chacun pour soi l'idée d'État à l'idéal, ou plus souvent à l'intérêt de leur propre ordre, et il s'élève ainsi depuis la totalité nationale jusqu'à la conscience de chaque individu un combat pour les limites et les droits des deux, combat dont l'issue extrême est de rendre l'une de ces grandeurs instrument complet de l'autre [1].

1. D'impertinents adversaires ont nommé ces formes sans les comprendre : impuissant « État des gardes de nuit » anglais et tout-puissant « État des casernes » prussien. Des noms analogues se retrouvent aussi en Chine et en Grèce chez les théoriciens politiques : O. Franke, *Studien zur geschichte des konfuzianischen Dogmas*, 1920, p. 211 sq.; R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, 1912. Au contraire, le goût politique d'un Guillaume de Humboldt par exemple, ce classiciste opposant l'État à l'individu, appartient à l'histoire littéraire et nullement à l'histoire politique. Car il n'envisage pas du tout la capacité vitale de l'État au sein du monde politique existant réellement, mais l'existence privée en soi, sans se demander si un pareil idéal pourrait seulement subsister un instant, en raison de la situation extérieure passée sous silence. C'est une erreur radicale des idéologues que de faire abstraction complète, en face de la vie privée et de la structure intérieure d'un État entièrement rapportée à elle, de la puissance extérieure de cet État qui en réalité conditionne entièrement la liberté plastique intérieure. Par exemple, la différence entre la Révolution française et la révolution allemande est que l'une a dominé dès le début la situation extérieure et *par conséquent* la situation intérieure, ce qui n'a pas été le cas de la révolution allemande. Dès lors, cette dernière fut de prime abord une farce.

Mais dans tous les cas l'État est la forme qui détermine la situation extérieure, de telle sorte que les relations historiques entre les peuples sont *toujours de nature politique et non sociale*. Au contraire, la situation politique intérieure est régie à tel point par les antithèses entre les ordres, que la tactique sociale et la tactique politique apparaissent au premier abord inséparables et que les deux concepts sont même identiques dans la pensée d'hommes qui identifient leur propre idéal de l'ordre, par exemple de l'ordre bourgeois, avec la réalité historique et qui sont par conséquent incapables de penser en politiciens extérieurs. Dans la lutte extérieure, un État cherche des alliances avec d'autres États; dans la lutte intérieure, il est toujours réduit à s'allier avec des ordres, de telle sorte que la tyrannie antique au VIe siècle repose sur l'union de la pensée politique avec les intérêts du tiers-état contre l'oligarchie des ordres primaires, tandis que la Révolution française était devenue inévitable du jour où le *tiers*, c'est-à-dire l'esprit et l'argent, abandonna la couronne qui intercédait pour lui et passa aux deux premiers ordres (depuis la première assemblée des notables en 1787). D'où cette distinction, qui s'inspire d'un sentiment très juste, entre l'histoire des États et l'histoire des classes [1], l'histoire politique ou « horizontale » et l'histoire sociale ou « verticale », la guerre et la révolution; mais c'est une grosse erreur des doctrinaires modernes de prendre l'esprit de l'histoire intérieure pour celui de l'histoire en général. *L'histoire universelle est une histoire politique* et le sera toujours. La Constitution intérieure d'une nation a toujours et partout pour but d'être « en constitution » pour la lutte extérieure, qu'elle soit d'espèce militaire, diplomatique ou économique. Celui qui la traite comme un idéal et une fin en soi ne fait que ruiner par son activité le corps de la nation. Mais, d'autre part, il appartient au tact politique intérieur d'une classe dirigeante, soit-elle du premier ou du quatrième ordre, de manipuler les oppositions entre les ordres, de telle sorte que les forces et les pensées de la nation ne se figent pas dans la lutte de parti et que la haute trahison n'apparaisse pas comme l'*ultima ratio*.

Et alors il est clair que l'*État et le premier ordre* en tant que formes vivantes sont apparentés jusque dans leur racine, non seulement par leur symbolique du temps et du souci, leurs relations communes avec la race, avec la réalité de la succession des générations, avec la famille et donc avec les instincts élémentaires de toute paysannerie, sur laquelle reposent en dernier lieu chaque État et chaque noblesse durables, non seulement dans leur relation avec la terre, avec le lieu de naissance, avec l'héritage ou la patrie (l'importance de celle-ci dans les nations de style magique n'est dissimulée que parce que leur lien le plus distingué est l'orthodoxie), mais avant tout dans la grande pratique au milieu de toutes les réalités du monde historique, dans l'unité *organique* du tact et des instincts, dans la diplomatie, la connaissance des hommes, l'art de commander, dans la volonté virile de conservation et d'expansion de la puissance qui,

1. Qui n'est point identique avec l'histoire économique au sens du matérialisme historique. Là-dessus voir *infra*.

aux temps primitifs, fait naître la noblesse et le peuple d'une seule et même assemblée militaire, et enfin dans le sens de l'honneur et du courage, de telle sorte que, jusqu'aux temps les plus lointains, l'État le plus solide est celui où la noblesse, ou la tradition créée par elle, sont entièrement mises au service de la chose publique générale, comme ce fut le cas des Athéniens à Sparte, des Carthaginois à Rome, du Tsu taoïste dans l'État chinois de Tsin.

La différence est que la noblesse constituée en ordre fermé ne vit, comme tous les ordres, le reste de la nation que par rapport à elle-même et ne veut exercer la puissance que dans ce sens, tandis que l'État est idéellement le souci pour tous et ne se soucie de la noblesse qu'ensuite. Mais une noblesse authentique et ancienne *s'identifie avec l'État* et se soucie de tous comme de sa propriété. C'est là un de ses devoirs les plus distingués et dont elle prend le plus profondément conscience. Elle sent même qu'elle a un *privilège* inné de ce devoir et considère le service dans l'armée et l'administration comme sa profession propre.

Tout autre est la différence entre l'idée d'État et celle des autres ordres, qui sont tous intérieurement loin de l'État comme tel et qui, partant de leur vie particulière, se forgent un idéal d'État qui n'est pas né de l'esprit de l'histoire réelle et de sa puissance politique et qui affecte justement pour cette raison une ambition à s'appeler social. D'ailleurs la situation de cette lutte à l'époque primitive est la suivante : à l'État comme réalité historique tout court s'oppose la communauté ecclésiastique pour la réalisation d'idéals *religieux*; tandis qu'à l'époque tardive on y ajoute encore l'idéal *d'affaires* de la libre vie économique et les idéals *utopiques* des rêveurs et des exaltés qui tendent à la réalisation d'abstractions quelconques.

Mais la réalité historique ne connaît pas d'idéals, elle ne connaît que des faits. Il n'y a pas de vérités, il n'y a que des réalités. Il n'y a pas de raisons, pas de justice, pas de conciliation, pas de fin; il n'y a que des faits. Que celui qui ne le comprend pas écrive des livres de politique, mais cesse de *faire* de la politique. Dans le monde réel il n'existe point d'États bâtis selon des idéals, mais seulement des États *organiques* qui ne sont rien d'autre que des peuples vivants en forme. Sans doute : « en forme empreinte qui se développe en vivant », mais empreinte du sang et du tact d'une *existence*, tout à fait instinctive et involontaire; et développée soit par les talents des hommes d'État dans la direction qui est dans le sang, soit par les idéalistes dans la direction de leurs convictions, *c'est-à-dire dans le néant*.

Mais la question de destin pour des États réellement existants et non imaginés dans les cerveaux n'est pas celle de leur rôle et de leur organisation idéalistes, mais celle de leur *autorité intérieure* qui est maintenue à la longue non par des moyens matériels, mais par la confiance même des adversaires en leur capacité de travail. Les problèmes décisifs ne consistent *pas* en échafaudages constitutionnels, mais dans l'organisation d'un gouvernement qui travaille bien; non dans la répartition des droits politiques selon des principes « justes » qui ne sont généralement rien d'autre que la repré-

sentation qu'*un ordre* se fait de ses revendications justifiées, mais dans le tact laborieux de l'ensemble (le labeur ou travail étant encore ici entendu au sens sportif : travail des muscles et des nerfs dans le grand galop d'un cheval qui s'approche du but), tact qui attire de lui-même les grands talents dans son cercle; et enfin non dans une morale étrangère au monde, mais dans la constance, la sûreté et la supériorité de la conduite politique. Plus tout cela est évident, moins on en parle ou en discute, plus hauts seront le rang, la capacité d'action historique et par conséquent le destin d'une nation. La majesté ou souveraineté de l'État est un symbole vivant de premier rang. Elle distingue les *sujets et les objets* des événements politiques non seulement dans l'histoire intérieure, mais aussi, chose beaucoup plus importante, dans l'histoire extérieure. La force du gouvernement, exprimée dans la claire distinction de ces deux facteurs, est le signe non équivoque de la force vitale d'une unité politique, à tel point que l'ébranlement de l'autorité existante, par exemple par les partisans d'un idéal constitutionnel opposé, ne fait presque jamais de ces partisans le sujet de la politique intérieure, mais presque toujours de la nation entière l'objet d'une politique étrangère, et très souvent pour toujours.

C'est pour cette raison que dans tout État sain la lettre de la constitution écrite a une importance moindre que l'usage de la « constitution » vivante au sens sportif de ce mot, c'est-à-dire de la constitution qui s'est développée par l'expérience du temps, de la situation, et surtout par les qualités raciques de la nation, d'une manière tout à fait spontanée et inaperçue. Plus fort le développement de cette forme *naturelle* du corps de l'État, plus sûr sera son travail dans chaque situation imprévue, ce qui laisse en fin de compte tout à fait indifférente la question de savoir si le gouverneur réel porte le titre de roi, de ministre, de chef de parti, ou ne possède en général aucun rapport déterminable avec l'État, comme Cecil Rhodes en Afrique du Sud. La nobilitas romaine, maîtresse de la politique à l'époque des trois guerres puniques, était en droit public tout à fait inexistante. Mais dans tous les cas l'État est réduit à une minorité ayant des instincts d'homme d'État et représentant le reste de la nation dans le combat de l'histoire.

C'est pourquoi il faut oser le dire sans ambages : il n'y a que des États *d'ordres*, des États dans lesquels un ordre particulier *gouverne*. N'allons pas confondre ceci avec l'État corporatif, auquel le particulier n'appartient qu'en vertu de son appartenance à un ordre. Ce dernier cas se présente dans la polis plus ancienne, dans les États normands d'Angleterre et de Sicile, mais aussi dans la France de la Constitution de 1791 et en Russie soviétique. Le premier au contraire exprime une expérience historique générale, selon laquelle une couche sociale unique est toujours le point de départ du gouvernement politique, qu'il soit constitutionnel ou non. C'est toujours une minorité radicale qui représente la tendance historique universelle d'un État, et au sein de celle-ci c'est encore une minorité plus ou moins fermée qui a en mains la direction effective en vertu de ses capacités et souvent en contradiction assez nette avec

l'esprit de la Constitution. Et si l'on fait abstraction des périodes intermédiaires révolutionnaires et des états césariques, exceptions qui confirment la règle et où les particuliers et des groupes fortuits s'emparent du pouvoir, simplement avec des moyens matériels et souvent sans aucune capacité, on verra que *la minorité au sein d'un ordre* a toujours été celle qui gouverne par la tradition, minorité qu'on rencontre le plus souvent au sein de la noblesse, qui a formé sous le nom de *gentry* le style parlementaire anglais, sous le nom de *nobilitas* la politique romaine au temps des guerres puniques, comme noblesse marchande la diplomatie de Venise, comme noblesse baroque d'éducation jésuitique la diplomatie de la curie romaine [1]. Le talent politique apparaît encore dans une minorité fermée chez l'ordre clérical, précisément dans l'Église romaine, mais aussi en Égypte et dans l'Inde et davantage encore à Byzance et dans l'empire sassanide; il est rare au contraire dans le tiers-état, qui ne forme aucune unité vivante, comme par exemple dans la plèbe romaine du IIIe siècle formée d'une couche de marchands, dans les milieux français juridiquement constitués depuis 1789, talent garanti ici comme dans tous les autres cas par un milieu fermé de praticiens de même espèce, qui se complète constamment et qui conserve dans son sein la somme complète des traditions et des expériences politiques non écrites.

Telle est l'organisation des États *réels* différente de celles qui ont germé sur le papier et dans les cervelles professorales. Il n'existe pas d'État meilleur, vrai, juste, qui se puisse projeter et réaliser un jour quelconque. Chaque État manifesté dans l'histoire n'existe qu'une fois et se modifie insensiblement à chaque instant, même sous la croûte d'une constitution la plus rigidement fixée par la loi. Aussi les mots République, Absolutisme, Démocratie ont-ils dans chaque cas particulier une signification différente et deviennent-ils de la phraséologie dès qu'on les emploie comme des concepts fixes, comme le font régulièrement les philosophes et les idéologues. Une histoire politique est une physionomie et non un système. Elle n'a pas à montrer comment « l'humanité » progresse peu à peu vers la conquête de ses droits éternels, vers la liberté, l'égalité et le développement de l'État le plus sage et le plus juste, mais à décrire les unités politiques existant réellement dans le monde des faits et à montrer comment elles éclosent, mûrissent et se fanent, sans jamais être autre chose que de la vie réelle en forme. C'est dans ce sens que nous la tenterons ici.

8

L'histoire de grand style commence dans chaque culture par l'État féodal, qui n'est pas l'État au sens futur du mot, mais l'orga-

1. Car les hautes dignités ecclésiastiques de ces siècles étaient conférées exclusivement à la noblesse européenne qui mettait à son service les qualités politiques de son sang. De cette école *ecclésiastique* sont encore sortis ensuite des hommes d'État comme Richelieu, Mazarin et Talleyrand.

nisation de la vie totale par rapport à un ordre. La plante la plus noble du sol, la race au sens très laudatif, se construit là une hiérarchie allant de la simple chevalerie au *primus inter pares*, au suzerain parmi ses pairs. Cette construction a lieu en même temps que l'architecture des grandes cathédrales et des grandes pyramides : ici c'est la pierre, là c'est le sang qu'on élève au rang de symbole; ici la *signification*, là l'*existence*. L'idée du régime féodal qui a dominé tous les printemps culturaux est la transition entre le rapport temporel originaire, purement pratique et réel, du détenteur de la puissance et de ses sujets (qui l'ont élu ou qu'il a soumis) et le rapport de *droit privé*, donc profondément symbolique, du suzerain et de ses vassaux. Ces rapports reposent absolument sur la coutume noble, sur l'honneur et la fidélité, et ils provoquent les plus durs conflits entre l'attachement au seigneur et l'attachement à sa propre maison. La chute d'Henri le Lion en est un exemple tragique.

L' « État » n'existe ici qu'en vertu des limites du lien féodal et il élargit son domaine en introduisant dans ce lien des vassaux étrangers. Le service et les charges du seigneur, originairement personnels et limités à un temps, deviennent très tôt un fief durable qui doit être conféré à chaque nouvelle dévolution (dès l'an 1000 prévalait en Occident le principe : « pas de terre sans seigneur »), et qui finit par devenir héréditaire en Allemagne par la loi féodale de Conrad II du 28 mai 1037. Ainsi sont médiatisés les sujets du seigneur qui étaient jadis immédiats : ils ne sont plus désormais ses sujets que parce qu'ils sont sujets d'un vassal. Mais le vigoureux lien social de l'ordre assure la cohésion, qui s'appelle aussi dans ces conditions un État.

Les concepts de puissance et de butin apparaissent ici dans une combinaison classique. Lorsqu'en 1066 la chevalerie normande, conduite par le duc Guillaume, conquit l'Angleterre, le sol tout entier devint la propriété du roi et son fief et le reste encore aujourd'hui nominalement. Joie du Wiking authentique dans l' « avoir » et souci d'Ulysse rejoignant ses pénates et comptant d'abord ses trésors ! De ce sens des sages conquérants pour le butin est né tout à coup la comptabilité si admirée dans les anciennes cultures, ainsi que leur régime de fonctionnaires administratifs. Il faut bien distinguer ces fonctionnaires d'avec les détenteurs des grandes fonctions de confiance qui naissent d'une mission personnelle; ils sont *clerici* ou secrétaires, non *ministeriales* ou ministres, ce qui signifie d'ailleurs aussi serviteur, mais désigne maintenant au sens laudatif le serviteur du seigneur. Le fonctionnariat purement calculateur et écrivain est une expression du souci qui se développe donc exactement dans la même mesure que le principe dynastique. Aussi a-t-il pris en Égypte dès le début de l'Ancien Empire un développement étonnant [1]. Le vieil État chinois des fonctionnaires, décrit dans le Dschou-li, est si vaste et si compliqué qu'il a pu faire élever des doutes sur l'authenticité de ce livre [2], mais son esprit et sa destina-

1. Ed. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, I, § 244.
2. Même chez la critique chinoise. En sens contraire, cf. Schindler, *Das Priestertum im alten China*, I, p. 61 sq. — Conrady, *China*, p. 533.

tion correspondent complètement à celui de Dioclétien qui, des formes d'un régime fiscal gigantesque, a fait naître une organisation féodale des ordres. L'absence d'un tel État dans l'antiquité est manifeste. Jusqu'à ses derniers jours, l'économie financière antique ne s'est jamais départie de la maxime du *carpe diem*. L'insouciance, cette autarkeia des Stoïciens, est élevée en ce domaine aussi au rang de principe. Les meilleurs financiers eux-mêmes n'y font point exception, comme cet Eubulos d'Athènes qui, en 350, calculait les excédents économiques pour les distribuer ensuite aux citoyens.

A l'extrême opposé se trouvent les Wikings calculateurs du vieil Occident, dont l'administration financière de leurs États normands a posé les bases de l'économie financière faustienne, aujourd'hui répandue dans le monde entier. De la table disposée en échiquier dans la Chambre des Comptes de Robert le Diable de Normandie (1028-1035), on a tiré le nom du ministère des finances anglais (exchequer) et le mot chèque. De là sont nés aussi les mots compte, contrôle, quittance, record [1]. De là en 1066 la mise à sac de l'Angleterre par l'asservissement impitoyable des Anglo-Saxons, et aussi l'État normand de Sicile que trouva déjà Frédéric II de Hohenstaufen et qui ne fut pas créé par les constitutions de Melfi (1231), son œuvre la plus personnelle, mais par les méthodes de la science financière arabe, donc par une science hautement civilisée, sauf qu'elle fut portée par Frédéric jusqu'à la parfaite maîtrise. De la Sicile, les méthodes et les termes de la technique financière passèrent chez les marchands lombards qui les ont introduits dans toutes les villes commerciales et les administrations d'Occident.

Mais l'ascension et la chute du régime féodal se touchent de très près. Au milieu de la pleine vigueur florissante des ordres originels, les nations futures s'agitent et avec elles l'idée d'État proprement dit. L'opposition entre le pouvoir noble et le pouvoir clérical, puis entre la couronne et ses vassaux, est interrompue sans cesse par celle entre le peuple allemand et le peuple français (déjà sous Othon le Grand), ou entre l'Allemand et l'Italien (ce qui divisa les ordres en Guelfes et Gibelins et anéantit l'Empire allemand), ou encore entre les Anglais et les Français (d'où la domination anglaise sur la France de l'Ouest). Cependant, ces oppositions restèrent masquées par les grandes décisions au sein de l'État féodal même, qui ignore l'idée de nation. L'Angleterre avait été divisée en 60.215 fiefs qui furent inscrits dans le Domesday Book de 1084 auquel on se réfère encore parfois aujourd'hui, et le pouvoir central rigidement organisé se faisait prêter le serment de fidélité même par les sous-vassaux des pairs; malgré cela, dès 1215 on vit s'imposer la Magna Charta qui transféra la puissance réelle du roi au Parlement des vassaux (les Grands et le Clergé furent réunis dans la Maison Haute, les représentants des gentry et les patriciens dans la Maison Basse), devenu dès lors le représentant de l'évolution *nationale*. En France, les barons unis au clergé et aux villes provoquèrent en 1302 la convocation des états généraux; par le privilège général de Saragosse en

1. *Compotus*, *contrarotulus* (feuille double conservée pour la vérification), *quittancia*, *recordatum*.

1283, le royaume d'Aragon devint presque une république noble gouvernée par les Cortès; et en Allemagne, quelques décades auparavant, un groupe de grands vassaux firent dépendre comme princes électeurs la royauté de leur suffrage.

L'idée féodale a trouvé son expression la plus grandiose, non seulement en Occident, mais dans toutes les cultures en général, dans la lutte entre l'Empire et la Papauté, lutte qui fit miroiter sa fin dernière dans la transformation du monde entier en une fédération féodale immense, et où les deux puissances avaient si profondément fraternisé avec l'idéal que la chute du régime féodal les fit descendre elles aussi immédiatement de leur hauteur.

L'idée d'un souverain ayant pour ressort le monde historique tout entier et pour destin celui de l'humanité totale se manifestait alors pour la troisième fois, la première fois dans la conception du pharaon comme Horus; ensuite dans la grandiose représentation chinoise du souverain du Milieu, dont l'empire est *tien-hia*, c'est-à-dire tout ce qui est sous le ciel[1]; enfin dans le printemps gothique, lorsque Othon le Grand conçut en 962, d'un profond sentiment mystique et d'une nostalgie de l'infini historique et spatial parcourant alors le monde entier, l'idée d'un saint empire romain de nationalité germanique. Mais le pape Nicolas Ier, encore prisonnier des idées augustiniennes, donc magiques, avait déjà auparavant, en 860, rêvé d'un État papal de Dieu, qui devait être au-dessus des princes de ce monde; et depuis 1059, Grégoire VII employa toute la puissance élémentale de sa nature faustienne à la réalisation d'une domination papale du monde dans les formes d'une confédération féodale universelle avec les rois comme vassaux. La papauté elle-même formait, il est vrai, en dedans le petit État féodal de Campanie, dont les familles nobles possédèrent l'élection et transformèrent aussi très tôt en une sorte d'oligarchie nobiliaire le collège des cardinaux investi en 1059 de l'élection des papes. Mais au dehors, Grégoire VII est *arrivé* à exercer sa souveraineté sur les États normands d'Angleterre et de Sicile, qui furent fondés tous deux sous sa protection, et la couronne impériale fut réellement conférée par lui comme auparavant la tiare par Othon le Grand. Mais le Staufen Henri VI réussit quelques années plus tard à faire le contraire; Richard Cœur de Lion lui-même lui prêta le serment de fidélité pour l'Angleterre, et il était près de réaliser l'Empire général lorsque le plus grand de tous les papes, Innocent III (1198-1216), fit pour quelque temps de la souveraineté du monde une réalité. L'Angleterre devint en 1213 le fief du pape; l'Aragon, Léon, le Portugal, le Danemark, la Pologne, la Hongrie, l'Arménie, l'empire latin, qui venait d'être fondé à Byzance, suivirent; mais à sa mort commença la décadence au sein de l'Église elle-même, provoquée d'ailleurs par la volonté des grands dignitaires ecclésiastiques de restreindre par

1. « Pour le souverain du Milieu il n'y a pas d'Étranger » (Kung-Yang). « Le Ciel ne parle pas, il fait annoncer ses pensées par un homme » (Tung-Tschung-schu). Les manquements de cet homme influent sur le cosmos entier et aboutissent à des bouleversements dans la nature. (O. Franke, *Zur Geschichte des Konfuz. Dogmas*, 1920, pp. 212 sq. et 244 sq.). Ce trait mystique universel est entièrement étranger à la pensée politique de l'Inde et de l'Antiquité.

une représentation des ordres le pape que l'investiture avait rendu *aussi leur* suzerain [1]. L'idée de la supériorité d'un concile général sur le pape n'est pas d'origine religieuse, mais née d'abord du principe féodal. Sa tendance correspond exactement à ce que les Grands d'Angleterre avaient atteint par la Magna Charta. Aux conciles de Constance (depuis 1414) et de Bâle (depuis 1431), on a tenté pour la dernière fois de transformer l'Église par son côté mondain en une confédération féodale du clergé, ce qui eût substitué à la noblesse romaine une oligarchie de cardinaux comme représentante de tout le clergé d'Occident. Mais l'idée féodale avait alors cédé depuis très longtemps à l'idée d'État et les barons romains, qui limitèrent la lutte électorale au cercle très étroit des environs de Rome et assurèrent ainsi à l'élu la puissance absolue au dehors dans l'organisme de l'Église, remportèrent la victoire, après que l'Empire était déjà devenu auparavant, comme ceux d'Égypte et de Chine, une ombre respectable.

En comparaison de l'immense dynamique de ces événements, le régime féodal de l'antiquité se désagrège lentement, statiquement, presque sans bruit, de sorte qu'on ne le connaît guère que par les traces de cette transition. Dans l'épopée homérique que nous avons aujourd'hui sous les yeux, chaque localité a son basileus qui était certainement jadis un représentant féodal, car dans le personnage d'Agamemnon perce encore un état social dans lequel un seigneur entrait en campagne sur de vastes domaines, accompagné de ses pairs. Mais ici la dissolution du pouvoir féodal a lieu en connexion avec la formation de la Cité-État, du point politique. Il en résulte que les fonctions héréditaires de la cour, celles des *archai* et *timai* comme celles des prytanés, des archontes, et peut-être du prêteur romain [2], sont toutes de nature urbaine et que, par conséquent, les grandes familles ne grandissent pas individuellement dans leurs comtés, comme en Égypte, en Chine et en Occident, mais en contact très étroit au sein de la ville, où ils s'emparent peu à peu des droits royaux jusqu'à ce que la maison régnante ne conserve plus que ce qu'on ne pouvait lui enlever par égard aux dieux : le titre porté par elle dans les sacrifices. Telle est l'origine du *rex sacrorum*. Dans les parties les plus récentes de l'épopée (à partir de 800), ce sont les nobles qui invitent le roi aux séances et même qui le révoquent. En réalité, l'Odyssée ne connaît plus la royauté que parce que la légende en parle. Dans l'action réelle, Ithaque est une ville gouvernée par les Oligarques [3]. Les Spartiates sont nés, comme le

1. N'oublions pas que l'immense propriété foncière de l'Église était devenue le fief héréditaire des évêchés et archevêchés, qui n'avaient nullement envie d'autoriser le pape à intervenir comme leur suzerain.

2. Après la chute des tyrans vers 500, les deux régents du patriciat romain portent le titre de praetor ou de judex, mais cela même me fait paraître probable que ces prêteurs remontent, par delà la tyrannie et la période oligarchique qui la pécède, jusqu'à la royauté authentique et qu'ils ont ainsi comme fonctionnaires de cour la même origine que le duc et le comte (prae-itor = Heer-wart, à Athènes polemarch, et pour le comte Cf. all. Dinggraf, *Erbrichter*, à Athènes archon). Le mot Consul (depuis 366) est linguistiquement un pur archaïsme, ne signifie donc pas une création nouvelle, mais la renaissance d'un titre (conseiller du roi?) que la mentalité oligarchique avait sans doute honni.

3. Beloch, *Griech. Geschichte*, I, 1, p. 214 sq.

patriciat romain siégeant aux comices des curies, d'un rapport féodal[1]. Dans les Phidities apparaît encore un reste de l'ancienne table ouverte de la cour, mais la puissance des rois de Rome (et d'Athènes) et de Sparte était tombée jusqu'à la dignité d'apparence du roi des sacrifices, les rois spartiates pouvant être jetés en prison et révoqués à tout moment par les éphores. L'identité spécifique de ces situations nous oblige à admettre que la Rome de la tyrannie tarquinienne en 500 avait été précédée par une période de suprématie oligarchique, et cette hypothèse est confirmée par la tradition certainement authentique de l'interrex, que le conseil des nobles du Sénat tirait de son sein jusqu'à ce qu'il lui plût de nouveau d'élire un roi.

Il y eut ici comme partout un temps où le régime féodal était en train de se décomposer, mais où l'État futur n'était pas encore achevé et la nation non encore en forme. Crise terrible qui se manifeste partout comme interrègne et qui constitue la limite *entre la confédération féodale et l'État des ordres*. En Égypte, le régime féodal était complètement développé vers le milieu de la 5e dynastie. Le pharaon Aosi fut précisément celui qui livra morceau par morceau le bien dynastique aux vassaux, et à cela s'ajoutèrent les riches fiefs ecclésiastiques qui restaient exempts d'impôt, tout comme dans la période gothique, et devenaient peu à peu propriété permanente des grands temples[2]. Avec la 5e dynastie (en 2530) la « période staufienne » est finie. Sous le règne apparent de l'éphémère 6e dynastie, les princes *(rpati)* et les comtes *(hetio)* se rendent indépendants; les grandes charges sont toutes devenues héréditaires et les inscriptions funéraires soulignent de plus en plus l'orgueil de la vieille noblesse. Quant à ce que les historiens égyptiens tardifs ont voilé[3] sous le nom de prétendues 7e et 8e dynasties, c'est un demi-siècle d'anarchie complète et de luttes sans ordre menées par les princes pour leurs territoires ou pour le titre de pharaon. En Chine, I-Wang (934-909) était déjà contraint par ses vassaux à donner en fief tout le pays conquis, et à le distribuer aux sous-vassaux de leur choix. En 842, Li-Wang était obligé de fuir avec le successeur au trône, laissant à deux princes particuliers le soin de continuer l'administration de l'empire. Avec cet interrègne commence la décadence de la maison Dschou, et le nom d'Empereur tombe à un simple titre honorifique, mais dépourvu de signification. C'est le pendant à la période sans empereur qui commence en Allemagne en 1254 et qui aboutit sous Wenzel en 1400 au point le plus bas qu'ait connu en général le pouvoir impérial, simultanément au style Renaissance des condottieri et des tyrans des villes et à la décadence complète du pouvoir des papes. Après la mort de Boniface VIII qui avait, en 1302, représenté encore une fois le pouvoir féodal du

1. Dans la meilleure période du VIe siècle, le nombre d'hommes aptes à la guerre fournis par les Spartiates est d'environ 4.000 sur une population totale de près de 300.000 Hilotes et Périèques. (Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.* III, § 264). C'est à peu près la même densité qu'ont dû avoir alors les familles romaines en face des clients et des Latins.
2. Ed. Meyer, *Gesch. d. Altert.* I, § 264 et 267 sq.
3. Ed. Meyer, *Gesch. d. Altert.* I, § 264 et 267 sq.

pape par sa bulle *Unam sanctam*, et qui avait été ensuite fait prisonnier par les représentants de la France, la papauté passa un siècle dans l'exil, l'anarchie et l'impuissance, tandis qu'au siècle suivant la noblesse normande d'Angleterre fut en grande partie anéantie dans les luttes pour le trône entre les maisons de Lancaster et d'York.

9

Ce bouleversement signifie la *victoire de l'État sur l'ordre*. Le régime féodal reposait sur ce sentiment que tous existent à cause d'une « vie » vécue avec une signification. Les destins du sang noble formaient tout le contenu de l'histoire. Maintenant un nouveau sentiment surgit : l'existence d'une *autre chose encore* à laquelle la noblesse aussi reste soumise, d'ailleurs en communauté avec tout le reste, ordre ou profession; et cette chose est intangible, est une idée. D'une conception qui considère les événements comme relevant sans restriction du droit privé, on passe à celle d'un droit public. Même quand cet État de droit public appartient encore à la noblesse, ce qui est à peu près partout le cas sans exception; même quand la transition du lien féodal à l'État des ordres ne révèle que peu de changements extérieurs; même quand l'idée de l'existence non seulement de devoirs, mais aussi de droits en dehors des ordres primaires est tout à fait ignorée : le sentiment est pourtant devenu tout autre, et la conscience que la vie aux sommets de l'histoire existe pour être vécue a cédé à cette autre conscience que la vie renferme des *tâches à résoudre*. La distance est très nette quand on compare la politique de Rainald von Dassel († 1167), un des plus grands hommes d'État allemands de tous les temps, avec celle de l'empereur Charles IV († 1378), ou bien par conséquent la transition correspondante entre la *themis* antique de la période chevaleresque et la *dike* de la polis croissante [1]. La *themis* ne renferme qu'une *revendication* du droit, la *dike* contient aussi un *problème*.

La pensée politique originelle est toujours liée, avec une évidence qui pénètre jusqu'au sein du monde animal, au concept du chef particulier. Cet état se présente d'une manière tout à fait évidente à chaque foule animée dans toutes les situations décisives, comme le prouvent encore chaque attroupement public et chaque moment d'un danger immédiat. Ces foules sont des unités senties, mais aveugles. Elles ne sont « en forme » pour les événements pressants qu'entre les mains d'un chef qui s'élève tout à coup de leur sein et qui, précisément à cause de cette unité de sentiments, devient d'un seul coup la tête de ces foules et y rencontre une obéissance absolue. Cela se répète dans la formation des grandes unités vivantes que nous appelons peuples et États, avec seulement plus de lenteur et de signification, et cela n'est remplacé dans les hautes cultures qu'à cause d'un grand symbole, ou artificiellement, parfois, par d'autres modalités d'être en forme, mais de manière telle qu'il subsiste

1. V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, 1921, p. 65 sq.

effectivement, sous le masque de ces formes, presque toujours une domination particulière, celle d'un conseiller du roi ou d'un chef de parti, et que chaque bouleversement révolutionnaire voit revenir cet état primitif.

Ce fait cosmique se combine avec un des traits les plus intérieurs de toute vie dirigée, avec la *volonté d'héritage* qui s'annonce dans chaque race vigoureuse avec une force élémentale et qui oblige même le chef du moment, souvent de manière tout à fait inconsciente, à affirmer son rang pour la durée de son existence personnelle ou, au delà de celle-ci, pour le sang continuant à circuler dans ses enfants et petits-enfants. Le même trait profond, de part en part végétal, anime chaque groupe d'adeptes qui voient dans la durée du sang du chef également la garantie et la représentation symbolique de leur propre durée. C'est justement dans les révolutions que ce sentiment originel se manifeste dans toute sa force et contrairement à tous les principes; c'est pourquoi la France de 1800 a vu dans Napoléon et l'hérédité de sa charge le véritable complément de la Révolution. Les théoriciens qui, comme Rousseau et Marx, partent d'idéals conceptuels au lieu des réalités du sang, n'ont pas aperçu l'extraordinaire puissance que renferme ce monde historique et ils ont désigné en conséquence les effets de celui-ci comme étant réactionnaires et à rejeter; mais ils existent avec une force et une énergie telles que même la symbolique des hautes cultures ne peut les dominer que pour un temps et par artifice, comme le montrent le passage des fonctions électives antiques dans les mains de quelques familles particulières, et le népotisme des papes baroques. Derrière la réalité d'un libre octroi très fréquent du commandement et derrière la maxime qui attribue la première place au plus méritant, il se cache presque toujours la rivalité des puissants qui entravent non en principe, mais en fait, une succession que chacun d'eux revendique en secret pour sa famille. Sur cet état d'ambition devenue créatrice reposent les formes gouvernementales de l'oligarchie antique.

Les deux ensemble donnent le concept de *dynastie*. Il est fondé si profondément dans le cosmos et lié si étroitement à toutes les réalités de la vie historique que les pensées politiques de toutes les cultures particulières sont des *variations de ce principe unique*, depuis le oui passionné de l'âme faustienne jusqu'au non catégorique de l'âme antique. Mais la maturation de l'idée d'État d'une culture se rattache déjà à la ville grandissante. Les nations, les peuples historiques sont des peuples bâtissant des villes. Au lieu du château et du palais, la *résidence* devient le centre de l'histoire, et dans cette résidence le sentiment de l'exercice de la puissance (themis) passe à celui du *gouvernement* (dike). Le lien féodal est ici intérieurement dominé par la nation, même dans la conscience du premier ordre lui-même, et c'est alors que la réalité toute nue du gouvernement s'élève au rang symbolique de la *souveraineté*.

Ainsi, par la chute du régime féodal, l'histoire faustienne devient une histoire dynastique. Des petits centres où les familles princières résident, d'où elles sont « originaires », (pour employer un

terme qui rappelle le terroir, la plante et la propriété), commence la formation de nations qui sont strictement organisées selon les ordres, mais de telle manière que l'État conditionne l'existence de l'ordre. Le principe généalogique qui règne déjà dans la noblesse féodale et dans les familles paysannes, expression du sentiment de la distance et de la volonté de l'histoire, est devenu si fort que par delà les liens puissants du langage et du territoire, la formation des nations dépend du destin des maisons régnantes; des dispositions successorales comme la loi salique, des cartulaires où l'on relisait l'histoire du sang, des mariages et des décès séparent ou fusionnent le sang de populations entières. C'est parce qu'il ne s'était pas formé de dynasties lorraine et bourguignonne que ces deux nations déjà en germe ne s'étaient pas développées. Le sort de la famille des Hohenstaufen a, pendant des siècles, fait de la couronne impériale en Allemagne et en Italie, et *partant*, de la nation unitaire allemande et italienne l'objet d'une profonde nostalgie, tandis que la maison de Habsbourg a fait naître une *nation non allemande*, *mais autrichienne*.

D'une manière toute différente s'est formé le principe dynastique issu du sentiment cryptique de la culture arabe. Le *princeps* antique, successeur légitime des tyrans et des tribuns, est l'incarnation du demos. Comme Janus est la porte, Vesta le foyer, César est le peuple. Dernière création de la religiosité orphique. Magique est au contraire le *Dominus et Deus*, le *schah* qui a participé au feu céleste (celui du *hvareno* dans l'Empire sassanide mazdéen et de la couronne rayonnante, l'auréole païenne et chrétienne de Byzance), feu dont les rayons l'environnent et le rendent *pius*, *félix* et *invictus* : ce sont les titres officiels depuis l'empereur Commode [2]. Au IIIe siècle, il s'est accompli à Byzance dans le type du souverain la même transition que de l'État des fonctionnaires d'Auguste à l'État féodal rétrospectif de Dioclétien. « L'œuvre nouvelle, commencée par Aurélien et Probus, exécutée sur des ruines par Dioclétien et Constantin, est à peu près déjà aussi loin de l'antiquité et du principat que l'Empire de Charlemagne [1]. » Le souverain magique règne sur la partie visible du *consensus* général des croyants orthodoxes qui est à la fois Église, État et Nation, et qu'Augustin a décrit dans sa « Cité de Dieu »; le souverain occidental est monarque par la grâce de Dieu dans le monde *historique*; son peuple lui est sujet parce que Dieu le lui a donné. Mais en matière de foi, il est sujet lui-même, sujet du représentant terrestre de Dieu ou sujet de sa propre conscience. C'est ce qui sépare le pouvoir de l'État du pouvoir de l'Église, ce grand conflit faustien entre le temps et l'espace. Lorsqu'en l'an 800, le pape couronna l'empereur, il s'est *élu* un nouveau maître pour pouvoir grandir lui-même. L'Empereur de Byzance, conformément au sentiment cosmique magique, était son propre

1. F. Cumont, *Mysterien des Mithra*, 1910, p. 74 sq. Le gouvernement sassanide, qui passa vers 300 du régime féodal à l'État des ordres, est devenu en tous points le modèle de Byzance, dans le cérémonial, dans la stratégie militaire chevaleresque, dans l'administration et surtout dans le style du souverain. Cf. A. Christensen, *L'empire des Sassanides, le peuple, l'État, la cour* (Copenhague, 1907).

2. Ed. Meyer, *Kleine Schriften*, p. 146.

seigneur même dans le spirituel; celui des Francs était en matière religieuse son *serviteur*, en matière mondaine... peut-être... son bras. La papauté comme idée ne peut naître qu'en se séparant du khalifat, car le khalife *contient* le pape.

Mais c'est justement pourquoi l'élection du souverain magique ne peut être fixée par une loi de succession généalogique; elle émane du *consensus* de la communauté du sang régnant, consensus où le saint esprit parle et désigne l'élu. Quand mourut Théodose en 550, une de ses parentes, la nonne Pulcheria, tendit formellement la main au vieux sénateur Markianos pour assurer [1], par l'admission de cet homme d'État dans le lien familial, à lui le trône et, par lui, à la « dynastie » la continuité. Et ce geste a été, comme nombre d'autres actes de même espèce, considéré aussi dans la maison sassanide et abbasside comme une indication divine.

En Chine la pensée impériale de la plus ancienne période Dschou solidement liée au régime féodal était vite devenue un rêve, où se mirait aussi avec une clarté croissante tout le cosmos antérieur sous la forme de trois dynasties et d'une série d'empereurs légendaires encore plus anciens [2]. Mais pour les dynasties du système politique en train de mûrir, dans lequel le titre de Wang (roi), finit par devenir d'un usage tout à fait général, il se forma des règlements stricts de la succession au trône; et la légitimité totalement étrangère à la période ancienne devient une puissance [3] qui, comme dans l'Occident baroque, trouve dans l'extinction de généalogies particulières, dans les adoptions et les mésalliances des motifs de nombreuses guerres de succession [4]. C'est aussi un principe de légitimité qui explique certainement ce fait bizarre chez les pharaons de la 12e dynastie, par lesquels finit la période tardive et qui font couronner leurs fils de leur vivant [5]; la parenté intérieure de ces trois idées dynastiques est encore la preuve de la parenté ontologique de ces trois cultures.

Il faut une compréhension profonde du langage formel politique de la première période antique pour savoir que les choses ont évolué ici d'une manière tout identique et que cette évolution contient non seulement le passage du lien féodal à l'État des ordres, mais même le principe dynastique. Mais l'être antique a répondu Non à tout

1. Krummbacher, *Byzant. Literaturgeschichte*, p. 918.
2. Ce qui projette une vive lumière sur la formation de cette image, c'est que la postérité des dynasties Hia et Shang prétendument renversées régnait dans les États de Ki et de Sung pendant toute la période Dschou. (Schindler, *Das Priestertum im alten China*, I, p. 39). Cela prouve d'abord que l'image de l'Empire a été reflétée sur une position antérieure et peut-être même contemporaine de la puissance de *ces États*, mais surtout que la dynastie n'est pas non plus ici la grandeur qui nous est familière, mais suppose un concept de la famille tout à fait différent du nôtre. On peut y comparer la fiction suivant laquelle le roi allemand, toujours élu sur le sol franc et couronné à la Chapelle de Charlemagne, est considéré comme un «Franc», ce qui aurait donné, en d'autres circonstances, l'idée d'une dynastie franque allant de Charlemagne à Conradin. (Von Amira, Germ. Recht, dans le *Grundriss* de Hermann Paul, III, p. 147, note). Depuis le rationalisme confucien, il a été fait ensuite de cette image le fondement d'une théorie politique qui fut encore utilisée plus tard par les Césars.
3. O. Franke, *Studien zur Geschichte des Konfuz. Dogmas*, p. 247, 251.
4. Un exemple caractéristique est l'union personnelle des États de Ki et de Tsing, contestée comme illégale chez Franke, p. 251.
5. Ed. Meyer, *Gesch. d. Altert.* I, § 281.

ce qu'il a projeté dans le temps et l'espace, et il s'est entouré aussi dans le monde réel de l'histoire d'œuvres ayant un caractère défensif Ce qui n'empêche pas toutefois cette étroitesse et cette sécheresse de supposer ce contre quoi elles veulent se conserver. Le gaspillage dionysiste et la négation orphique du corps renferment, précisément sous *cette forme* protestataire, l'idéal apollinien de la perfection corporelle.

La souveraineté individuelle et la volonté héréditaire des plus anciennes royautés sont des données non équivoques [1], mais qui étaient devenues problématiques dès 800, comme on le voit par le rôle que joue Télémaque dans les plus anciennes parties de l'Odyssée. Le titre de roi est souvent porté aussi par de grands vassaux et par les plus distingués parmi les nobles. A Sparte et en Lycie il y en a deux, dans la ville légendaire des Phéaciens et dans mainte autre ville réelle ils sont encore plus nombreux. Ensuite vient la scission entre les charges et les dignités. Enfin la royauté même devient une charge que confère la noblesse, d'abord sans doute au sein de la vieille famille royale, comme à Sparte où les éphores ne sont soumis à aucun règlement électoral en tant que représentants du premier ordre, et à Corinthe où la famille royale des Bakchiades supprime l'hérédité en 750 et nomme chaque fois dans son sein un prytane ayant le rang d'un roi. Les grandes charges, d'abord héréditaires aussi, deviennent des charges à vie, puis à temps, enfin réduites à un an, et ce de telle sorte qu'une pluralité dans le nombre des détenteurs entraîne aussi un échange régulier dans le commandement, ce qui a provoqué, comme on sait, la perte de la bataille de Cannes. Ces charges annuelles, de la dictature annuelle [2] étrusque à l'éphorat dorique qu'on rencontre aussi à Héraclée et à Messène, sont solidement liées à la nature de la polis et atteignent ensuite leur plein épanouissement en 650, juste au moment où, dans l'État des ordres occidentaux vers la fin du XVe siècle, la puissance héréditaire dynastique était assurée [3] par l'empereur Maximilien Ier et sa politique conjugale (opposée aux revendications électorales des princes électeurs), par Ferdinand d'Aragon, par Henri VII Tudor et par Louis XI en France.

Mais par cette réduction croissante au *hic et nunc*, le clergé était devenu en même temps, d'ordre embryonnaire, une pure somme de charges politiques; la résidence du roi homérique, au lieu de

1. G. Busolt, *Griech. Staatskunde*, 1920, p. 319 sq. Si dans son « *Staat u. Gesellschaft der Griechen* », 1910, p. 53, U. von Willamowitz conteste la royauté patriarcale, c'est qu'il ignore la distance énorme, indiquée dans l'Odyssée, entre la situation au VIIIe siècle et celle du Xe siècle.

2. A. Rosenberg, *Der Staat der alten Italiker*, 1913, p. 75 sq.

3. Étaient également des partis *d'ordres* les deux grandes associations de Byzance appelées tout à fait à tort les « partis du cirque ». Ces Bleus et ces Verts, qui sont originaires de *Syrie*, s'appelaient DEMOI et avaient leurs conseils. Le cirque n'était, comme en 1789 le Palais royal, que l'endroit de leurs manifestations publiques et il avait derrière lui l'assemblée des ordres du Sénat. Lorsque Anastase Ier fit prévaloir la doctrine monophysite en 520, les Verts y chantèrent des hymnes orthodoxes durant des jours entiers et forcèrent l'empereur à faire amende honorable. Ces actes trouvent leur pendant occidental dans les partis parisiens sous « les trois Henris » en 1580, dans les Guelfes et les Gibelins de Florence sous Savonarole, et surtout dans les factions révolutionnaires de Rome sous le pape Eugène IV. La défaite des révoltés de Nika en 532 par Justinien se termine donc aussi par la fondation de l'absolutisme politique opposé aux ordres.

former le centre d'un régime politique tendant de tous côtés vers un horizon lointain, ferme le cercle magique jusqu'à identifier l'État avec la ville. Mais la noblesse et le patriciat sont ainsi confondus et, comme la représentation des anciennes villes, même dans la période gothique, au Parlement anglais et aux États généraux français, est une affaire patricienne exclusivement, le puissant État antique des ordres apparaît *réellement*, *non idéellement*, comme un pur État de la noblesse sans roi. Cette forme strictement apollinienne de la polis grandissante s'appelle *oligarchie*.

Et l'on arrive ainsi, à la fin des deux périodes printanières, à constater l'antithèse entre le principe généalogique faustien et le principe oligarchique apollinien, deux espèces de droit politique, de *dike*, l'une représentée par un incommensurable sentiment du lointain, remontant par une tradition documentaire profondément dans le passé et songeant par la même volonté de durée à l'avenir le plus éloigné, tandis qu'elle consacre le présent à l'action politique dans le vaste espace par des mariages dynastiques calculés et par cette politique purement faustienne, dynamique, contrepointique, que nous appelons *diplomatie*; l'autre, toute corporifiée, statufiée et restreinte par la politique de l'*autarkeia* au présent et à la proximité les plus stricts, niant carrément partout où l'être occidental affirme.

L'État dynastique et l'État-Cité *supposent* tous deux la ville elle-même, mais tandis que les sièges des gouvernements ouest-européens sont souvent loin d'être les plus grandes localités du pays, mais les centres d'un champ de force des tensions politiques, où chaque événement, en quelque lieu qu'il se produise, répand un frisson sensible sur l'ensemble, la vie antique se contracte de plus en plus étroitement et arrive ainsi au grotesque phénomène du synoïcisme, qui est le sommet du vouloir formel euclidien dans le monde politique. Impossible de s'y représenter l'État autrement que comme une nation affaissée sur un tas, comme une *masse* entièrement corporelle; on veut le *voir*, l'embrasser d'un coup d'œil même; tandis que la tendance faustienne consiste à resserrer de plus en plus le nombre des centres dynastiques et que Maximilien Ier voyait déjà surgir au loin une monarchie universelle généalogiquement garantie de sa maison, le monde antique se divise en d'innombrables points minuscules qui, dès qu'ils sont manifestés, entrent dans ce rapport de destruction mutuelle qui est presque une nécessité logique de l'homme antique et l'expression la plus pure de l'autarkeia[1].

Le synoïcisme, partant, la fondation de la polis proprement dite, est *exclusivement une œuvre de la noblesse* qui représentait pour elle seule l'État des ordres antiques et qui a donc mis celui-ci en forme par une fusion de la noblesse terrienne et du patriciat, fusion où les classes professionnelles se trouvaient d'ailleurs déjà comprises

1. Il en résulte un double concept de la colonisation. Tandis que les rois de Prusse, par exemple, appelaient dans leur *pays* des colons, comme les protestants de Salzbourg et les réfugiés français, Gelon de Syracuse a emmené de force à Syracuse, qui devint ainsi tout à coup la première grande ville de l'antiquité, la population de villes entières en 480.

et où la paysannerie au sens des ordres occidentaux ne pouvait avoir aucune place. La concentration de la puissance nobiliaire sur un point unique a brisé la royauté de la période féodale.

En partant de ces considérations, il est permis de tenter sous toutes réserves une esquisse de l'histoire ancienne de Rome. Le synoïcisme romain, concentration locale de familles nobles répandues, est identique avec la « fondation » de Rome, entreprise étrusque remontant probablement au début du VII[e] siècle [1], tandis qu'il avait existé longtemps auparavant deux établissements sur le Palatin et le Quirinal en face le château royal du Capitole. Au premier de ces établissements appartient la très ancienne déesse Diva Rumina [2], ainsi que la famille étrusque des Ruma [3]; au second, le dieu Quirinus pater. D'où le double nom de Romains et de Quirites et les deux clergés des Saliens et des Luperci, qui sont rattachés aux deux collines. Comme les trois familles tribales des Ramnes, des Tities et des Luceres ont certainement parcouru *toutes* les localités étrusques, elles doivent avoir existé ici et là, et c'est ce qui explique après l'achèvement du synoïcisme, le nombre six dans les centuries de chevaliers, les tribus militaires et les Vestales de la haute noblesse, mais d'autre part aussi les *deux* prêteurs ou consuls qui étaient déjà de bonne heure adjoints au roi comme représentants de la noblesse et qui lui enlevèrent peu à peu son influence. Dès 600, la constitution romaine a dû être une forte oligarchie des *patres* avec une royauté d'apparence à sa tête [4], mais il en résulte à nouveau que la vieille hypothèse d'une expulsion des rois et l'hypothèse moderne d'un abaissement progressif du pouvoir royal subsistent côte à côte; car l'un a trait à la chute de la tyrannie tarquinienne qui s'était dressée comme partout au milieu du VI[e] siècle contre l'oligarchie, à Athènes par Pisistrate; l'autre se rapporte à la lente dissolution du pouvoir féodal, on pourrait dire ici encore de la royauté homérique devant la « fondation » de la polis par l'État des ordres. Crise marquée peut-être ici par l'apparition des prêteurs comme ailleurs par celle des archontes et des éphores.

Cette polis est rigoureusement nobiliaire comme l'État des ordres en Occident (y compris dans ce dernier le haut clergé et les représentants des villes). Le reste des ressortissants est simplement un objet... du souci politique, ici par conséquent de l'*insouciance* politique. Car *carpe diem* reste encore le mot d'ordre précisément dans cette oligarchie, comme l'annoncent assez haut les chants de Theognis et du Crétois Hybrias; et ce mot d'ordre règne : dans l'économie financière, qui est restée jusqu'aux périodes les plus récentes de l'antiquité un brigandage plus ou moins anarchique pour se procurer les moyens du moment, depuis la piraterie organisée par Polycrate contre ses propres sujets jusqu'aux proscriptions des

1. De cette époque datent les Lécythes grecs trouvés dans des tombeaux sur l'Esquilin.
2. Wissowa, *Religion der Römer*, p. 242.
3. W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, p. 379 sq.
4. C'est ce que nous dit aussi le rapport du pontifex maximus au Rex sacrorum. Ce dernier appartient comme les trois grands Flamines à la royauté; les pontifices et les Vestales appartiennent à la noblesse.

triumvirs romains; dans la législation, y compris les édits du prêteur romain annuel, qui visent avec une conséquence sans exemple le moment présent; enfin dans la coutume sans cesse répandue consistant à donner au sort précisément les charges les plus importantes de l'armée, de la justice et de l'administration... sorte de culte rendu à Tyché, la déesse du moment présent.

D'exceptions à cette manière d'être en forme et, conséquemment, de sentir et de penser, il n'y en a point. Les Étrusques en sont dominés tout comme les Doriens et Macédoniens. Si Alexandre et ses successeurs ont couvert une grande partie de l'Orient de villes hellénistiques, c'était d'une manière tout à fait inconsciente et aussi parce qu'ils étaient incapables de se représenter une autre forme d'organisation politique. Antioche devait être la Syrie et Alexandrie l'Égypte. Et en effet, l'Égypte sous les Ptolémées, comme plus tard sous les Césars, était non juridiquement, mais effectivement une polis aux proportions immenses; la campagne devenue fellahique depuis très longtemps et privée de ses villes s'étendait avec sa vieille technique administrative comme une frontière aux portes du pays [1]. L'imperium romain n'est rien d'autre que la dernière et la plus grande Cité-État de l'antiquité sur la base d'un gigantesque synoïcisme. L'orateur Aristidès sous Marc-Aurèle pouvait dire avec raison dans son discours sur Rome : « Rome a résumé ce monde dans le nom d'*une* ville. Quel que soit l'endroit où l'on est né, on reste néanmoins un habitant de cette ville ». Mais même la population assujettie, les tribus nomades du désert et les habitants des petites vallées alpestres, sont constitués en *civitates*. Tite-Live pense absolument dans les formes de l'État-Cité et Tacite ignore en général l'existence de l'histoire des provinces. Pompée était perdu en l'an 49 lorsqu'il recula devant César et livra Rome qui n'avait pas d'importance militaire, pour se créer à l'Est une base d'opérations. Aux yeux de la société régnante, il avait ainsi trahi l'État. Rome était tout pour eux [2].

Ces États-Cités étaient, de par leur idée, impossibles à élargir; on en pouvait accroître le nombre, non l'étendue. Il est inexact de voir dans le passage de la clientèle romaine à la plèbe ayant le droit de vote, et dans la création des tribus rustiques, une éclosion de la pensée politique. Il se produit ici la même chose qu'en Afrique : la vie entière de l'État, *res publica*, reste bornée après comme avant à un point unique, et celui-ci est l'agora, le forum romain. On a beau conférer le droit de cité au plus grand nombre possible d'habitants lointains, aux Italiens du temps d'Hannibal et plus tard au monde entier; pour exercer politiquement ce droit, la *présence personnelle* au forum est nécessaire. Ainsi la grande majorité des citoyens reste non légalement, mais effectivement, sans influence sur les affaires politiques [3]. Le droit civil signifie pour eux simple-

1. On le voit nettement dans Wilcken, *Grundzüge der Papyruskunde*, 1912 p. 1 sq.
2. Ed. Meyer, *Cäsars Monarchie*, 1918, p. 308.
3. Plutarque et Appien décrivent les masses de citoyens circulant sur toutes es routes d'Italie pour venir voter à Rome les lois de Tib. Gracchus. Il résulte de eurs descriptions que pareille foule ne s'était encore jamais vue, et aussitôt après

ment le service obligatoire et la jouissance du droit privé urbain[1] Mais même pour les citoyens venant à Rome, la puissance politique est limitée par un second *synoïcisme artificiel*, qui ne s'est accompli qu'après et en conséquence de l'affranchissement des paysans — de manière tout inconsciente certes — afin de maintenir rigoureusement l'idée de la polis : les nouveaux citoyens sont inscrits, abstraction faite de leur nombre, dans un très petit nombre de tribus, selon la *lex Julia* dans huit tribus, et sont pour cette raison toujours en minorité dans les comices en regard de la vieille bourgeoisie.

Car on sentait absolument dans cette bourgeoisie un corps, un *soma*. Celui qui n'y appartient pas est privé de droits, est *hostis*. Les dieux et les héros se placent au-dessus, l'esclave, qui selon Aristote est à peine susceptible de nom d'homme, au-dessous de cette somme de personnes. Quant au particulier, il est ζῶον πολιτικόν dans un sens qui, pour nous qui pensons et vivons sur le sentiment du lointain, apparaîtrait comme la quintessence de l'esclavage : il n'existe qu'en vertu de son appartenance à une polis particulière. Par suite de ce sentiment euclidien, la noblesse comme soma fermé était d'abord identique avec la polis, à tel point que le mariage entre patriciens et plébéiens était encore interdit par le droit des Douze Tables et qu'à Sparte une ancienne coutume obligeait les éphores entrant en fonction à déclarer la guerre aux ilotes. Le rapport s'intervertit sans changer de sens, dès qu'à la suite d'une révolution le demos devient identique avec la *non*-noblesse. Et de même qu'à l'intérieur, à l'extérieur aussi le *soma* politique est la base de tous les événements à travers toute l'histoire antique. C'est par centaines que ces États minuscules étaient aux aguets, chacun autant que possible politiquement et économiquement fermé en soi, hargneux, prêt au moindre motif à entrer dans une lutte dont le but n'est pas l'extension de son propre État, mais l'anéantissement de l'étranger : on détruit la cité, on tue ou vend les citoyens en esclavage, exactement comme une révolution se termine par la mort ou l'exil des vaincus et par l'appropriation de leurs biens par le parti vainqueur. L'état international naturel dans le monde occidental est un réseau serré de relations diplomatiques qui peuvent être interrompues par des guerres. Mais le droit des peuples antiques suppose la guerre comme un état normal qui est interrompu de temps en temps par des traités de paix. Une déclaration de guerre rétablit donc ici la situation politique naturelle; ce n'est qu'ainsi

ses actes de violence contre Octave, Gracchus voit venir le déclin parce que cette foule était retournée chez elle et qu'il était impossible de la rassembler une deuxième fois. Au temps de Cicéron, les comices consistaient souvent dans un débat entre une poignée de politiciens sans que personne d'autre y prît part; mais jamais il n'est venu à l'idée d'un Romain de transférer le scrutin au domicile des particuliers pas même à celui de la population italique luttant pour son droit civil (90 av. J.-C.), tellement le sentiment de la polis était fort.

1. Dans les États dynastiques d'Occident, le droit privé est valable pour leur *territoire*, par conséquent pour tous ceux qui y sont présents, abstraction faite de leur nationalité. Dans la Cité-État au contraire, la validité du droit privé des particuliers est d'abord une conséquence de leur droit de cité. La *civitas* signifie pour cette raison infiniment plus que la nationalité moderne, car sans elle l'homme est sans droit et inexistant comme personne.

que s'expliquent les traités de paix de 40 à 50 ans, *spondai*, comme le célèbre traité de Nikias en 421, destinés simplement à assurer une garantie momentanée.

Ces deux formes d'État et les styles politiques correspondants sont garantis par la fin de la période printanière. La pensée politique a triomphé du lien féodal, mais elle est représentée par les ordres et c'est seulement leur somme qui fait l'existence politique de la nation.

10

Un tournant décisif s'accomplit avec le début de la période tardive, où la ville et la campagne se tiennent en équilibre et où les véritables puissances de la ville, l'argent et l'esprit, sont devenues si grandes qu'elles se sentent comme un non-ordre en face des ordres primaires. C'est le moment où la pensée politique s'élève définitivement au-dessus des ordres pour y *substituer* le concept de nation.

L'État s'était acquis son droit sur la voie du lien féodal à l'État des ordres. Dans celui-ci les ordres n'existent qu'en vertu de l'État, non inversement. Mais la situation était telle que le gouvernement de la nation gouvernée ne s'affirma que lorsque et dans la mesure où cette nation était organisée en ordres. A la nation appartenait tout le monde, aux ordres une élite seulement et cette élite seule venait politiquement en considération.

Mais plus l'État se rapproche de sa forme pure, plus il devient *absolu*, affranchi notamment de tout autre idéal formel, plus le concept de nation l'emporte sur celui d'ordre et le moment vient où la nation *comme telle* est gouvernée, tandis que les ordres ne désignent plus encore que des différences sociales. Contre cette évolution *qui appartient aux nécessités de la culture et qui est inévitable et irrévocable*, les anciennes puissances se soulèvent encore une fois : la noblesse et le clergé. Pour eux *tout* est en jeu : l'héroïsme et la sainteté, le vieux droit, le rang, le sang, et leur point de vue s'oppose... à quoi ?

Cette lutte des ordres primaires contre la puissance politique prend en Occident la forme de la *fronde*; dans l'antiquité, où aucune dynastie ne représente l'avenir et où la noblesse seule a une existense politique, il *se forme* quelque chose de dynastique qui incarne la pensée politique et qui, s'appuyant sur la partie de la nation étrangère aux ordres, élève celle-ci même à la puissance. C'est la mission de la *tyrannie*.

Dans ce *tournant de l'État des ordres vers l'État absolu*, qui ne laisse rien subsister que par rapport à lui, les dynasties d'Occident comme celles d'Égypte et de Chine ont appelé à leur secours le non-ordre, le « peuple », qu'elles ont par là-même *reconnu comme une grandeur politique*. Là est la signification de la lutte contre la fronde et les puissances de la grande ville ne pouvaient y voir d'abord qu'un avantage pour elles. Le souverain règne ici au nom de *l'État*,

du souci pour *tous*, et il combat la noblesse parce que celle-ci veut maintenir l'ordre comme grandeur politique.

Mais dans la polis, où l'État consistait exclusivement dans la forme et n'était incarné héréditairement dans aucun chef, le besoin d'instituer le non-ordre en pensée politique a fait naître la tyrannie, dans laquelle une famille ou une faction de la noblesse s'arroge elle-même le rôle dynastique sans lequel une action du tiers-état serait impossible. Les historiens bas-antiques n'ont plus reconnu le sens de ce phénomène et se sont bornés aux côtés extérieurs de la vie privée. En vérité la tyrannie est *l'État* et elle est combattue par l'oligarchie au nom de l'ordre. Aussi s'appuie-t-elle sur les paysans et les bourgeois; c'étaient à Athènes en 580 les partis des Diacriens et des Paraliens. Pour la même raison, elle a soutenu les cultes dionysiens et orphiques au détriment du culte apollinien; en Attique, Pisistrate fit progresser le culte de Dionysos parmi les paysans [1]; à Sikyon dans le même temps, Kleisthenès interdit la récitation des chants d'Homère [2]; à Rome, c'est certainement encore sous les Tarquins que fut introduite la trinité divine de Demeter (Cérès), Dionysos et Kore [3]. Leur temple est consacré en 483 par Sp. Cassius, qui mourut aussitôt après en essayant de rétablir la tyrannie. Ce temple de Cérès était le sanctuaire de la plèbe et ses chefs, les édiles, en étaient les hommes de confiance avant qu'il y eût des tribuns [4]. Comme les princes du baroque en Occident, les tyrans étaient libéraux dans un sens magnifique, il ne pouvait pas en être autrement sous le règne postérieur du tiers-état. Mais on entendait dire alors dans l'antiquité que l'argent fait l'homme, χρήματ' ἀνήρ [5]. La tyrannie du VIe siècle a porté à ses dernières conséquences l'idée de la polis et créé le concept juridique du *bourgeois*, du *politès*, du *civis*, qui forme par addition, indépendamment de l'ordre, le *soma* de l'État-Cité. Et lorsque ensuite l'oligarchie triompha de nouveau, par suite de la tendance antique vers le présent qui craignait et détestait dans la tyrannie la tendance à la durée, le concept de bourgeois avait une existence solide et le non-patricien avait appris à se sentir comme ordre à l'égard du reste. Il était devenu un parti politique (le mot démocratie au sens spécifiquement antique acquiert maintenant un contenu lourd de signification) et il se prépare désormais, non plus à venir au secours de l'État, mais comme autrefois la noblesse à *être l'État*. Il commence à compter... l'argent comme les têtes, car l'intérêt de l'argent et le suffrage universel sont également des armes bourgeoises; la noblesse ne compte pas, mais valorise, elle vote par ordres. Comme l'État absolu est né de la fronde et de la première tyrannie, il se termine par la Révolution française et la seconde tyrannie. Dans cette seconde lutte qui est déjà défensive,

1. Gercke-Norden, *Einleitung in die Altertumswiss.*, II, p. 202.
2. Busolt, *Griech. Gesch.*, II, p. 346.
3. Entre la fronde et la tyrannie d'une part, le puritanisme de l'autre, il y a la même parenté profonde (la même époque apparaissant dans le domaine politique au lieu du domaine religieux) qu'entre la Réforme et l'État des ordres, le rationalisme et la révolution bourgeoise, la « seconde religiosité » et le césarisme.
4. G. Wissowa, *Religion der Römer*, p. 297.
5. Beloch, *Griech. Gesch.*, I, 1, p. 354.

la dynastie revient à la charge et se place à côté des ordres primaires pour protéger la pensée politique contre une nouvelle souveraineté, celle de l'ordre bourgeois.

Entre la Fronde et la Révolution se place aussi l'histoire du Moyen Empire en Égypte. Ici la 12e dynastie (2000-1788), en tête Amenemhet I et Sésostris I, a fondé l'État absolu en luttant durement contre les barons. Le premier souverain, dit une célèbre poésie de ce temps, n'a échappé qu'avec peine à une conjuration à la cour. La biographie de Sinuhet[1] nous montre qu'après sa mort, tenue d'abord cachée, une révolution était menaçante; le troisième souverain fut assassiné par des fonctionnaires du palais. Des inscriptions sur le tombeau familial du comte Chnemhotep nous apprennent que les villes étaient devenues riches et presque indépendantes et qu'elles se faisaient des guerres entre elles. Elles n'étaient certainement pas alors plus petites que les villes antiques au temps des guerres persiques. C'est sur elles et sur quelques grands restés fidèles que la dynastie s'était appuyée. Sésostris III (1887-1850) put enfin supprimer définitivement la noblesse féodale. Il n'y eut plus depuis cette date qu'une noblesse de cour et un État des fonctionnaires unitaire, d'une organisation exemplaire; mais déjà s'élèvent des plaintes qui résonnent comme celles du duc de Saint Simon et disent que les gens distingués sont tombés dans la misère et que les « fils de personne » arrivent aux rangs et aux honneurs[2]. La démocratie commence et la grande révolution sociale des Hycsos se prépare.

A cette situation correspond en Chine l'époque des Ming-Dschu (ou Pa, 685-591). Ce sont des protecteurs d'origine princière qui exercent une puissance, non fondée en droit mais effective, sur tout ce monde politique tombé dans une sauvage anarchie; ils convoquent les congrès des princes pour établir l'ordre et faire reconnaître certains principes politiques, et même ils appellent devant leur congrès le « souverain du Milieu » de la maison Dschou devenu totalement insignifiant. Le premier de ces protecteurs fut Hoang de Tsi († 645) qui convoqua le congrès des princes en 659 et écrivit sur Confucius qu'il avait sauvé la Chine du retour à la barbarie. Le nom de Ming-Dschu, comme celui de tyran, était devenu plus tard une injure, parce qu'on ne voulait plus y voir qu'une puissance sans droit; mais ces grands diplomates sont sans aucun doute un élément qui s'oppose, avec un complet souci pour l'État et pour l'avenir historique, aux anciens ordres en s'appuyant sur les jeunes, sur l'esprit et l'argent. C'est une haute culture qui parle, dans les rares documents chinois que nous connaissons jusqu'à ce jour. Quelques-uns étaient des écrivains, d'autres ont confié aux philosophes des charges de ministres. Peu importe qu'on pense à Richelieu, à Wallenstein ou à Périandre, ce qui m'apparaît d'abord avec eux, c'est « le peuple » comme grandeur politique[3].

1. Ed. Meyer, *Gesch. d. Altert.*, I, § 281 et 280 sq.
2. A. Ermann, *Die Mahnworte eines ägyptischen Propheten* (Sitz. Preuss. Akad., 1919, p. 804 sq.).
3. S. Plath, *Verfassung und Verwaltung Chinas* (Abh. Münch. Akad., 1864, p. 97).

Morale baroque authentique et diplomatie de haut rang. L'idée de l'État absolu a prévalu contre l'État des ordres.

Là est justement l'étroite parenté avec l'époque occidentale de la Fronde, Ici la couronne de France n'a plus convoqué les états généraux depuis 1614, après que ceux-ci s'étaient montrés supérieurs aux pouvoirs réunis de l'État et de la bourgeoisie. En Angleterre, depuis 1628, Charles Ier essaie aussi de gouverner sans Parlement. En Allemagne, la guerre de Trente ans, qui devait décider aussi, tout à fait indépendamment de sa signification religieuse, d'une part entre le pouvoir impérial et la grande fronde des princes électeurs, d'autre part entre les princes particuliers et la *petite* fronde des ordres locaux, a éclaté parce qu'en 1618 les ordres de Bohême ont détrôné la famille de Habsbourg et que sa puissance fut ensuite en 1620 anéantie par un terrible tribunal criminel. Mais le centre de la politique mondiale était alors en *Espagne*, où est né, avec la culture sociale en général, le style diplomatique baroque aussi, notamment au cabinet de Philippe II, et où le principe dynastique dans lequel s'incarnait l'État absolu en opposition aux Cortès a trouvé sa forme la plus grandiose dans la lutte contre la maison de Bourbon. La tentative d'encadrer aussi l'Angleterre généalogiquement dans le système espagnol avait échoué sous Philippe II, parce que l'héritier présomptif du trône n'avait pas épousé Marie d'Angleterre. Maintenant, sous Philippe IV, apparaît encore une fois l'idée d'une monarchie universelle embrassant tous les Océans, non plus cet empire mystique du premier gothique, le Saint Empire romain germanique, mais l'idéal concret d'une domination de l'univers par la maison de Habsbourg, qui, partant de Madrid, devait s'appuyer sur la possession réelle de l'Inde et de l'Amérique et sur la puissance de l'argent commençant à se faire sentir. Les Stuarts ont alors essayé de renforcer leur position menacée en offrant le mariage du successeur du trône avec une infante d'Espagne; mais on préféra à Madrid s'allier avec sa propre ligne collatérale à Vienne, et Jacques Ier se tourna ainsi — également en vain — vers le parti adverse des Bourbons en leur proposant une alliance par mariage. L'échec de cette politique familiale a contribué plus que tout le reste à combiner le mouvement puritain et la fronde anglaise en une grande Révolution.

Dans ces grandes décisions, comme dans la Chine « contemporaine », les détenteurs du trône eux-mêmes passent tout à fait à l'arrière-plan, éclipsés par des hommes d'État particuliers qui tiennent en main durant des dizaines d'années le destin du monde occidental. Le comte Olivarez à Madrid et l'ambassadeur espagnol à Vienne, Oñate, étaient alors les plus puissantes personnalités de l'Europe; ils avaient en face d'eux comme défenseur de l'idée impériale Wallenstein, comme défenseur de l'idée d'État absolu en France Richelieu, et plus tard ont succédé Mazarin en France, Cromwell en Angleterre, Oldenbarneveldt en Hollande, Oxenstierna en Suède. Ce n'est qu'avec le Grand Électeur que réapparaît un monarque ayant la signification d'un homme d'État.

Wallenstein commence sans le savoir là où les Hohenstaufen

s'étaient arrêtés. Après la mort de Frédéric II en 1250 le pouvoir des ordres dans l'Empire était devenu absolu; c'est contre eux et pour un État impérial absolu qu'il intervint dans son premier commandement. S'il avait été un plus grand diplomate, plus clair, surtout plus résolu (il reculait devant la décision); s'il avait reconnu comme Richelieu la nécessité d'amener avant tout sous son influence la personne du monarque, il aurait peut-être abouti à ruiner les princes de l'Empire. Il a vu dans ces princes des rebelles qu'il fallait déposséder et dont il fallait confisquer les biens, et à l'apogée de sa puissance, à la fin de 1629, lorsqu'il tenait solidement l'Allemagne sous son armée, il fit entendre dans une conversation que l'empereur devait être maître de l'Empire comme les rois de France et d'Espagne. Son armée, qui « se nourrissait elle-même » et qui restait, par sa force, indépendante des ordres, était pour la première fois en Allemagne une armée impériale d'une signification européenne; à côté d'elle, l'armée de la fronde conduite par Tilly était insignifiante, parce qu'elle était la ligue. Lorsqu'en 1628, Wallenstein arrive devant Stralsund pour réaliser l'idée d'une puissance navale habsbourgeoise sur la Baltique, d'où l'on pouvait prendre de dos le système bourbonien (pendant que Richelieu assiégeait en même temps La Rochelle avec un meilleur succès), on pouvait à peine éviter encore les hostilités entre la ligue et lui. A la Diète de Ratisbonne en 1630, il était absent parce que, disait-il, son armée devait bientôt atteindre Paris. Ce fut la plus lourde faute politique de sa vie, car c'est ici que la fronde des princes électeurs triompha de l'Empereur en le menaçant de le remplacer par Louis XIII et qu'elle obtint la démission forcée du général. Ainsi le pouvoir central en Allemagne a laissé échapper de ses mains son armée sans savoir la portée de cet acte. Désormais la grande Fronde allemande sera soutenue par Richelieu afin d'ébranler en Allemagne la position espagnole, tandis qu'Olivarez d'autre part, et Wallenstein revenu à la tête de l'armée s'allièrent avec le parti des ordres en France qui passa ensuite à l'offensive sous la reine-mère et Gaston d'Orléans. Mais le pouvoir impérial avait laissé passer le grand moment. Dans les deux cas, le cardinal conserva la suprématie. Il fit exécuter en 1632 le dernier Montmorency et amena les princes électeurs catholiques d'Allemagne à s'allier ouvertement avec la France. A partir de ce moment, Wallenstein, dont les fins étaient incertaines, s'opposa de plus en plus à l'idée espagnole qu'il croyait pouvoir séparer de celle de l'Empire et se rapprocha ainsi spontanément des ordres (comme le maréchal de Turenne en France). *C'est le tournant décisif de l'histoire postérieure de l'Allemagne*. C'est cette défaite d'abord qui a rendu impossible l'État impérial absolu. L'assassinat de Wallenstein en 1634 n'y pouvait rien changer, car on ne trouva personne pour le remplacer.

Et les circonstances étaient précisément alors devenues favorables pour la seconde fois, car en 1640 éclatait en Espagne, en France et en Angleterre la lutte décisive entre le pouvoir politique et les ordres. Contre Olivarez, les Cortès se soulevèrent dans presque toutes les provinces. Le Portugal et, avec lui l'Inde et l'Afrique,

furent perdus à jamais; Naples et la Catalogne ne purent être soumis à nouveau qu'après plusieurs années. En Angleterre — tout comme dans la guerre de Trente ans — il faut séparer avec soin, du côté religieux de la révolution, la lutte constitutionnelle entre la royauté et les Gentry, maîtres de la Chambre Basse, malgré le profond enchevêtrement des deux tendances politiques et religieuses. Mais la résistance croissante que rencontra Cromwell précisément dans la classe inférieure et qui l'entraîna à une dictature militaire tout à fait contre sa volonté, ensuite la popularité de la royauté restaurée, montrent à quel point la chute de la dynastie dépassait toutes les querelles religieuses et était provoquée par les intérêts des ordres.

Lors de l'exécution de Charles Ier, on en vint à Paris aussi à une révolution qui obligea la famille royale à prendre la fuite. On éleva des barricades et proclama la République en 1649. Si le cardinal de Retz avait été un autre Cromwell, le parti des ordres aurait sans doute triomphé de Mazarin. Mais l'issue de cette grande crise occidentale est déterminée absolument par le poids et le destin d'un petit nombre de personnalités; aussi prit-elle une forme telle qu'en Angleterre *seulement*, la fronde représentée au Parlement soumit l'État et la royauté à sa direction et fonda pour toujours cette situation par la « glorieuse révolution » de 1688, si bien qu'aujourd'hui encore subsistent des parties essentielles de l'ancien État normand. En France et en Espagne, la victoire de la royauté était absolue. En Allemagne, la paix de Westphalie imposa à la grande fronde des princes impériaux contre l'Empereur le régime anglais, à la petite fronde contre les princes locaux le régime français. Dans l'Empire ce sont les ordres, mais dans leurs ressorts c'est la dynastie qui règne. Dès lors, l'Empire était comme la royauté anglaise un nom entouré des restes du faste espagnol provenant du premier baroque; les princes particuliers et aussi les familles régnantes de l'aristocratie anglaise suivirent l'exemple de Paris et leur absolutisme de petit format est devenu le représentant du style de Versailles, politiquement et socialement. Ainsi fut décidée en même temps la victoire de la maison de Bourbon sur la maison de Habsbourg, ce qui s'est déjà publiquement affirmé en 1659 par le traité des Pyrénées.

Avec cette époque s'est réalisé l'État qui est impliqué comme possibilité dans l'existence de chaque culture, et on atteint à une hauteur de la forme politique qui ne pouvait plus dès lors être dépassée, mais qui ne pouvait pas non plus se conserver longtemps. Un léger vent automnal souffle déjà à travers le temps, lorsque Frédéric le Grand s'établit à Sans-Souci. C'est l'époque où les grands arts spéciaux atteignent aussi leur dernière, très délicate et très spirituelle maturité, à côté des orateurs de l'agora d'Athènes, Zeuxis et Praxitèle, à côté du filigrane de la diplomatie de cabinet, la musique de Bach et celle de Mozart.

Cette politique de cabinet elle-même est devenue un grand art, une jouissance artistique pour ceux qui y avaient mis la main, merveilleuse dans sa finesse et son élégance, polie, raffinée, d'une extraordinaire influence lointaine, maintenant que la Russie, les

colonies nord-américaines, même les États indous, s'appliquent déjà à prendre des décisions, en de tous autres points de la terre, par le simple poids d'une combinaison étonnante. Jeu d'une réglementation stricte avec des lettres ouvertes et des confidents secrets, des alliances et des congrès au milieu d'un système de gouvernements, qui s'était déjà alors nommé d'un mot profondément significatif le concert des puissances, plein de *noblesse* et d'*esprit*, pour employer la phraséologie du temps, sorte de conservation en forme de l'histoire, comme on n'en peut jamais imaginer nulle part ailleurs.

Dans le monde occidental, dont le cercle d'influence est déjà synonyme de la surface terrestre, l'époque de l'État absolu embrasse à peine un siècle et demi, de 1660 où les Bourbons triomphent des Habsbourgs à la paix des Pyrénées et où les Stuarts retournent en Angleterre, aux guerres de coalition contre la Révolution française dans lesquelles Londres triomphe de Paris, ou bien au Congrès de Vienne où la vieille diplomatie du sang, non de l'argent, donna au monde un dernier grand concert. Cela correspond au temps de Périclès, intermédiaire entre la première et la seconde tyrannie, et au Tschun-tsiu, « printemps et automne », nom donné par les Chinois à la période comprise entre les protecteurs et les « États batailleurs ».

Dans cette dernière période de politique supérieure dans les formes d'une tradition qui a de la distance, les points culminants sont caractérisés par l'extinction rapide et successive des deux lignes habsbourgeoises et par la concentration des événements diplomatiques et militaires autour de la succession d'Espagne en 1710, d'Autriche en 1760 [1]. C'est aussi l'apogée du principe généalogique. *Bella gerant alii, tu felix Austria nube* — c'était en effet une continuation de la guerre par d'autres moyens. Le mot a été dit un jour à propos de Maximilien Ier, mais le principe n'atteint qu'aujourd'hui sa dernière conséquence. Les guerres de la fronde passent aux guerres de succession qui sont décidées dans les cabinets et cavalièrement conduites avec de petites armées et selon des règles strictes. Il s'agit de l'héritage de la moitié du monde que la politique d'alliance des Habsbourgs du premier baroque avait échafaudé. L'État est encore toujours solidement en forme; la noblesse est loyale; devenue noblesse de cour et de charges, elle mène les guerres de la couronne et organise l'administration. A côté de la France de Louis XIV se développe en Prusse un chef-d'œuvre d'organisation politique. La voie qui mène de la lutte du Grand

1. Les cinquante ans de distance entre ces points critiques, distance qui se détache d'une manière particulièrement nette dans la claire structure historique du baroque et qu'on peut reconnaître aussi dans la suite des trois guerres puniques, nous montrent à nouveau que les fluctuations cosmiques dans la forme de la vie humaine à la surface d'une petite planète ne sont pas quelque chose qui subsiste pour soi, mais en profonde harmonie avec l'incommensurable être en mouvement de l'Univers total. Dans un remarquable petit livre intitulé *Die kriegs und Geistesperioden im Völkerleben und Verkündigung des nächsten Weltkrieges*, et paru en 1896, R. Mewes constatait la parenté des périodes de guerre avec les périodes de la température, des taches de soleil et de certaines constellations planétaires, et il a placé ensuite une grande guerre devant éclater entre 1910 et 1920. Mais ces enchaînements et des milliers d'autres semblables qui tombent sous le domaine de nos sens, cachent un mystère que nous devrions honorer au lieu de le salir avec nos explications causales ou nos fantasmagories mystiques.

Électeur contre ses ordres en 1660, à la mort de Frédéric le Grand, qui a encore reçu Mirabeau en 1786, trois ans avant la prise de la Bastille, est exactement la même et a abouti à la création d'un État qui est, comme l'État français, opposé en tous points à la constitution anglaise des choses.

Car les circonstances sont autres dans l'Empire qu'en Angleterre, où la fronde était victorieuse et la nation non absolue, mais gouvernée par les ordres. Mais il y a cette énorme différence que l'existence insulaire remplaçait ici la plus grande partie de la prévoyance de l'État et que le premier ordre régnant, les peers de la Chambre Haute et les Gentry, fondaient leurs actes sur la grandeur de l'Angleterre comme sur un but évident, tandis que dans l'Empire la classe supérieure des princes locaux (constituant la Chambre Haute à la Diète de Ratisbonne) s'efforçait d'élever en « peuples » les fragments fortuits de la nation soumis à leur souveraineté, et d'en délimiter les « patries » éparses aussi brusquement que possible les unes contre les autres. Au lieu de l'horizon mondial existant à l'époque gothique on s'évertua à créer un horizon provincial par l'action et la pensée. L'idée de la nation même sombre dans le royaume du rêve, cet *autre* monde non de la race, mais de la langue, non du destin, mais de la causalité. Il en est sorti la représentation, et finalement la réalité du peuple des poètes et des penseurs, qui se fonda une république dans l'empire des nuages de la poésie et de la philosophie, et qui finit par croire que la politique consiste dans l'idéalisme de l'écriture, de la lecture et de la parole, non dans l'action et la décision; si bien qu'on la confond encore aujourd'hui avec l'expression des sentiments et des opinions.

En Angleterre, l'État était aboli en fait par la victoire des Gentry et la déclaration of rights de 1689. Le Parlement avait alors porté Guillaume d'Orange sur le trône et empêché plus tard George Ier d'abdiquer, tous deux d'ailleurs dans l'intérêt des ordres. Le mot *state*, tout à fait courant sous les Tudors, disparaît de la circulation, à tel point qu'il est impossible de traduire aujourd'hui en anglais ce mot de Louis XIV : « L'État c'est moi », ou de Frédéric le Grand : « Je suis le premier serviteur de mon État ». Au contraire, le mot *society* y prend droit de cité pour exprimer que la nation est en forme dans les ordres, non dans l'État, mot adopté par une erreur caractéristique par Rousseau et en général par les nationalistes du continent pour servir la haine du *tiers-état* contre l'autorité [1]. Mais l'autorité en Angleterre est très énergiquement marquée par le mot de *government* et elle y est *comprise*. Son point central depuis George Ier est dans le cabinet, constitutionnellement inexistant et qui est considéré comme la commission gouvernante, précisément de la fraction nobiliaire régnante. L'absolutisme existe, mais il est celui d'une représentation des ordres. Le concept de lèse-majesté est transféré au Parlement, comme l'inviolabilité des rois romains aux tribuns du peuple. De même, le principe généalogique est là, mais il s'exprime dans les relations des familles au sein de la haute

1. Cf. mon *Preussentum und Sozialismus*, p. 31 sq.

noblesse, et ces relations influent sur la situation parlementaire. Dans l'intérêt de la famille des Céciles, Salisbury a proposé en 1902 pour lui succéder son neveu Balfour au lieu de Chamberlain. Les factions nobiliaires des Tories et des Whigs se séparent de plus en plus nettement et très souvent dans la même famille, suivant que l'emporte le point de vue de la puissance ou celui du butin, suivant qu'on attache une valeur supérieure à la propriété immobilière ou à l'argent [1], ce qui fait naître dès le XVIII[e] siècle dans la haute bourgeoisie les concepts de *respectable* et de *fashionable*, comme deux conceptions opposées du gentleman. Le souci de l'État pour tous est remplacé absolument par l'intérêt des ordres pour lequel l'individu réclame la liberté (telle est la liberté anglaise), mais l'existence insulaire et la structure de la *society* ont créé des rapports où, en fin de compte, tout homme *y appartenant* (important concept dans une dictature des ordres), trouve son intérêt représenté dans celui d'un des deux partis nobiliaires.

Cette constance de la forme dernière, très profonde et très mûre, qui a sa source dans le sentiment historique de l'homme occidental, est inconnue de l'antiquité. La tyrannie disparaît. L'oligarchie rigoureuse disparaît. Le Demos créé par la politique du VI[e] siècle, comme une somme de tous les hommes appartenant à une polis, apparaît en soubresauts déréglés dans la noblesse et la non-noblesse et commence une lutte nationale et internationale où les deux partis cherchent à exterminer l'adversaire pour n'être pas exterminés par lui. Quand les Pythagoriciens eurent détruit Sybaris en 511, à l'époque de la première tyrannie, le premier événement de cette sorte ébranla le monde antique tout entier. Même le lointain Milet en porta le deuil. Maintenant l'extermination d'une polis ou d'un parti est si ordinaire qu'il se forme des coutumes et des méthodes fixes correspondant au schème des traités de paix occidentaux du baroque tardif : savoir s'il faut tuer les habitants ou les vendre en esclaves, s'il faut raser les maisons comme le sol ou se les partager comme butin. La volonté de l'absolutisme est là, partout, depuis les guerres persiques, à Rome et à Sparte aussi bien qu'à Athènes; mais l'étroitesse *voulue* de la polis, du point politique, et la courte durée *voulue* de ses fonctions et de ses buts rendent impossible de décider avec ordre « qui sera l'État [2] ». A chaque maître de la diplomatie occidentale de cabinet, saturée de tradition, s'oppose ici un dilettante, et ce dilettantisme n'est pas fondé par l'absence fortuite de personnalités (celles-ci existaient), mais uniquement dans la forme politique. La voie que cette forme a suivie de la première à la seconde tyrannie est évidente et correspond tout à fait à l'évolution de toutes les périodes tardives, mais le style spécifiquement antique est l'absence d'organisation, le hasard, et il ne peut pas en être autrement dans cette vie liée à l'instant présent.

L'exemple le plus important nous est donné par l'évolution de

1. Landed and funded interest (J. Hatschek, *Englische Verfassungsgeschichte*, 1913, p. 589 sq.). R. Walpole, organisateur du parti Whig (depuis 1714) avait coutume de s'appeler et d'appeler le secrétaire d'État Townshend « la firme » qui a regné sans restriction depuis 1760 avec des détenteurs différents.

2. R. von Pöhlmann, *Griechische Geschichte*, 1914, p. 223-245.

Rome au Ve siècle, évolution qui est encore aujourd'hui si controversée, parce qu'on y cherche une constance qui ne peut pas plus exister ici que dans tous les États antiques. Ajoutons qu'on traite cette évolution comme quelque chose de très primitif, tandis qu'en réalité la ville des Tarquins doit avoir été en possession de situations déjà très avancées, et que la primitive Rome doit remonter à une époque beaucoup plus ancienne. La situation était bien petite par rapport au temps de César, mais elle n'était pas archaïque. Mais comme la tradition écrite faisait défaut (comme partout ailleurs, sauf à Athènes), le goût littéraire a comblé cette lacune à partir des guerres puniques par la poésie et, comme on ne pouvait pas s'attendre à autre chose à l'époque de l'hellénisme, par l'archaïsme idyllique; on n'a qu'à penser à Cincinnatus. La science moderne ne croit plus rien dans ces histoires, mais elle reste sous l'impression de la mode qui les avait inventées et elle confond cette mode avec les circonstances historiques, d'autant plus qu'elle traite l'histoire grecque et l'histoire romaine comme deux mondes séparés, et qu'une mauvaise habitude lui fait identifier le commencement de l'histoire avec le commencement de la connaissance certaine qu'on en a. Mais la situation en 500 avant J.-C. n'était rien de moins qu'homérique. Rome était sous les Tarquins, comme le prouve l'étendue de ses murs, la plus grande ville d'Italie à côté de Capoue et plus grande qu'Athènes de Thémistocle[1]. Une ville qui conclut des traités de commerce avec Carthage n'est point une communauté paysanne. Mais de là résulte que la population des quatre tribus urbaines de 471 est très dense et peut-être plus grande que celle des seize tribus rustiques réunies, spatialement insignifiantes.

Le grand succès de la noblesse terrienne, qui résidait dans la chute de la tyrannie certainement très populaire et dans l'institution d'une autorité sénatoriale sans limite. a été de nouveau détruit en 471 par un groupe d'événements violents : remplacement des tribus familiales par les quatre grands districts urbains; représentation de ceux-ci par des tribuns, qui sont sacrosaints et possèdent donc un droit royal qui n'est conféré à aucune des charges administratives nobiliaires; enfin affranchissement des petits paysans de la clientèle de la noblesse.

Le tribunat est l'œuvre la plus heureuse de ce siècle, et donc de la polis antique en général. *Il est la tyrannie élevée au rang de partie intégrante de la Constitution*, à côté des charges oligarchiques qui

1. Ed. Meyer, *Gesch. d. Altert.*, § 809. Si le latin n'est devenu langue littéraire que très tard, après Alexandre le Grand, la seule conséquence qu'on en peut tirer est que sous les Tarquins l'usage du grec et de l'étrusque était général, ce qui va de soi dans une ville de cette grandeur et de cette situation, ville qui est en relations avec Carthage, qui entreprend en commun des guerres avec Kyme et qui utilise le trésor de Massalia à Delphi; ville dont le système des poids et mesures est dorique, le régime militaire sicilien, et où il y avait une grande colonie d'étrangers. Tite Live (IX, 36) remarque d'après des documents anciens que les enfants romains étaient encore élevés dans la langue étrusque vers 300 comme plus tard dans la langue grecque. La vieille forme Ulixes pour Odysseus prouve que la légende héroïque d'Homère était ici non seulement connue, mais populaire. Les propositions de la Loi des 12 Tables correspondent à celles contemporaines de Gortyn à Crète non seulement par leur matière, mais par leur style, et la correspondance est si exacte que les patriciens romains chargés de l'appliquer devaient parler le grec des juristes de manière tout à fait courante.

subsistent sans exception. Mais de cette façon, la révolution sociale commence aussi dans des formes *légales*, et tandis qu'elle se déchargeait partout ailleurs en secousses violentes, elle est devenue ici un combat du forum qui se tenait généralement dans les limites de la controverse oratoire et du bulletin de vote. On n'avait besoin d'appeler aucun tyran, parce que les tyrans étaient déjà présents. Le tribun possédait des droits de majesté, aucun droit de charge, et il pouvait en vertu de son inviolabilité exercer des actes révolutionnaires, qu'il était impossible dans toute autre polis de concevoir sans une bataille dans la rue. Cette création est un hasard, mais aucun autre hasard n'a aidé au même degré à l'élévation de Rome. Il n'y a qu'ici que le passage de la première à la seconde tyrannie, ainsi que l'évolution postérieure à la bataille de Zama, se sont accomplis sans catastrophes, quoique non sans bouleversement. Le tribun est le pont qui mène des Tarquins aux Césars. La lex Hortensia de 287 lui donne la toute-puissance : *elle est la deuxième tyrannie sous forme constitutionnelle*. Au IIe siècle, les tribuns ont fait arrêter des consuls et des censeurs. Les Gracques étaient des tribuns, César hérita du tribunat perpétuel, et dans le principat d'Auguste cette dignité est la partie essentielle, unique, qui lui conférait les droits de majesté.

La crise de 471 était générale à l'antiquité et visait l'oligarchie qui voulait commander encore maintenant au milieu du Demos créé par la tyrannie, au milieu de la totalité des ressortissants. Ce n'est plus l'oligarchie comme ordre opposé à un non-ordre, comme au temps d'Hésiode, mais *comme parti en face d'un autre* et dans les cadres de l'État absolu, considéré comme donnée absolue. A Athènes, en 487, eurent lieu la chute des archontes et le transfert de leurs droits au collège des stratèges [1]. En 461, ce fut la chute de l'aréopage correspondant au Sénat. En Sicile, qui était en relation étroite avec Rome, la démocratie triompha en 471 à Akragas, en 465 à Syracuse, en 461 à Rhegion et Messana. A Sparte, les rois Kléoménès (488) et Pausanias (470) ont essayé vainement d'affranchir les ilotes (en langue romaine les clients) et de donner à la royauté elle-même, en face de l'oligarchie des éphores, la signification du tribunat romain. Ici manque réellement la population d'une ville commerciale qui donne à ces mouvements leur chef et leur poids, et c'est ce qui a fait échouer finalement aussi en 464 la grande révolte des ilotes, qui a peut-être servi à fabriquer la légende romaine d'une émigration de la plèbe sur la montagne sacrée.

Dans une polis, la noblesse terrienne et le patriciat urbain se confondent (c'est, comme on l'a vu, le but du synoïcisme), mais non les bourgeois et les paysans. Ceux-ci forment dans la lutte contre l'oligarchie *un parti unique*, le parti démocrate notamment; mais si l'on fait abstraction de cette lutte, ils constituent *deux* partis. C'est ce qu'on voit dans la crise suivante, où le patriciat romain cherche à rétablir en 450 sa puissance *comme parti*. Car c'est ainsi

1. Cette mesure (qui est une usurpation de l'administration par l'armée du peuple) correspond à l'institution de tribuns consulaires à Rome par les insurrections militaires de 438.

qu'il faut comprendre l'institution des décemvirs qui fit tomber le tribunat; la Loi des Douze Tables interdisant le connubium et commercium à la plèbe qui venait de parvenir justement à l'existence politique; avant tout, la fondation des petites tribus rustiques où prédominait l'influence des anciennes familles, non en droit mais en fait, et qui dans les comices de tribus ajoutés désormais aux anciens comices des centuries possédaient la majorité absolue des suffrages : 16 contre 4. Les bourgeois étaient ainsi dépouillés de leurs droits par les paysans, et c'était certainement une manœuvre du parti patricien qui a rendu efficace dans une attaque en commun l'aversion, partagée par lui, des paysans pour l'économie capitaliste de la ville.

La réaction ne tarda point et se reconnaît au nombre dix des tribuns qui succèdent à la retraite des décemvirs [1]; mais on ne peut séparer de cet événement l'effort de Sp. Maelius pour rétablir la tyrannie (439), l'institution par l'armée de tribuns consulaires au lieu de fonctionnaires civils (438), et la lex Canuleia de 445 qui leva à nouveau l'interdiction du connubium entre patriciens et plébéiens.

Il n'est pas douteux qu'il y avait alors à Rome entre patriciens et plébéiens des factions qui voulaient atteindre le principe fondamental de la polis romaine, la polarité du Sénat et du Tribunat, et écarter suivant le cas une de ces deux grandeurs; mais cette forme avait si bien réussi qu'elle n'a jamais été sérieusement mise en question. Par l'accession de la plèbe à la charge suprême de l'État, accession imposée militairement en 399, le combat prit une tournure toute différente. On peut dire que le ve siècle est en politique intérieure celui de la lutte pour la tyrannie légale; dès lors la polarité est reconnue et les partis ne combattent plus pour la suppression, mais pour la conquête des grandes charges. C'est la matière de la révolution au temps des guerres samnites. L'an 287, la plèbe obtient l'accès à *toutes* les charges et les propositions des tribuns agréées par elle acquièrent, sans plus, force de loi; d'autre part, le Sénat a désormais toujours la possibilité pratique de provoquer l'intercession d'un des tribuns au moins, par exemple par la corruption, et de révoquer ainsi la puissance de cette institution. Cette *lutte de deux compétences* a développé le sentiment juridique raffiné des Romains. Tandis qu'on prenait ailleurs des décisions à coups de poing et de trique (cela s'appelle techniquement la Cheirocratie), au IVe siècle, époque classique du droit public romain, on s'habituait à rivaliser à coups de concepts et d'interprétations et la plus légère divergence dans la teneur d'une loi pouvait décider de ces controverses.

Mais par cet équilibre du Sénat et du Tribunat, Rome se trouvait isolée dans l'antiquité. Partout ailleurs, ce qui régnait n'était pas le dosage, mais l'alternative, notamment entre l'oligarchie et l'ochlo-

1. Selon B. Niese. Les historiens modernes ont peut-être raison de montrer que le décemvirat a d'abord été conçu comme une fonction transitoire; mais la question est de savoir quelles intentions le parti qui l'a créé combinait avec la nouvelle réglementation des charges; c'est *ce problème* qui a dû provoquer la crise.

cratie. Il y avait bien la polis absolue et la nation qui lui est identique, mais il n'existait pas de formes intérieures solides. La victoire d'un parti aboutissait à la ruine de toutes les institutions des autres, et l'on s'habituait à ne rien voir de si honorable et de si opportun qu'on ne pût élever au-dessus de la lutte quotidienne. Sparte était, si j'ose dire, en forme sénatoriale, Athènes en forme tribunitienne, et l'alternative s'était cristallisée, au début de la guerre du Péloponèse en 431, dans une opinion si ferme qu'il était impossible de la résoudre autrement que par des solutions radicales.

L'avenir de Rome était ainsi assuré. Elle était le seul État dans lequel la passion politique visait les personnes et non les institutions, le seul qui fût solidement en forme. (*Senatus populusque Romanus* signifie *Sénat et Tribunat* et est la forme d'airain qu'aucun parti n'osera plus attaquer), tandis que tous les autres prouvent à nouveau, par les frontières du développement de leur puissance au milieu du monde politique antique, que la politique intérieure existe simplement pour rendre la politique extérieure possible.

II

A ce point où la culture est en train de devenir civilisation, le non-ordre prend une part décisive aux événements, agissant d'ailleurs pour la première fois comme puissance indépendante. Sous la tyrannie et la fronde, l'État l'avait appelé au secours contre les ordres proprement dits, et c'est d'abord ainsi qu'il a appris à se sentir comme force. Maintenant il utilise cette force *pour lui-même*, comme ordre de la liberté opposé aux autres, et il voit dans l'État absolu, dans la couronne, dans les fortes institutions, les alliés naturels des ordres primaires et les véritables et derniers représentants de la tradition symbolique. C'est ce qui distingue la première de la seconde tyrannie, la fronde de la révolution bourgeoise, Cromwell de Robespierre.

L'État et les grands sacrifices qu'il exige de chaque particulier sont considérés par la raison citadine comme un fardeau, tout comme on commence maintenant à considérer comme un fardeau les grandes formes des arts baroques, et tout comme on devient classique et romantique, c'est-à-dire faible dans la forme, ou sans forme; la littérature allemande depuis 1770 est une révolution unique, entreprise par de fortes personnalités individuelles contre la poésie stricte; l' « être en forme pour quelque chose » de la nation entière produit un effet insupportable parce que l'individu n'est déjà plus en forme intérieurement. Cela est vrai de la coutume, cela est vrai des arts et de la pensée philosophique, cela est vrai surtout de la politique. La caractéristique de toute révolution bourgeoise, qui semble naître exclusivement dans la grande ville, est le manque de compréhension pour les vieux symboles que remplacent maintenant des intérêts matériels, ceux-ci fussent-ils simplement le désir des penseurs et des réformateurs enthousiastes de voir leurs concepts réalisés. N'a plus de valeur encore que ce qui peut se justifier devant

la raison; mais sans la hauteur d'une forme qui agit de part en part de manière symbolique, et par conséquent métaphysique, la vie nationale perd la capacité de s'affirmer au milieu des courants d'existence historiques. Poursuivez les tentatives désespérées du gouvernement français pour maintenir le pays en forme, tentatives entreprises sous le roi borné Louis XVI par un tout petit nombre d'hommes capables et prévoyants, après que la situation antérieure avait sérieusement empiré à la mort de Vergennes en 1787. Par la mort de ce diplomate la France est séparée pour des années des combinaisons politiques de l'Europe; en même temps la réforme grandiose que la couronne avait réalisée en dépit de toutes les résistances, surtout la réforme générale de l'administration sur la base de la plus libre indépendance, reste complètement inefficace parce que l'incurie de l'État a mis tout à coup au premier plan la question de puissance des ordres[1]. Une guerre européenne approchait avec une nécessité inébranlable comme un siècle avant et après, guerre qui s'est développée ensuite sous la forme des guerres de la Révolution, mais personne ne faisait plus attention à la situation extérieure. La noblesse, comme ordre, a rarement, la bourgeoisie comme ordre n'a jamais pensé à la politique extérieure, à l'histoire universelle; on ne se demande pas si sous une forme nouvelle l'État pourra se maintenir encore en général parmi les autres États; toutes les préoccupations se réduisent à savoir s'il garantira les « droits ».

Mais la bourgeoisie, ordre de la « liberté » citadine, si fort que soit resté son sentiment de l'ordre à travers plusieurs générations, sentiment qui s'est étendu en Europe occidentale, encore au delà de la Révolution de Mars, cette bourgeoisie n'était absolument pas toujours maîtresse de ses actes, car dans chaque situation critique il apparut d'abord que cette unité était *négative* et n'avait d'existence réelle qu'aux moments de la résistance contre quelque chose d'autre (Tiers-État et opposition sont à peu près identiques), mais que partout où elle devait procéder à une construction propre, les intérêts des groupes particuliers étaient très divergents. S'affranchir de quelque chose... tout le monde le voulait; mais l'esprit voulait l'État, comme réalisation de la « justice », opposé au pouvoir des réalités historiques, ou bien comme réalisation des droits généraux de l'homme ou de la liberté critique opposés à la religion régnante; l'argent voulait la voie libre pour le succès des affaires. Il y avait beaucoup d'hommes qui demandaient la paix ou le renoncement à la grandeur historique, ou le respect de mainte tradition et de ses incarnations, dont ils vivaient corporellement et psychiquement. Mais à cela s'ajouta désormais un élément qui n'avait

1. A. Wahl, *Vorgeschichte der französischen Revolution*, vol. II, 1907, est la seule étude faite du point de vue de l'histoire universelle. Tous les Français, même les plus modernes comme Aulard et Sorel, considèrent les choses sous l'angle d'un parti quelconque. C'est un non-sens matérialiste de parler des causes économiques de cette révolution. Même chez les paysans (qui ne furent d'ailleurs pas du tout les promoteurs de la révolution) la situation était meilleure que dans la plupart des pays d'Europe. La catastrophe commence au contraire parmi les gens instruits de *tous* les ordres, dans la haute noblesse et le clergé un peu plus tôt que dans la haute bourgeoisie, parce que le cours de la première assemblée des Notables en 1787 avait révélé la possibilité de réorganiser radicalement la forme de gouvernement d'après les désirs des ordres.

point existé dans les luttes de la Fronde, et par conséquent de la révolution anglaise et de la première tyrannie antique, mais qui représentait maintenant une puissance : celui qu'on désigne dans toutes les civilisations par les vocables non équivoques de lie, de canaille, de populace. Dans les grandes villes qui maintenant seules commandent (comme le prouve tout le XIXe siècle[1], la campagne était tout au plus appelée à prendre position après que les événements étaient accomplis) se rassemble une masse de population déracinée qui est en dehors de tous les liens sociaux. Elle ne se sent attachée ni à un ordre ni à une classe professionnelle... ni même au tréfonds du cœur à la véritable classe ouvrière, bien qu'elle soit astreinte au travail; d'instinct cette masse comprend les membres de tous les ordres et de toutes les classes, des paysans déracinés, des hommes de lettres, des commerçants ruinés, avant tout des nobles dégénérés, comme l'a montré avec une clarté effrayante l'époque de Catilina. Leur puissance dépasse de beaucoup leur nombre. Car on les trouve partout; toujours aux approches des grandes décisions, prêts à tout et sans aucun respect pour aucune organisation, pas même pour l'organisation au sein d'un parti révolutionnaire. Ce sont eux d'abord qui donnent aux événements le pouvoir destructeur qui distingue la Révolution française de la Révolution anglaise et la deuxième de la première tyrannie. La bourgeoisie se défend avec une véritable angoisse contre cette foule dont elle veut se voir distinguée (c'est à un de ces actes de défense, le 13 Vendémiaire, que Napoléon doit son ascension), mais on ne peut tracer une ligne de démarcation dans la poussée des faits, et partout où la bourgeoisie utilise contre les organisations antérieures sa force de propulsion relativement faible par rapport au nombre, faible parce que l'unité intérieure est à chaque instant en jeu, cette masse s'est introduite dans ses rangs et en tête, a décidé la première des succès pour une très large part et a su très souvent conserver pour elle la position acquise, et souvent grâce à l'appui idéal des philosophes intéressés par son caractère abstrait, ou à l'appui matériel des puissances d'argent qui détournaient d'elle le danger sur la noblesse et le clergé.

Mais cette époque signifie encore que pour la première fois les vérités abstraites cherchent à empiéter sur le domaine des réalités. Les villes capitales sont devenues si grandes et l'homme citadin si supérieur dans son influence sur l'être éveillé de toute la culture *(cette influence s'appelle opinion publique)* que les puissances du sang et de la tradition qui est dans le sang sont ébranlées dans leur position jusqu'ici intangible. Car n'oublions pas que précisément l'État baroque et la polis absolue, dans la dernière perfection de leur forme, sont d'un bout à l'autre l'expression vivante d'une *race*, et que l'histoire telle qu'elle s'accomplit sous cette forme possède le tact parfait de cette race. S'il y a ici une théorie politique, elle est abstraite des faits et s'incline devant leur grandeur. L'idée de

1. Même la révolution très provinciale de Mars en Allemagne était une affaire purement citadine et se déroula pour cette raison dans une partie extrêmement restreinte de la population.

l'État avait fini par dompter le sang des premiers ordres et l'avait mis à son service, entièrement, sans reliquat. Absolu... cela signifie que le grand courant existentiel *en tant qu'unité* est en forme, possède une espèce de tact et d'instinct, soit qu'il apparaisse comme tact diplomatique ou stratégique, soit comme coutume distinguée ou comme goût épuré des arts et de la pensée.

En contradiction avec cette grande réalité se répand maintenant le rationalisme, cette *communauté d'existence éveillée de gens instruits*, dont la religion consiste dans la critique et dont les *numina* ne sont pas des divinités mais des concepts. Maintenant les livres et les théories générales gagnent de l'influence sur la politique, dans la Chine de Lao-tsé comme dans Athènes des sophistes et au temps de Montesquieu, et l'opinion publique formée par eux barre la route à la diplomatie sous forme de grandeur politique d'une espèce tout à fait nouvelle. Ce serait une hypothèse insensée que d'admettre que Pisistrate ou Richelieu ou même Cromwell aient pris leurs décisions sous l'influence de systèmes abstraits, alors que ceci est le cas depuis le triomphe du rationalisme.

Sans doute le rôle historique des grands concepts civilisés est très différent de la constitution qu'ils ont au sein des idéologies savantes elles-mêmes. L'effet d'une vérité est toujours très différent de sa tendance. Dans le monde réel les vérités ne sont que des *moyens*, dans la mesure où elles dominent les esprits et où par conséquent elles déterminent les actions. Ce n'est pas leur profondeur, leur justesse, ni même leur logique, mais leur efficacité qui décide de leur rang historique. Il est tout à fait indifférent qu'elles soient bien comprises ou qu'on soit en général capable de les comprendre. Cette indifférence s'exprime dans les *mots-clichés*. Ce que sont pour les religions anciennes les quelques symboles devenus expérience vivante, comme le Saint-Sépulcre pour les Croisés, ou bien la substance du Christ pour la période des conciles de Nicée, est remplacé ici par deux ou trois sons verbaux dont s'enthousiasment toutes les Révolutions civilisées. Les mots-clichés seuls sont des réalités; le reste de tous les systèmes philosophiques ou éthiques sociaux ne vient pas en considération pour l'histoire. Mais comme clichés ils sont, pendant deux siècles environ, des puissances de premier rang et ils s'avèrent plus forts que le tact du sang qui commence à se dessécher au milieu du monde pétrifié des villes étendues. Mais... l'esprit critique n'est qu'une des deux tendances qui se détachent de la masse confuse du non-ordre. A côté des concepts abstraits apparaît l'argent abstrait, affranchi des valeurs primordiales du terroir; à côté de la chambre du philosophe apparaît le comptoir comme puissance politique. Tous deux sont intérieurement apparentés et inséparables. C'est l'ancienne opposition du clergé et de la noblesse qui subsiste sous forme citadine avec non moins de rigueur au milieu de la bourgeoisie. Et l'argent comme réalité pure se révèle absolument supérieur aux vérités idéales qui n'existent, comme nous l'avons dit, que comme mots-clichés, comme instruments du monde réel. Si l'on entend par démocratie la forme que le Tiers-Etat comme tel voudrait donner à la vie publique totale,

il faudra ajouter que démocratie et ploutocratie sont synonymes. Elles sont entre elles comme le désir à la réalité, la théorie à la pratique ou la connaissance au succès. Ce qu'il y a de tragi-comique dans la lutte désespérée que les réformateurs et les théoriciens de la liberté mènent contre l'influence de l'argent, c'est que cette lutte est précisément ce qui soutient l'argent. Aux idéals du non-ordre appartiennent aussi bien le respect du grand nombre (tel qu'il s'exprime dans les concepts de l'égalité de tous, des droits innés et ensuite dans le principe du suffrage universel) que la liberté de l'opinion publique et avant tout la liberté de la presse. Ce sont des idéals, mais en réalité, à la liberté de l'opinion publique ressortit la préparation de cette opinion, qui coûte de l'argent; à la liberté de la presse, la possession de la presse, qui est une question d'argent; et au suffrage universel l'agitation électorale, qui reste dépendante des désirs des bailleurs de fonds. Les représentants des idées ne voient que l'un des côtés, les représentants de l'argent travaillent avec l'autre. Tous les concepts du libéralisme et du socialisme ont été mis en circulation d'abord par l'argent et dans l'intérêt de l'argent. Le mouvement populaire de Tibérius Gracchus n'a été rendu possible que par le parti des grands hommes d'argent, les *equites*, et il s'était terminé dès que ceux-ci ont vu assurée la partie des lois profitable pour eux et qu'ils se sont retirés. César et Crassus ont financé le mouvement catilinaire et l'ont dirigé contre le parti du Sénat au lieu de le diriger contre les possédants. En Angleterre, dès 1700, des politiciens en vue constatent « qu'on opère à la Bourse avec les élections comme avec les valeurs et que le prix d'une voix est aussi bien connu que celui d'un arpent de terre [1] ». Quand la nouvelle de Waterloo arriva à Paris, le cours de la rente baissa; les Jacobins avaient détruit les vieux liens du sang et émancipé ainsi l'argent; maintenant il apparaît et prend le gouvernement du pays [2]. Il n'y a pas un mouvement prolétarien, ni même communiste qui, sans que les idéalistes parmi ses chefs en eussent conscience en quelque manière, n'agisse dans l'intérêt de l'argent, dans la direction voulue par l'argent et pendant la durée fixée par l'argent [3]. L'esprit propose, l'argent dispose; telle est l'organisation de toutes les cultures finissantes, depuis que la grande ville est devenue maîtresse du reste. Et il n'y a pas là, en fin de compte, une injustice contre l'esprit, car celui-ci a ainsi triomphé, notamment dans le royaume des vérités, dans celui des livres et des idéals, qui n'est pas de ce monde. Ces concepts sont devenus sacrés pour la civilisation commençante, mais l'argent triomphe d'eux dans *son* royaume qui, lui, n'est *que de* ce monde.

Dans le monde politique d'Occident, c'est en Angleterre que les deux côtés de la politique bourgeoise, le côté idéal et le côté réel

1. J. Hatscheck, *Engl. Verfassungsgesch*, p. 588.
2. Mais même pendant la Terreur se trouva au centre de Paris l'établissement du docteur Belhomme, dans lequel les ressortissants de la plus haute noblesse banquetaient et dansaient et restaient en dehors de tout danger tant qu'ils pouvaient compter au nombre des Jacobins. (G. Lenôtre, *Paris révolutionnaire*, p. 409.)
3. Le grand mouvement qui se sert de la phraséologie de Marx a fait dépendre non les entrepreneurs de leurs ouvriers, mais les deux de la Bourse.

ont fait école. Ce n'est qu'ici qu'il était possible au Tiers-État de n'avoir pas besoin de lutter contre un État absolu pour le détruire et reconstruire sur ses ruines sa propre domination, mais de grandir dans la forme vigoureuse du premier ordre où il a trouvé sa politique d'intérêt constituée et ayant pour méthode une tactique de vieille tradition que, pour ses propres fins, il ne pouvait pas souhaiter plus parfaite. Ici le parlementarisme authentique et tout à fait inimitable a élu domicile; il suppose une existence insulaire au lieu de l'État et des habitudes du premier au lieu du tiers-ordre, et, en outre la circonstance que cette forme est née à l'époque où florissait encore le baroque et qu'elle possède donc en soi la musique. Le style parlementaire est complètement identique à celui de la diplomatie de cabinet [1]; c'est sur cette origine *anti-démocratique* que repose le secret de ses succès.

Mais de même, la phraséologie rationaliste est née tout entière sur le sol anglais et en contact étroit avec les principes de la doctrine de Manchester. Hume était le maître d'Adam Smith. *Liberty* signifie évidemment liberté de l'esprit *et* des affaires. En Angleterre l'opposition entre la politique réaliste et l'exaltation pour les vérités abstraites est tout aussi impossible qu'elle était inévitable dans la France de Louis XVI. Plus tard Edmond Burke a pu dire contre Mirabeau : « Nous ne demandons pas nos libertés comme des droits de l'homme, mais comme des droits des Anglais ». La France a reçu d'Angleterre toutes ses idées révolutionnaires, comme elle a reçu d'Espagne le style de la royauté absolue; elle a donné aux deux une forme brillante et irrésistible qui resta exemplaire bien au delà du continent, mais elle n'entendait rien à leur mise en pratique. L'utilisation de la phraséologie bourgeoise [2] pour le succès politique suppose le regard expert d'une classe distinguée pour la constitution spirituelle de la classe qui allait parvenir au gouvernement sans savoir gouverner, et c'est pourquoi elle s'est formée en Angleterre; mais il en est de même pour l'emploi inexorable de l'argent dans la politique, non pas cette corruption des personnalités individuelles de rang, qui était familière au style espagnol et vénitien, mais la préparation des puissances démocratiques elles-mêmes. C'est ici, pendant le XVIIIe siècle, l'argent qui a dirigé systématiquement d'abord les élections parlementaires, ensuite les résolutions de la Chambre basse [3], et c'est ici qu'on a découvert, avec l'idéal de la liberté de la presse, en même temps le fait que la presse sert celui qui la possède. Elle ne répand pas, mais elle produit l' « opinion publique ».

1. Les deux partis font remonter leur tradition et leur coutume jusqu'en 1680.
2. Le rationalisme éthique et politique est aussi, en Angleterre un produit du Tiers Ordre (Priestley, Paley, Paine, Godwin) d'où son embarras devant le goût distingué de Shaftesbury.
3. Le chancelier de l'Échiquier, Pelham, successeur de Walpole, faisait remettre par son secrétaire à la fin de chaque session, aux membres de la Chambre basse, cinq à huit cents livres sterling, suivant la valeur des services rendus par eux au gouvernement, c'est-à-dire au parti Whig. Le secrétaire du parti Dodington écrivit en 1741 sur son activité parlementaire : « Je n'ai jamais assisté à un débat que je pouvais éviter et je n'ai jamais manqué un vote auquel je pouvais participer. J'ai entendu maintes raisons qui me convainquaient, mais jamais une seule qui ait influé sur mon suffrage. »

Les deux choses *ensemble* s'appellent être libéral, c'est-à-dire libéré des entraves de la vie liée au sol, soit que ces entraves s'appellent droits, formes ou sentiments. L'esprit est libre pour toutes sortes de critiques, l'argent est libre pour toutes sortes d'affaires. Mais tous deux aussi sont orientés inexorablement vers la direction d'un ordre qui ne reconnaît pas au-dessus de lui la souveraineté de l'État. L'esprit et l'argent, anorganiques comme ils sont, ne veulent pas de l'État comme forme organique d'une grande symbolique commandant le respect mais comme institution servant à une fin. C'est ce qui les distingue des puissances de la Fronde, qui ont défendu seulement la manière gothique d'être et de vivre en forme contre celle du baroque, la féodalité contre l'absolutisme, et qui maintenant acculées à la défensive, peuvent encore à peine se distinguer de celui-ci. Mais en Angleterre la Fronde a désarmé non seulement l'État, en combat public, mais aussi le Tiers-État par une supériorité intérieure, et c'est pourquoi elle a atteint cette espèce unique d' « *être en forme* » démocratique qui n'a pas été forgée ou imitée mais qui a mûri et grandi, expression d'une vieille race et d'un tact ininterrompu et sûr qui sait se tirer d'affaire par tous les moyens nouveaux donnés dans le temps. C'est pour cette raison que le Parlement anglais a participé aux guerres de succession des États absolus, mais comme guerre économique et pour une fin économique.

La méfiance contre la grande forme est si grande, chez le non-ordre intérieurement informe, que celui-ci a toujours été prêt partout à sauver sa liberté (libération de toute forme) par une dictature qui est sans règle et donc hostile à tout organisme, mais qui justement par son activité mécanisante se rapproche du goût de l'esprit et de l'argent; on n'a qu'à penser à la machine politique française échafaudée par Robespierre et achevée par Napoléon. La dictature servant l'intérêt de l'idéal d'un ordre a été désirée par Rousseau, Saint-Simon, Rodbertus et Lassalle aussi bien que par les idéologues antiques du IVe siècle, Xénophon, dans la Cyropédie, et Isocrate dans Nikoklés [1].

Dans la phrase célèbre de Robespierre : « Le gouvernement de la Révolution est le despotisme de la liberté contre la tyrannie » s'exprime aussi la crainte profonde qui s'empare de chaque foule ne se sentant pas sûre et « en forme » en vue d'événements graves. Une troupe ébranlée dans sa discipline cède volontairement aux chefs fortuits du moment une puissance impossible à atteindre par les chefs légitimes, ni dans son volume ni dans son essence, et qui ne pourrait pas non plus être supportée si elle était légitime. Mais cette situation transposée sur un grand plan, est celle du début de chaque civilisation. Rien ne caractérise mieux la chute de la forme politique que *l'ascension de puissances informes* que l'on peut appeler, d'après leur cas le plus célèbre, le *Napoléonisme*. Avec quelle perfec-

1. Qu'un tel idéal de gouvernement personnel signifie réellement ici la dictature dans l'intérêt des idéals bourgeois et rationalistes, c'est ce que montre l'opposition avec le strict idéal politique de la polis à laquelle se rattache, selon Isocrate, la malédiction de l'immortalité.

tion, en effet, l'existence de Richelieu et de Wallenstein ne se rattachait-elle pas à la tradition inébranlable de leur temps! Quelle forme dans la Révolution anglaise, précisément sous le manteau du désordre extérieur! Ici c'est le contraire. La Fronde lutte *pour* la forme, l'État absolu *dans* la forme, la bourgeoisie *contre* la forme. Ce n'est pas la ruine d'une organisation surannée qui est nouvelle. Elle a été consommée aussi par Cromwell et les chefs de la première tyrannie. Mais c'est que, derrière les ruines de la forme visible, il n'y a plus de forme invisible; c'est que Robespierre et Bonaparte ne trouvent plus en eux et autour d'eux, ce qui reste la base *évidente* de chaque nouvelle transformation; c'est qu'au lieu d'un gouvernement de grande tradition et de grande expérience un régime de hasard devient inévitable, dont l'avenir n'est plus assuré par les qualités d'une minorité lentement éduquée, mais dépend entièrement de la rencontre fortuite d'un successeur d'importance... Voilà ce qui caractérise ce tournant de l'histoire et donne aux États, qui savent conserver une tradition plus longtemps que les autres, leur immense supériorité à travers des générations.

La première tyrannie avait achevé la polis avec le secours de la non-noblesse; la non-noblesse l'a détruite avec le secours de la seconde tyrannie. Avec la révolution bourgeoise du IVe siècle elle est anéantie comme idée, même lorsqu'elle subsiste encore comme institution, comme habitude, ou comme instrument de chaque pouvoir. L'homme antique n'a jamais cessé de penser et de vivre politiquement dans la forme de cette polis, mais elle n'était plus pour la foule un symbole honoré avec une crainte sacrée, pas plus que la monarchie occidentale de droit divin n'avait été depuis Napoléon prête à « faire de sa dynastie la plus vieille de l'Europe ».

Il n'y a aussi dans cette révolution, comme toujours dans l'antiquité, que des solutions locales et momentanées, comme l'arc magnifique décrit par la Révolution française se tend à l'assaut de la Bastille, et se détend à Waterloo; et les scènes sont d'autant plus inquiétantes que le sentiment fondamental euclidien de cette culture ne fait apparaître comme possibles que des frictions de partis entièrement corporels et, au lieu de l'intégration fonctionnelle des vaincus dans les vainqueurs, que leur anéantissement. A Corcyre en 427 et à Argos en 370 les possédants furent massacrés en masse. A Leontinoi en 422 ceux-ci chassèrent la basse classe de la ville et s'allièrent aux esclaves jusqu'au jour où, par crainte d'un retour, ils abandonnèrent la ville en général et se retirèrent à Syracuse. Les fuyards des centaines de ces révolutions inondaient toutes les villes antiques, remplissaient les armées mercenaires de la deuxième tyrannie et rendaient les routes et les mers incertaines. Dans les offres de paix des diadoques, et plus tard des Romains, on voit apparaître constamment la reprise des fractions de la population chassée. Mais la deuxième tyrannie s'appuyait elle-même sur des actes de cette espèce. Dionysos Ier (405-367) s'assura la domination de Syracuse dont la société distinguée était, avant et à côté de celle d'Attique, le point central de la culture hellénique la plus mûre (c'est ici qu'Eschyle a fait représenter sa trilogie des Perses

en 470), par l'exécution en masse des gens instruits et par la confiscation de tous leurs biens. Il a ensuite procédé à une réorganisation toute nouvelle de la population : en haut, en conférant à ses partisans la grande propriété, en bas, en admettant des masses d'esclaves dans l'ordre bourgeois[1]; comme ailleurs on répartit entre ces esclaves les femmes et les filles de la population supérieure anéantie. Il est encore caractéristique de l'antiquité que le type de ces révolutions n'autorise qu'un agrandissement de leur nombre, non de leur volume. Elles apparaissent en quantités, mais chacune se développe complètement pour soi et en un seul point, et seule la simultanéité de toutes leur donne le caractère d'un phénomène général qui fait époque. La même chose est vraie du napoléonisme, avec lequel un régime informe s'élève pour la première fois au-dessus du mécanisme de l'État-Cité sans pouvoir s'en affranchir tout à fait intérieurement. Il s'appuie sur l'armée qui commence a se sentir comme une grandeur politique indépendante, en face de la nation dégénérée dans sa forme. C'est aussi la courte voie de Robespierre à Bonaparte; avec la chute des Jacobins le centre de gravité passe de l'administration civile aux généraux ambitieux. Ce qui montre à quelle profondeur cet esprit nouveau a pénétré dans tous les États d'Occident c'est, outre la carrière de Bernadotte et de Wellington, l'histoire de la proclamation : « A mon peuple » en 1813; ici c'est la continuation de la dynastie prussienne qui est mise en question du côté militaire, au cas où le roi ne se déciderait pas à une rupture avec Napoléon.

La deuxième tyrannie s'annonce donc aussi par la position abrogeant la forme intérieure de la polis, position prise par Alcibiade et Lysandre à la fin de la guerre du Péloponèse dans l'armée de leur cité. Le premier exerçait depuis 411 malgré l'exil, et donc sans fonction et contre la volonté de sa patrie, la domination effective sur la flotte athénienne; le second, qui n'était même pas spartiate, se sentait complètement indépendant dans le commandement d'une armée qui lui était personnellement soumise. En l'an 408 la lutte de deux puissances s'était développée en une lutte de deux hommes pour la domination du monde politique égéen[2]. Bientôt après, Denys de Syracuse a donné à la guerre antique, par la formation de la première grande armée de métier (il a introduit aussi les machines de guerre et l'artillerie[3]), une forme nouvelle restée aussi exemplaire pour les diadoques et les Romains. Dès lors l'esprit de l'armée est une puissance politique pour soi et c'est une question très grave que de savoir jusqu'à quel point l'État est le maître ou l'instrument de ses soldats. Le fait que le gouvernement de Rome entre 390 et 367[4] est dirigé exclusivement par une commission

1. Diodore, XIV, 7. La scène se répète en 317 lorsque Agathoclès, alors potier, fit précipiter sur la nouvelle couche supérieure de la population ses bandes de salariés et d'esclaves. Après le massacre, « le peuple » de la « ville purgée » se rassemble et confère la dictature au « sauveur de la pure et vraie liberté ». Diodore, XIX, 6 sq., sur tout ce mouvement, cf. Busolt, *Griech. Staatskunde*, p. 396 sq. et Pöhlmann, *Gesch. d. soz. Frage*, I, p. 416 sq.
2. Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.*, IV, § 626, 630.
3. H. Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst* (1908), I, p. 142.
4. An de la mort de Denys, ce qui n'est peut-être pas un hasard.

militaire[1] révèle assez clairement une politique particulariste de l'armée. On sait qu'Alexandre, ce romantique de la deuxième tyrannie, est tombé de plus en plus sous la dépendance croissante de la volonté de ses soldats et de ses généraux qui, non seulement l'obligèrent à la retraite dans l'Inde, mais aussi ont disposé avec évidence de sa succession.

Cela appartient à la nature du napoléonisme, et il en est de même de l'extension de la domination *personnelle* sur des domaines dont l'unité n'est ni de nature nationale, ni de nature juridique, mais de nature simplement militaire et technico-administrative. Mais cette extension est justement inconciliable avec la nature de la polis. L'État antique est le seul qui ne soit pas susceptible d'un élargissement organique, et c'est pourquoi les conquêtes de la deuxième tyrannie aboutissent à une *juxtaposition* de deux unités politiques : la polis et le territoire qui lui est soumis, dont la cohésion reste fortuite et toujours menacée. Ainsi naît l'image du monde hellénistico-romain, remarquable et non encore comprise dans sa signification plus profonde : cercle de *territoires limitrophes* au milieu desquels grouillent une infinité de polis avec lesquelles le concept d'État proprement dit, la *res publica*, reste exclusivement lié. Au centre de ces souverainetés et, pour chacune d'elles, en un point unique, se trouve le théâtre de toute la politique réelle. L'*orbis terrarum* (expression très caractéristique) est simplement leur instrument ou objet. Les concepts romains de l'*imperium*, (puissance officielle dictatoriale au delà des fossés de la ville et qui s'éteint dès qu'on dépasse le *pomerium*) et de la *provincia*, opposés à la *res publica*, correspondent à un sentiment général antique qui ne connaît que le corps de la ville, comme État et sujet politique, et qui ne voit d'objet en « dehors » que par rapport à ce corps. Denys a « entouré d'un champ de ruines politiques » la ville de Syracuse construite en forme de forteresse, et il a étendu de là sa sphère politique sur l'Italie inférieure et la côte dalmate jusqu'au nord de l'Adriatique où il possédait Ancône, et Hatria (Adria) à l'embouchure du Pô. Le plan inverse fut exécuté par Philippe de Macédoine sur le modèle de son maître Jason de Phérée assassiné en 370 : transférer le centre de gravité dans le territoire limitrophe, c'est-à-dire pratiquement dans l'armée et exercer de là une suprématie sur le monde des États helléniques. Ainsi la Macédoine fut étendue jusqu'au Danube, et après la mort d'Alexandre s'y ajoutèrent les royaumes des Séleucides et des Ptolémées qui furent gouvernés chacun en partant d'une polis (Antioche et Alexandrie), et ce au moyen de l'administration indigène existante qui valait toujours mieux que n'importe quelle administration antique. Rome

1. Trois à six *tribuni militares consulari potestate* à la place des consuls. C'est précisément à cette époque que, par suite de l'introduction de la solde et de la longue durée du service militaire dans les légions, a dû naître une classe de véritables soldats de profession, qui avait en main l'élection des centurions et qui déterminait l'esprit des troupes. Il est tout à fait faux de parler encore aujourd'hui de la conscription des paysans, sans compter que les quatre grandes tribus urbaines fournissaient une partie imposante des effectifs dont l'influence dépassait encore le nombre. Même la description archaïsante de Tite-Live et d'autres font voir quelle influence les associations permanentes ont exercé sur la lutte des partis.

elle-même a organisé en même temps (de 326 à 265 environ) son royaume d'Italie centrale comme *un Etat-tampon*, et l'a fortifié de tous côtés par un système de colonies, d'alliances et de communautés de droit latin. Ensuite, à partir de 237, Hamilcar Barca a conquis le royaume d'Espagne, pour Carthage qui vivait depuis très longtemps dans les formes antiques; Caïus Flaminius, la vallée du Pô pour Rome, à partir de 225, et enfin César, son royaume des Gaules. C'est sur ce fondement que reposent d'abord les combats napoléoniens des Diadoques en Orient, puis ceux d'Occident entre Scipion et Annibal, également issus tous deux des limites de la polis, et enfin ceux des triumvirs césariques qui s'appuyaient sur la somme de *tous* les territoires limitrophes et sur leurs instruments, afin d'être « les premiers à Rome ».

12

A Rome, l'heureuse et puissante forme politique, atteinte en 340, a contenu la révolution sociale dans les limites constitutionnelles. Un phénomène napoléonien, comme le censeur Appius Claudius, en 310, qui a construit le premier aqueduc et la Via Appia et qui a régné à Rome presque comme un tyran, a échoué très tôt en essayant d'annihiler la paysannerie par la grande masse citadine, et d'orienter ainsi la politique dans un sens athénien unilatéral. Car c'était le but qu'il poursuivait en admettant au Sénat ces fils d'esclaves, en réorganisant les centuries selon l'argent et non selon la propriété immobilière[1], et en répartissant les affranchis et les non-possédants sur toutes les tribus où ils devaient et pouvaient en tout temps mettre en minorité les paysans qui venaient rarement en ville. Ces gens sans terre furent déjà reportés par les censeurs suivants dans les quatre grandes tribus urbaines. Le non-ordre lui-même, qui était dirigé par une minorité de familles en vue, a reconnu que le but de cette réforme ne consistait plus, comme on l'a dit, dans la destruction, mais dans la conquête de l'organisme administratif sénatorial. Il a fini par obtenir de force l'accès à toutes les charges et même, par la loi Ogulnia de 300, aux charges politiques importantes des sacerdoces, des pontifes et des augures, et, par la révolte de 287 la validité juridique des plébiscites même sans le consentement du Sénat.

Le résultat pratique de ce mouvement libertaire était justement le contraire de ce qu'en eussent attendu les idéologues (qui n'existaient pas à Rome). Le grand succès enleva son but à la protestation du non-ordre et par conséquent sa force motrice à celui-ci même qui, abstraction faite de l'opposition, était politiquement un néant. Depuis 287 la forme d'État était là pour servir d'instrument politique dans un monde où ne comptaient sérieusement encore que les grands États-tampons de Rome, de Carthage, de Macédoine, de Syrie et d'Égypte; elle avait cessé d'être en danger

1. Qui remonte d'après K. J. Neumann au grand Censeur.

comme objet des « droits populaires », et c'est justement sur quoi reposait l'ascension du peuple qui était seul resté en forme.

D'une part, au milieu de la plèbe informe et depuis très longtemps ébranlée dans ses instincts raciques par l'admission en masse des affranchis [1], il s'était constitué une couche supérieure caractérisée par de grandes capacités pratiques, par le rang et par la richesse, et qui fusionna avec la couche supérieure correspondante au sein du patriciat. Il se développe ainsi dans le cercle le plus étroit une race vigoureuse, avec des habitudes vivantes distinguées et un vaste horizon politique, au sein de laquelle se concentre et se transmet héréditairement le fonds entier des expériences gouvernementales, stratégiques et diplomatiques, que les chefs de l'État considèrent comme leur profession unique, adéquate à leur ordre, et comme leur privilège traditionnel, et qui éduque la postérité uniquement en vue de l'art de commander et dans la limite d'une tradition immensément fière d'elle-même. Cette *nobilitas*, inexistante en droit public, trouve son instrument constitutionnel dans le Sénat qui avait été à l'origine la représentation des intérêts du patriciat, donc de la noblesse « homérique », mais où, depuis le milieu du IVe siècle, les anciens consuls (à la fois souverains et généraux) forment en tant que membres à vie un cercle fermé de grands talents régissant l'assemblée et, par elle, l'État. L'ambassadeur de Pyrrhus voyait déjà, en 279, dans le Sénat romain une sorte de Conseil des rois, et on le voit donner enfin les titres de *princeps* et de *clarissimus* à un petit groupe de ses chefs dont le rang, la puissance et l'attitude ne le cédaient en rien aux souverains des royaumes diadoques [2].

Un gouvernement apparaît, tel qu'aucun grand État n'en a jamais possédé dans aucune autre culture, et une tradition aussi qui n'a de pareille, tout au plus sous des conditions entièrement différentes, qu'à Venise et dans la curie des papes du baroque. On n'y trouve ni une théorie, comme celle qui a tué Athènes, ni un provincialisme qui a fini par rendre Sparte méprisable, mais une pratique de grand style. Si la domination romaine est un phénomène tout à fait unique, merveilleux, au sein de l'histoire universelle, elle le doit non au « peuple romain », qui était en soi une matière brute comme tous les autres peuples, mais à cette classe qui l'a mise en

1. Selon le droit romain, l'esclave affranchi reçoit, *de facto*, le droit de cité avec de légères restrictions; comme ces esclaves étaient originaires de tous les pays méditerranéens et surtout de l'Est, il se concentrait dans les quatre tribus urbaines une foule immense de déracinés qui restaient étrangers à toutes les tendances du vieux sang romain et qui les ont détruites rapidement lorsqu'ils ont réussi, depuis le mouvement des Gracques, à s'imposer par leur nombre.

2. Depuis la fin du IVe siècle, la *nobilitas* se développe en un cercle fermé de familles qui avaient ou prétendaient avoir des consuls parmi leurs ancêtres. Plus on tenait à cette condition stricte, plus fréquente était la falsification des anciennes listes consulaires pour « légitimer » l'ascension des familles de grande race et de grands talents. La première apogée tout à fait révolutionnaire de ces falsifications a lieu à l'époque d'Ap. Claudius, où la liste fut confectionnée par un fils d'esclave, l'édile curule Cn. Flavius (c'est encore à cette époque qu'on inventa les surnoms des rois romains d'après les familles plébéiennes); la seconde apogée eut lieu au temps de la bataille de Pydna, en 168, quand la domination de la nobilitas commença à prendre des formes césariques (E. Kornemann, *Der Priesterkodex in der Regia*, 1912, p. 56 sq.). Sur les 200 consulats de 232 à 133, 159 appartiennent à 26 familles, et du jour où la race était épuisée et qu'on tenait donc d'autant plus minutieusement à la forme comme telle, l'*homo novus*, comme Caton et Cicéron, devient une rareté.

forme et l'a maintenue avec ou contre sa volonté, si bien que ce courant existentiel, qui avait encore à peine en 350 une signification italique moyenne, a capté peu à peu dans son lit toute l'histoire de l'antiquité et a fait de sa dernière grande période une période *romaine*.

L'achèvement de son tact politique est démontré par ce petit cercle qui n'avait aucune espèce de droit public et par son maniement des formes démocratiques créées par la révolution et valant, comme partout, ce qu'on a fait d'elles. Ce qu'elles pouvaient avoir de dangereux dès qu'on les remuait, la confusion de deux pouvoirs qui s'excluent, est précisément ce qui a été traité *en silence* avec une si parfaite maîtrise que la décision est toujours restée à l'expérience supérieure et le peuple toujours convaincu d'avoir lui-même provoqué cette décision et de l'avoir amenée dans son sens. *Succès populaire tout en restant éminemment historique*, tel est le mystère de cette politique et la seule possibilité de la politique en général dans toutes les périodes de cette espèce, art où le régime romain est resté jusqu'à ce jour inaccessible.

Mais d'un autre côté, le résultat de la révolution a été, malgré tout le reste, *l'émancipation de l'argent* qui régnait désormais dans les comices par centuries. Le mot *populus* devient ici de plus en plus un instrument entre les mains des grandes fortunes, et il a fallu toute la supériorité tactique des milieux dirigeants pour conserver dans la *plebs* un contrepoids et pour préparer réellement dans les 31 tribus rustiques une représentation de la propriété paysanne sous la conduite des familles nobles, d'où la grande masse citadine restait exclue. D'où la manière énergique avec laquelle on écarta à nouveau les règlements d'Appius Claudius. L'alliance naturelle de la haute finance et de la masse, telle qu'elle se réalisa plus tard sous les Gracques et ensuite sous Marius, pour détruire la tradition du sang, et qui a préparé aussi notamment la révolution allemande de 1918, a été rendue impossible pour plusieurs générations. Bourgeoisie et paysannerie, argent et propriété rurale se tenaient la balance dans des organes séparés et ils étaient concentrés et rendus efficaces par l'idée d'État incarnée dans la nobilitas, jusqu'au jour où la forme intérieure en fut déchirée et où les tendances se séparèrent l'une de l'autre avec hostilité. La première guerre punique était une guerre commerciale et dirigée contre les intérêts paysans, ce qui motive la décision proposée en 264 aux comices centuriales par le consul Appius Claudius, successeur du grand censeur. Au contraire, la conquête de la vallée du Pô depuis 225 servait les intérêts paysans et fut décidée aux comices tribales par le tribun C. Flaminius, premier véritable César de Rome, qui fit bâtir la Via Flaminia et le Circus Flaminius. Mais précisément parce qu'en poursuivant cette politique il défendit, comme censeur en 220, aux sénateurs le commerce d'argent et qu'il rendit en même temps accessibles à la plèbe la centuries chevaleresques de l'ancienne noblesse, ce qui ne profita réellement qu'à la nouvelle noblesse d'argent issue de la première guerre punique, il est devenu tout à fait contre son gré le créateur d'une *haute finance organisée comme*

ordre politique, précisément celui des *equites*, qui ont mis fin un siècle plus tard à la grande époque de la nobilitas. A partir de ce moment (victoire sur Hannibal où périt Flaminius), l'argent devient aussi pour le gouvernement le dernier moyen de continuation de sa politique, dernière politique d'État réelle qui exista dans l'antiquité.

Lorsque les Scipions et leurs partisans eurent cessé d'être la puissance dirigeante, il ne resta plus qu'une politique privée d'hommes particuliers qui poursuivaient leurs intérêts par tous les moyens et pour qui l'*orbis terrarum* était un butin involontaire. Si Polybe qui appartenait à ce milieu a vu dans Flaminius un démagogue et la cause de tous les malheurs de l'époque des Gracques, il s'est complètement trompé sur ses intentions mais non sur ses effets. Tout comme le vieux Caton qui renversa par son zèle aveugle de chef paysan le grand Scipion à cause de sa politique mondiale, Flaminius aussi a réalisé le contraire de ce qu'il voulait. A la place du règne du sang il introduisit celui de l'argent, et l'argent a détruit l'ordre paysan en moins de trois générations.

Si dans les destinées des peuples antiques le fait que Rome fut le seul État-Cité qui domina la révolution sociale sans perdre sa constitution solide était un invraisemblable hasard, en Occident avec ses formes généalogiques fondées sur l'éternité, c'était presque un miracle qu'une révolution violente ait éclaté en un lieu unique, à Paris. Ce n'est pas la force, mais la faiblesse de l'absolutisme français, qui a fait exploser les idées anglaises en combinaison avec la dynamique de l'argent, donné une forme vivante à la phraséologie rationaliste, combiné la vertu avec la terreur, la liberté avec le despotisme, et réagi aussi dans les petits orages de 1830 et de 1848 et dans la nostalgie catastrophique des socialistes [1]. En Angleterre même où le règne de la noblesse était plus absolu que celui de tout autre en France, quelques rares adeptes de Fox et de Sheridan ont salué sans doute les idées de la Révolution française (elles étaient toutes d'origine anglaise); on parlait de suffrage universel et de réforme parlementaire [2], mais cela suffisait pour provoquer

1. Et même en France, où la noblesse de robe dans les Parlements se moquait ouvertement du gouvernement et arrachait impunément des murs les ordres du roi pour afficher à la place leurs propres arrêts (R. Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte*, 1910, p. 353); où l' « on commandait et où l'on n'obéissait pas, où l'on faisait des lois et où on ne les exécutait pas » (A. Wahl, *Vorgeschichte der franz. Revolution*, I, p. 29); où la haute finance pouvait renverser Turgot et tous ceux qui, par leurs plans de réforme, lui étaient gênants; où les gens instruits, les princes, les nobles, le haut clergé et les officiers en tête étaient atteints d'anglomanie et applaudissaient à chaque espèce d'opposition : même là il ne serait rien arrivé si toute une série immédiate d'incidents ne s'étaient trouvés réunis : la mode chez les officiers de prendre part au combat des républicains d'Amérique contre la royauté anglaise; la défaite diplomatique en Hollande (27 octobre 1787), au moment où le gouvernement préparait une réforme grandiose; et le constant changement ministériel sous la pression des milieux irresponsables. Dans l'Empire britannique la perte des colonies américaines était la conséquence des tentatives des grands milieux tories en accord avec Georges III, mais évidemment pour renforcer l'autorité royale dans leur propre intérêt. Ce parti avait dans les colonies une forte proportion de partisans royalistes, notamment dans le sud, qui, en luttant du côté anglais, ont décidé de la bataille de Camden et qui, après la victoire des rebelles, ont émigré pour la plupart dans le Canada resté fidèle au roi.

2. En 1793, 306 membres de la Chambre basse furent élus en tout par 160 personnes. La circonscription électorale du vieux Pitt : Old-Sarum, se composait d'une ferme qui envoya 2 députés.

chez les deux partis sous la conduite d'un whig, le plus jeune Pitt, les mesures les plus radicales qui ont rendu inutiles toutes les tentatives pour porter atteinte au régime nobiliaire en faveur du Tiers-État. La noblesse anglaise a déchaîné la guerre de vingt ans contre la France et mis en mouvement toutes les monarchies d'Europe pour terminer enfin, à Waterloo, non l'Empire mais la Révolution qui avait osé introduire d'une manière tout à fait naïve dans la politique pratique les opinions privées des philosophes anglais et donner ainsi au *tiers* tout à fait informe une position dont on a prévu les conséquences non dans les salons de Paris, mais d'autant mieux dans la Chambre basse anglaise[1].

Ce qu'on appelait ici opposition était l'attitude observée par l'un des partis nobiliaires tant que l'autre était au gouvernement. Elle ne signifiait pas ici, comme dans le reste du continent, l'exercice d'une critique professionnelle sur un travail dont l'accomplissement relevait de la compétence des autres, mais l'essai pratique pour contraindre dans une forme l'activité gouvernementale que l'on était à chaque instant prêt et capable d'assumer soi-même. Mais cette opposition dont on ignorait complètement les conditions sociales servit immédiatement de modèle aux aspirations des gens instruits en France et ailleurs, où elle devint une domination du *tiers* sous les yeux de la dynastie, domination dont on ne se représentait pas toutefois les conséquences lointaines avec toute la clarté désirable. Les institutions anglaises furent vantées depuis Montesquieu avec une incompréhension enthousiaste, bien que tous ces États ne fussent point des îles, et ne remplissaient donc pas la condition essentielle de l'évolution anglaise. L'Angleterre ne fut réellement un modèle que sur un point. Lorsque la bourgeoisie allait retransformer l'État absolu en État des ordres, elle trouva là une organisation qui n'avait jamais été autre chose. Sans doute c'était la noblesse seule qui gouvernait, mais du moins ce n'était pas la Couronne.

Le résultat de l'époque est la forme fondamentale des États du continent au début de la civilisation, c'est la « monarchie constitutionnelle » dont la possibilité extrême semble être la République, au sens où nous entendons aujourd'hui ce mot. Car il faut bien finir par s'affranchir du bavardage des doctrinaires qui pensent en catégories atemporelles, et donc étrangères à la réalité, et pour qui « la République » est une forme en soi. L'Angleterre ne possède pas plus une Constitution, au sens continental du mot, que l'idéal républicain du XIXe siècle n'a quelque chose de commun avec la *res publica* antique, ou même avec Venise et les anciens cantons suisses. Ce que nous appelons République est une *négation* qui suppose que ce qu'on a nié est constamment possible avec une

1. Depuis 1832 la noblesse anglaise a ensuite, par une série de prudentes réformes, amené la bourgeoisie à *collaborer* avec elle, mais sous sa direction constante et surtout dans les cadres de sa tradition qui était la source des jeunes talents. La démocratie se réalisait de telle sorte que le gouvernement restait strictement en forme, dans la vieille forme aristocratique d'ailleurs, tout en donnant à chacun (selon son opinion) la liberté de faire de la politique. Cette transition au milieu d'une société non paysanne dominée par des intérêts commerciaux est la plus grande réalisation de la politique intérieure du XIXe siècle.

nécessité intérieure. Elle est la non-monarchie dans les formes empruntées à la monarchie. Le sentiment généalogique chez l'homme occidental est d'une force si extraordinaire, il convainc de mensonge sa conscience à tel point que toute son attitude politique est déterminée par la dynastie, même quand celle-ci a cessé d'exister. C'est en elle que l'histoire s'incarne, tandis que la vie ahistorique nous est impossible. Il y a une grande différence suivant que l'homme antique ignore le principe dynastique en général par le sentiment fondamental de son être, ou que l'intellectuel d'Occident depuis l'époque rationaliste et pour la durée de quelque deux siècles cherche à le tuer en lui-même pour des raisons abstraites. Ce sentiment est l'ennemi secret de toutes les constitutions systématiques et non organiques, qui ne sont au fond rien d'autre que des mesures de défense et des rejetons de la peur et de la méfiance. Le concept citadin de la liberté (être libre de quelque chose) se restreint jusqu'à une signification simplement antidynastique; l'exaltation républicaine ne vit que de ce sentiment.

A la nature d'une telle négation appartient inévitablement une prépondérance de la théorie. Tandis que la dynastie et la diplomatie qui lui est proche intérieurement conservent la tradition ancienne, le tact, dans les constitutions ce sont les systèmes, les livres et les concepts qui acquièrent une prépondérance tout à fait inconcevable en Angleterre, où rien de négatif et de défensif ne s'attache au gouvernement. Ce n'est pas en vain que la culture faustienne est celle de l'écriture et de la lecture. Le livre imprimé est un symbole de l'infini temporel, la presse est en outre un symbole de l'infini spatial. Comparée à la puissance et à la tyrannie extraordinaire de ces symboles, la civilisation chinoise elle-même apparaît presque comme non écrite. Dans les constitutions on oppose la littérature à la connaissance des hommes et des choses, la langue à la race, le droit abstrait à la tradition glorieuse, sans se demander si la nation reste encore capable de travail et en forme, au milieu du courant des événements. Mirabeau a lutté tout seul et en vain contre une assemblée « qui confondait la politique avec un roman »; ce ne sont pas seulement les trois constitutions les plus doctrinaires de notre temps, la Constitution française de 1791 et les Constitutions allemandes de 1848 et de 1919, mais à peu près toutes les Constitutions qui refusent de voir le grand destin du monde réel et croient l'avoir ainsi réfuté. Au lieu de l'imprévu, du hasard des fortes personnalités et des circonstances, règne la causalité, atemporelle, juste, cet enchaînement intelligent et toujours le même des causes et des effets. Il est caractéristique qu'aucun texte constitutionnel ne connaisse l'argent comme grandeur politique. Ils contiennent tous de la pure théorie.

On ne peut supprimer ce désaccord dans la nature de la monarchie constitutionnelle. Il y a ici une opposition tranchée entre la réalité et la pensée, le travail et la critique, et le frottement réciproque est ce qui apparaît à l'intelligence moyenne comme étant la politique intérieure. Ce n'est qu'en Angleterre (si l'on fait abstraction de l'Allemagne prussienne, et de l'Autriche où avait existé

au début une constitution mais qui n'avait pas exercé une très grande influence relativement à la tradition politique) que se sont conservées des habitudes gouvernementales issues d'un même jet. Ici la race s'affirmait en face du principe. On sentait que la politique réelle, c'est-à-dire orientée exclusivement vers le succès historique, repose sur la discipline et non sur l'instruction. Ce n'était pas un préjugé aristocratique, mais un fait cosmique qui se manifeste avec beaucoup plus de clarté chez les éleveurs anglais de pur sang que dans tous les systèmes philosophiques du monde. L'instruction peut raffiner la discipline, mais non la remplacer. Et ainsi la haute société anglaise, l'école d'Eton, le Balliol College d'Oxford deviennent des lieux où l'on dresse les politiciens, avec une logique qui n'avait de pareil que dans le dressage du corps des officiers prussiens; écoles de connaisseurs qui dominent le tact secret des choses ainsi que la marche silencieuse des opinions et des idéals et qui laissèrent pour cette raison, depuis 1832, couler le flot tout entier des principes révolutionnaires bourgeois par-dessus l'existence dirigée par eux, sans courir le danger de laisser tomber les rênes de leurs mains. Il possédait le *training*, la flexibilité et la maîtrise de soi d'un corps humain qui, sur son cheval de course, *sent* venir la victoire. On laissait aux grands principes le soin de faire mouvoir les masses, parce qu'on savait que ces grands principes pouvaient être mis en mouvement par l'argent; et, au lieu des méthodes brutales du XVIIIe siècle on trouva des méthodes plus délicates et non moins efficaces dont la plus simple consiste dans la menace de payer les frais d'une nouvelle élection. Les constitutions doctrinales du continent n'ont vu qu'un des côtés de la réalité démocratique. Là au contraire, où l'on n'avait pas de constitution, mais où l'on était en constitution, on a vu cette réalité tout entière.

Un obscur sentiment de tout ceci n'a jamais disparu sur le continent. Pour l'État baroque absolu il y avait une forme claire; pour la monarchie constitutionnelle il n'y avait que des compromis inconstants, et les partis conservateurs et libéraux ne se distinguaient pas, comme en Angleterre, (depuis Canning) d'après les méthodes gouvernementales éprouvées depuis longtemps qu'ils appliquaient l'une après l'autre, mais d'après la direction dans laquelle ils désiraient modifier la constitution, c'est-à-dire d'après la tradition et la théorie. Devait-on faire servir la dynastie au Parlement ou le Parlement à la dynastie? Telle était la question litigieuse qui faisait oublier le but final de la politique extérieure. Le côté « espagnol » et le côté « anglais » (mal compris) de la constitution n'ont pas grandi ni ne pouvaient grandir ensemble, si bien que, pendant le XIXe siècle, le service extérieur diplomatique et l'activité parlementaire se développèrent dans deux directions totalement différentes, restèrent par leur méthode et par leur sentiment fondamental complètement étrangers l'un à l'autre et se méprisèrent profondément. La vie se blessa, en se frottant dans une forme qu'elle n'avait pas développée spontanément. La France tomba depuis Thermidor au pouvoir de la Bourse, adouci de temps en temps par l'érection d'une dictature militaire : 1800, 1815, 1871,

1918. Dans l'œuvre de Bismarck, qui était de nature dynastique dans ses traits fondamentaux, avec une partie parlementaire résolument subordonnée, le frottement intérieur devint si fort qu'il a usé toute l'énergie politique et, finalement depuis 1916, l'organisme lui-même. L'armée avait son histoire propre et une grande tradition depuis Frédéric-Guillaume Ier, l'administration, également. C'est ici qu'est l'origine du socialisme considéré comme une espèce politique d'être en forme, radicalement opposée à l'espèce anglaise mais expression parfaite, comme elle, d'une race vigoureuse [1]. L'officier et le fonctionnaire étaient dressés à la perfection, mais le devoir de dresser le type politique correspondant n'était pas connu, la haute politique était « administrée », la politique inférieure s'épuisait en querelles désespérées; ainsi l'armée et l'administration finissaient par devenir leur propre fin depuis que, avec Bismarck, avait disparu l'homme pour qui elles pouvaient être des moyens, même sans la collaboration d'une souche de politiciens qui ne peuvent être dressés que par une tradition. Lorsque à la fin de la guerre mondiale la superstructure disparut, les partis politiques dressés pour l'opposition subsistèrent seuls et firent descendre tout à coup l'activité gouvernementale à un niveau qui était inconnu jusqu'à ce jour par les États civilisés.

Mais le parlementarisme est aujourd'hui en voie de décadence complète. Il était *une continuation de la révolution bourgeoise avec d'autres moyens*, la Révolution du Tiers-État de 1789 mise en forme législative et combinée avec son adversaire, la dynastie, en unité de gouvernement. En effet, chaque lutte électorale moderne est une guerre civile faite avec le bulletin de vote et avec tous les moyens d'excitation par la parole et par la plume et chaque grand chef de parti est une espèce de Napoléon bourgeois. Cette forme faite pour durer, qui appartient exclusivement à la culture occidentale et qui serait insensée et impossible dans toutes les autres cultures, révèle encore la tendance à l'infini, la prévision [2] et la prévoyance historiques, et la volonté d'*organiser l'avenir lointain* selon les principes bourgeois actuels.

Malgré cela le parlementarisme n'est pas un sommet, comme la polis absolue et l'État baroque, mais une courte transition, celle notamment de la période tardive avec ses formes organiques à la période sénile des grands individus, au milieu d'un monde qui a perdu sa forme. Il contient un reste de bon style baroque, comme les maisons et les meubles de la première moitié du XIXe siècle. La coutume parlementaire est du rococo anglais, mais qui a perdu son évidence et qui ne repose plus dans le sang, mais est imité au contraire artificiellement et devenu affaire de bonne volonté. Ce n'est que dans les brèves périodes d'enthousiasme du début qu'elle possède une ombre de profondeur et de durée et seulement parce qu'on venait de vaincre et que par respect pour son propre ordre,

1. *Preussentum und Sozialismus*, p. 40 sq.

2. La naissance du Tribunat romain est un hasard aveugle dont personne ne soupçonnait les conséquences heureuses. Au contraire les constitutions occidentales sont mûrement réfléchies et exactement calculées dans leurs effets, soit que ce calcul fût juste ou faux.

on se faisait un devoir de respecter les bonnes manières du vaincu. Sauver la forme, même quand elle est contraire à votre avantage : c'est sur cette entente que repose la *possibilité* du parlementarisme; *par le fait qu'il est atteint, il est déjà proprement dominé.* Le non-ordre se divise à son tour en groupes d'intérêts naturels; le pathos de la résistance du vainqueur et du vaincu touche à sa fin. Et dès que la forme ne possède plus la force d'attraction d'un idéal jeune, pour lequel on n'hésite pas à marcher aux barricades, apparaissent les moyens extra-parlementaires d'atteindre le but malgré le vote et sans lui : parmi eux l'argent, la pression économique, avant tout la grève. Ni la masse grand'citadine, ni la forte personnalité n'ont de vrai respect pour cette forme sans profondeur et sans passé; et dès qu'on découvre qu'elle n'est *qu'une* forme, elle est déjà aussi devenue un masque et une ombre. Avec le début du XX[e] siècle le parlementarisme, même anglais, se rapproche à pas rapides du rôle qu'il avait fait jouer lui-même à la royauté. Il devient un spectacle impressionnant pour la foule des orthodoxes, tandis que le centre de gravité de la grande politique, qui se transmit juridiquement de la couronne à la représentation populaire, passe désormais réellement de celle-ci au milieu privé et à la volonté de personnes particulières. La guerre mondiale a à peu près achevé cette évolution. De la domination de Lloyd George aucune voie ne nous ramène au vieux parlementarisme, pas plus que du napoléonisme au parti militaire français. Et pour l'Amérique, qui exista jusqu'ici pour soi et qui était plutôt une région qu'un État, depuis son entrée dans la Guerre mondiale, l'existence juxtaposée d'un Président et d'un Congrès, empruntée à une théorie de Montesquieu, est devenue intenable et laissera, en cas de dangers réels, la place à des puissances informes, comme en connaissent depuis très longtemps l'Amérique du Sud et le Mexique.

13

Nous entrons ainsi dans la période des combats gigantesques, où nous nous trouvons aujourd'hui. *Passage du napoléonisme au césarisme*, phase évolutive générale comprenant au moins deux siècles qui peuvent être montrés dans toutes les cultures. Les Chinois les appellent Tschankuo, période des États batailleurs (480-230 = antiquité 300-50 environ)[1].

Au début on compte sept grandes puissances, qui entrent, d'abord sans plan, puis avec une vision de plus en plus claire de l'inévitable résultat final, dans cette suite serrée de guerres et de révolutions

1. Des rares ouvrages ouest-européens traitant de l'histoire de la vieille Chine il résulte qu'il y a dans la littérature chinoise un très grand nombre de matériaux relatifs à cette période correspondant exactement à notre période actuelle avec ses parallèles innombrables; mais nous ne possédons pas un seul ouvrage traitant sérieusement et politiquement de la question. Par exemple, Hübotter, *Aus den Plänen der Kämpfenden Reiche*, 1912; Piton, The six great chancellors of Tsin, *China Rev*, XIII, p. 102, 255, 365, XIV, p. 3; Ed. Chavannes, *Mémoire historique de Se ma tsien*, 1895 sq.; Pfizmaier, *Sitz. Wien. Akad.*, XLIII, 1863 (Tsin), XLIV (Tsu); A. Tschepe *Histoire du royaume de Ou* (1896), *de Tschou* (1903).

extraordinaires. Un siècle plus tard, il y en a encore cinq. En 441, le souverain de la dynastie Dschou devient pensionnaire d'État du « duc oriental », et le reste du pays qu'il possédait ainsi disparaît de l'histoire plus lointaine. En même temps commence l'ascension rapide de l'État romain de Tsin, dans l'aphilosophique Nord-Ouest [1] qui étend son influence à l'Ouest et au Sud sur le Thibet et sur le Yunnan, et qui encercle les autres États dans un grand arc. Le point central des adversaires est formé par le royaume de Tsu dans le sud taoïste [2], d'où la civilisation chinoise pénètre lentement dans les pays encore peu connus au delà du grand fleuve. Il y a en effet la même opposition qu'entre les Romains et les Hellènes : là, une dure et claire volonté de puissance; ici, un penchant à la rêverie et à la réforme sociale. De 368 à 320 (période correspondant à peu près dans l'antiquité à la 2e guerre punique), le combat s'élève à une lutte ininterrompue de tout le monde chinois, avec des armées massives recrutées par la tension extrême du chiffre de la population. « Les alliés, dont les pays étaient dix fois plus grands que ceux de Tsin, enrôlèrent en vain un million d'hommes; Tsin avait toujours des réserves prêtes. Du commencement à la fin il est tombé un million d'hommes », écrivait Se ma tsien. Su tsin, d'abord chancelier de Tsin, mais qui passa ensuite, comme partisan de la Société des nations (*hohtsung*), au camp des adversaires, réussit à lever deux grandes coalitions (333 et 321), qui échouèrent par manque d'union intérieure dès les premières batailles. Son grand adversaire, le chancelier Tschang-Y, impérialiste résolu, était en 311 près de soumettre volontairement le monde politique de la Chine, lorsqu'un changement de trône déjoua sa combinaison. En 294 commencent les campagnes de Pe Ki [3]. Sous l'impression de sa victoire, le roi de Tsin prend en 288 le titre impérial mystique de l'époque légendaire, ce qui exprime sa prétention à gouverner le monde; il est immédiatement imité par le souverain de Tsi à l'Est [4]. Par là commence une recrudescence des batailles décisives. Le nombre d'États indépendants baisse de plus en plus. En 255 disparaît aussi l'État où est né Confucius, Lu, et en 249 la dynastie Dschou touche à sa fin. En 246 le grand Wang Dscheng âgé de 13 ans devient empereur de Tsin et, soutenu par son chancelier Lui Schi, le Mécène chinois [5], il mène le combat final où le dernier adversaire, le royaume de Tsu, ose prendre la dernière offensive en 241. En 221, il a pris comme unique souverain réel le titre de Schi (Auguste). C'est le début de l'époque impériale chinoise.

Aucune période ne montre aussi clairement que celle des États

1. Aujourd'hui province de Schenzi environ.
2. Sur le Yangtsé moyen.
3. Biographie 13 de Se ma tsien. Autant qu'il est permis de juger d'après les rapports traduits, la préparation et la disposition de ses campagnes, l'audace des opérations, par lesquelles il presse l'adversaire sur le terrain où il peut le battre, et l'exécution tout à fait nouvelle des batailles particulières, font apparaître Pe Ki comme un des plus grands génies militaires de tous les temps, et qui mériterait sans doute d'être étudié par un spécialiste. De cette époque date encore l'œuvre de Suntse sur la guerre, dont l'influence est considérable : Giles, *Suntse on the art of war* (1910),
4. Aujourd'hui Schantung et Petschili.
5. Piton, Lü Puh Weih (*China Review*, XIII, p. 365 sq.).

batailleurs l'alternative de l'histoire universelle : *grande forme ou grands pouvoirs particuliers*. Dans la même mesure où les nations cessent d'être politiquement en constitution, croissent les possibilités de l'homme privé énergique qui veut être un créateur politique, posséder la puissance à tout prix et devenir par le poids de sa personnalité le destin de peuples et de cultures entiers. Par leur forme, les événements sont devenus inconditionnels. Au lieu de la tradition sûre qui peut se passer du génie, parce qu'elle est elle-même une force cosmique à la suprême puissance, se substitue désormais le hasard des grands hommes des réalités. Le hasard de leur ascension conduit en un seul jour un peuple faible, comme les Macédoniens, à la tête des événements, et le hasard de leur mort peut immédiatement précipiter dans le chaos le monde et son organisation personnelle stable, comme on le voit dans le meurtre de César.

Cela s'est déjà révélé autrefois dans les périodes de transition critiques. Les époques de la Fronde, de Mingdschu, de la première tyrannie, où l'on n'était pas en forme, mais luttait pour la forme, ont amené chaque fois une série de grandes figures qui dépassaient toutes les bornes d'une charge officielle. Le tournant de la culture à la civilisation le fait encore une seconde fois dans le napoléonisme. Mais avec celui-ci, qui engage le temps dans l'absence de forme historique absolue, point la véritable floraison des grands individus, qui est presque parvenue chez nous à son apogée avec la guerre mondiale. Dans l'antiquité, ceci se passa sous Hannibal qui, au nom de l'hellénisme auquel il appartenait intérieurement, a ouvert la lutte contre Rome, mais qui y a péri parce que l'Orient hellénistique, entièrement antique, a compris trop tard ou n'a pas compris du tout le sens de l'heure. Avec sa mort commence cette fière série de grands hommes commençant aux deux Scipions et qui, par Aemilius Paulus, Flaminius, les Catons, les Gracques, par Marius et Sulla, va rejoindre Pompée, César et Auguste. L'incompréhension qui sert d'habitude à traiter le côté politique de l'histoire chinoise a appelé ces hommes des sophistes[1]. Ils l'étaient aussi, mais dans le sens où les Romains contemporains en vue étaient des Stoïques, après avoir reçu l'enseignement philosophique et rhétorique de l'Orient grec. Ils étaient tous des orateurs disciplinés et ont tous à l'occasion écrit sur la philosophie, César et Brutus aussi bien que Caton et Cicéron; seulement ils ont écrit non en philosophes de métier, mais sur la base d'une coutume distinguée et à cause de leur *otium cum dignitate*. Abstraction faite de ces spéculations, ils étaient maîtres des réalités, sur le champ de bataille comme dans la haute politique, il en est de même exactement pour les chance-

1. Si cette expression devait avoir, dans les textes chinois, un sens approché de celui qu'y ont bêtement compris ses traducteurs, cela prouverait seulement que l'intelligence des problèmes politiques, dans la période impériale de la Chine, a disparu aussi rapidement que dans l'Empire romain... parce que les auteurs eux-mêmes ne les vivaient plus. Se ma tsien qui est tant admiré n'est au fond qu'un compilateur, à peu près dans le goût de Plutarque, auquel il correspond aussi dans le temps. Le sommet de l'intelligence historique *suppose une expérience de même valeur* et doit être placé au temps des États batailleurs eux-mêmes, tout comme il commence chez nous avec le XIXe siècle.

liers d'État Tschant I et Su tsin [1], pour le diplomate redouté, Fan-sui, qui a renversé le général Pe-Ki, pour le législateur Wei-Yang de Tsin, pour le Mécène du premier empereur Lui-Schi, etc...

La culture avait conjuré toutes les forces en forme stricte. Maintenant elles sont séparées et « la nature », c'est-à-dire le cosmique reprend immédiatement ses droits. Quel que soit le sens que les idéalistes et les idéologues voudront attacher au tournant de l'histoire, qui va de l'État absolu à la communauté des peuples... combattants... de toute civilisation commençante, ce tournant dans le monde réel signifie le passage du gouvernement, dans le style et le tact d'une tradition stricte, au *sic volo sic jubeo* du régime personnel illimité. Le maximum de forme symbolique supra-personnelle se confond avec le sommet des périodes tardives, en Chine vers 600, dans l'antiquité vers 450, chez nous vers 1700; le minimum se place dans l'antiquité sous Sulla et Pompée et sera atteint chez nous, et peut-être déjà dépassé au siècle prochain. Les grandes luttes internationales sont partout mêlées de luttes inter-politiques, révolutions d'une espèce effrayante, mais qui servent (qu'on le sache et veuille ou non) sans exception à des problèmes impérialistes de politique extérieure, qui sont en fin de compte purement personnels; le but théorique de ces luttes n'a aucune importance historique et nous n'avons pas besoin de savoir sous quels mots d'ordre les révolutions chinoise et arabe de cette époque éclatèrent, ou si aucun de ces mots d'ordre n'y a présidé. Aucune des innombrables révolutions de cette époque qui, de plus en plus, deviennent des explosions aveugles de grandes masses citadines déracinées, n'a jamais atteint ni pu atteindre un but. Il reste une seule réalité historique : l'abolition rapide des anciennes formes déblayant la voie aux pouvoirs césariques.

Mais la même chose est vraie aussi des guerres dans lesquelles les armées et leur tactique deviennent de plus en plus des œuvres non de l'époque, mais des chefs particuliers absolus qui n'ont assez souvent découvert leur génie que plus tard et par hasard. En 300 il y avait des armées *romaines*, depuis 100 il n'y a plus que des armées de Marius, de Sulla, de César, et Octave fut dirigé par son armée, celle des vétérans de César, plus qu'il ne la dirigeait lui-même. Mais ainsi les méthodes de la stratégie, leurs moyens et leurs fins prennent des formes tout à fait différentes, naturalistes, effrayantes. Ce ne sont plus, comme au XVIIIe siècle, des duels sous forme chevaleresque, comme ceux du parc de Trianon, qui avaient des règles fixes, montrant quand un duelliste doit déclarer ses forces épuisées, quelle mesure extrême de force combative il doit fournir et quelles conditions le vainqueur a le droit d'imposer comme homme d'épée. Ce sont des combats d'athlètes, d'hommes furieux,

1. Tous ceux avaient été, comme la plupart des hommes d'Etat dirigeants d'alors, des auditeurs de Kwei ku que sa connaissance des hommes, son regard profond pour les possibilités historiques et sa maîtrise de la technique diplomatique en vogue (« art de la verticale et de l'horizontale ») font apparaître comme l'une des personnalités les plus influentes du temps. Après lui, une importance analogue échut au philosophe et théoricien de la guerre, Sun tse, qu'on vient de mentionner et qui fut notamment le professeur du chancelier Li si.

qui sont menés par tous les moyens, à coups de poings et à coups de dents, jusqu'à la défaite corporelle de l'un et à l'exploitation illimitée du succès par l'autre. Le premier grand exemple de ce retour à la nature nous est donné par les armées de la Révolution et de Napoléon, qui substituent à l'artistique manœuvre des petits corps de troupe, l'assaut des masses, sans égard pour les pertes, et qui ruinent ainsi toute la fine stratégie du rococo. Déployer sur les champs de bataille la force musculaire de tout un peuple, comme cela se passe par l'application du service militaire obligatoire, est une idée qui restait totalement étrangère à l'époque de Frédéric le Grand.

Et de même dans toutes les cultures, la technique de la guerre a suivi, en hésitant, celle de l'artisanat jusqu'à ce que, au début de chaque civilisation, elle prenne tout à fait la direction, mette impudemment à son service toutes les possibilités mécaniques, ouvre en général pour la première fois des domaines tout à fait nouveaux pour les nécessités militaires, mais écarte aussi de cette manière, dans une grande proportion, l'héroïsme personnel de l'homme de race, l'ethos nobiliaire et l'esprit raffiné de la période tardive. Dans le cadre antique, où la nature de la polis rendait impossibles les armées de masse (par rapport à la petitesse de toutes les formes antiques, même dans la tactique, les effectifs de Cannes, de Philippes et d'Actium sont tout à fait énormes), la deuxième Tyrannie a introduit la technique mécanique et par Denys de Syracuse, immédiatement, dans une mesure considérable [1]. Ce n'est que maintenant que des sièges deviennent possibles, comme ceux de Rhodes en 305, de Syracuse en 213, de Carthage en 146 et d'Alésia en 52, sièges où se reconnaît en même temps l'importance croissante de la rapidité, même pour la stratégie antique; et c'est pour la même raison qu'une légion romaine, dont la structure est en effet d'abord une création de la civilisation hellénistique, produit l'effet d'une machine en face des armées athéniennes et spartiates du ve siècle. C'est à cela que répondent, dans la Chine « contemporaine », à partir de 474 l'usage du fer pour la fabrication des armes d'estoc et de taille, à partir de 450 la substitution de la cavalerie légère, imitée des Mongols, aux lourds chars de guerre et le progrès grandiose et soudain du combat de siège [2]. Le penchant fondamental de l'homme civilisé pour la rapidité, la mobilité et l'action des masses, s'est enfin combiné dans le monde européo-américain avec la faustienne volonté de domination sur la nature; et il a abouti à des méthodes dynamiques que Frédéric le Grand eût encore considérées comme des extravagances, mais qui, dans le voisinage de notre technique commerciale et industrielle, ont quelque chose de tout à fait naturel. Napoléon a fait de l'artillerie une artillerie montée et lui a donc

1. Considérable en comparaison avec le reste de la technique antique qui est tout à fait insignifiante, tandis que par rapport à la technique assyrienne et chinoise elle n'apparaît pas précisément importante.

2. Le livre du socialiste Moh Ti de cette époque traite dans sa première partie de la fraternité universelle, dans la seconde de l'artillerie de siège, étrange attestation de l'opposition entre les vérités et les réalités : voir Forke dans *Ostasiat. Ztschr.*, VIII (Hirthuummer).

donné une mobilité rapide, comme il a fondu l'armée massive de la Révolution dans un système de corps particuliers rapidement mobilisables, et il en a déjà, à Wagram et sur la Moskowa, élevé l'effet purement physique jusqu'à un tir rapide et à un feu de charge réel. La deuxième phase nous est apportée (ce qui est très caractéristique) par la guerre civile américaine de 1861-65 qui, quant à la force des troupes, a dépassé [1] pour la première fois de beaucoup l'ordre de grandeur de l'époque napoléonienne; car c'est là que furent essayés d'abord le chemin de fer pour le déplacement des grandes masses de troupes, le télégraphe électrique pour le service des renseignements, pour le blocus une flotte de bateaux à vapeur maintenus pendant des mois sur la haute mer, et que furent inventés le bateau cuirassé, le torpilleur, l'artillerie de campagne et les très gros canons d'une portée extraordinaire [2].

Le troisième stade est marqué, après le prélude de la guerre russo-japonaise [3], par la guerre mondiale qui s'est servie d'armes aériennes et sous-marines, qui a élevé le tempo des inventions à une arme nouvelle et par laquelle peut-être le volume, mais non encore absolument l'intensité des moyens employés, a atteint son point culminant. Mais à la dépense de force correspond donc aussi partout à cette époque la dureté des décisions. Dès le début de la période chinoise de Tchan Kuo, on trouve la destruction complète de l'État de Wu (472), qui n'aurait pas été possible sous les coutumes chevaleresques de la période précédente de Tchun tsiu; Napoléon a déjà dépassé de beaucoup, à la paix de Campo-Formio, les convenances du XVIIIe siècle, et il a fondé, depuis Austerlitz, une habitude d'exploitation des succès militaires, qui ne connaissait plus d'autre limite générale que les limites matérielles. Le dernier pas encore possible est franchi par le type du traité de Versailles qui ne veut plus contenir un traité définitif, mais laisse ouverte la possibilité de poser de nouvelles conditions à chaque transformation nouvelle de la situation. La même évolution se montre dans la succession des Trois guerres puniques. L'idée d'exclure de la surface de la terre une des grandes puissances dirigeantes, idée rendue familière à chacun par le *Carthaginem esse delendam*, au sens tout à fait prosaïque que lui donnait Caton, n'est pas venue à la pensée du vainqueur de Zama et serait apparue à Lysandre après son triomphe sur Athènes, malgré les frustes habitudes des polis antiques, comme un blasphème contre tous les Dieux.

La période des États batailleurs commence pour l'antiquité en 301 à la bataille d'Ipsus, par laquelle fut fixée la trinité des grandes puissances orientales, et à la victoire romaine de Sentinum (295) sur les Étrusques et les Samnites, qui créa à l'ouest, à côté de Carthage, une nouvelle grande puissance dans l'Italie centrale. Mais

1. Plus d'un million et demi d'hommes sur une population d'à peine vingt millions dans les États du Nord.

2. Au nombre des tâches tout à fait nouvelles, il faut compter aussi la construction rapide des routes et des ponts; le pont de Chattanooga, destiné au passage des troupes lourdes, mesure 240 mètres de long et 30 mètres de haut et fut construit en quatre jours et demi.

3. Le Japon moderne appartient aussi à la civilisation occidentale, comme la Carthage « moderne » de 300 avant J.-C. appartenait à la civilisation antique.

l'attachement antique au *hic et nunc* a fait ensuite que Rome, sans être observée conquit le Sud italique dans son aventure avec Pyrrhus, la mer dans sa première guerre avec Carthage, le Nord celtique grâce à C. Flaminius, et que Hannibal même resta encore incompris, lui, le seul homme peut-être de son temps qui ait, même parmi les Romains, clairement prévu la marche des événements. C'est à Zama, et non pas plus tard à Magnésie et à Pydna, que les puissances hellénistiques de l'Est ont été vaincues. Il était tout à fait vain que le grand Scipion, avec une véritable angoisse devant le destin auquel allait se heurter une polis, sur laquelle pesaient les devoirs de la domination du monde, essayât d'éviter désormais toute conquête. Il était vain que son entourage déclarât la guerre de Macédoine contre la volonté de tous, à seule fin de pouvoir abandonner l'Est à lui-même sans danger. L'impérialisme est un résultat si nécessaire de chaque civilisation qu'il saisit un peuple au collet et l'oblige au rôle de maître quand il refuse de le jouer. L'empire romain n'a *pas* été conquis, l'*orbis terrarum* s'est condensé dans cette forme et a obligé les Romains à lui donner ce nom. Cela est tout à fait antique. Tandis que les États chinois ont encore défendu le dernier reste de leur indépendance dans des guerres acharnées, Rome, depuis 146, n'a transformé en provinces la masse des pays orientaux que parce qu'il n'y avait pas d'autres moyens d'éviter l'anarchie. Et cela aussi avait pour conséquence que la forme intérieure de Rome, la dernière qui était encore restée debout, s'est dissociée sous cette charge dans les révoltes des Gracques. Il est sans exemple que le combat final, pour l'imperium en général, ne se déroule plus ici entre des États, mais entre les partis d'une ville; mais la forme de la polis n'autorisait point d'autre issue. Ce qui s'était appelé autrefois Sparte et Athènes s'appelle aujourd'hui parti des Optimates et parti populaire. Dans la révolution des Gracques, précédée dès 134 par la première guerre des esclaves, le jeune Scipion fut secrètement assassiné et Caïus Gracchus publiquement tué; ils sont le premier *princeps* et le premier tribun, comme centres politiques d'un monde qui a perdu sa forme. Si la masse citadine de Rome a transmis pour la premiere fois en 104, de manière illégale et révolutionnaire, un imperium à un homme privé (Marius), la signification plus profonde de ce spectacle est comparable à la prise du titre d'empereur mythique par Tsin en 288 : c'est l'issue inévitable de la période, le césarisme, qui se dessine tout à coup à l'horizon.

L'héritier du tribun est Marius qui, comme lui, unit la populace avec la haute finance et, en 87, assassine la vieille noblesse en l'identifiant avec la masse; l'héritier du princeps était Sulla qui, en 82, a anéanti par ses proscriptions l'ordre des grands hommes d'argent. A partir de ce temps, les dernières décisions s'accomplissent rapidement, comme en Chine depuis l'apparition de Wang-Dscheng. Le *princeps* Pompée et le tribun César (tribun non de fonction mais d'attitude) représentent encore des partis, mais ils se sont partagé aussi à Lucques, en commun avec Crassus, le monde pour la première fois. A la bataille de Philippes, où les héritiers

luttaient contre les assassins de César, il n'y avait encore que des groupes; à Actium il n'y avait plus que des personnes particulières. Ainsi fut atteint, par cette voie aussi, le césarisme.

L'évolution correspondante dans le cadre du monde arabe a pour base, au lieu de la polis corporelle, le consensus magique comme la forme dans et par laquelle les faits s'accomplissent et qui exclut à tel point une séparation des tendances politiques et religieuses que même l'élan citadin et bourgeois vers la liberté, qui ouvre ici aussi la période des États batailleurs, apparaît sous un revêtement orthodoxe et a été, pour cette raison, à peine aperçu jusqu'ici [1]. C'est la volonté de s'affranchir du Khalifat, lequel avait été fondé autrefois par les Sassanides et à leur instigation, par Dioclétien, dans les formes de l'État féodal. Il avait eu à subir, depuis Justinien et Chosru Nuschirwan, l'assaut de la Fronde où, à côté des chefs de l'Église grecque et mazdaïque, la noblesse persico-mazdaïque, surtout dans l'Irak, la noblesse grecque, surtout en Asie Mineure, et la haute noblesse arménienne, répartie entre ces deux religions, viennent en tête. L'absolutisme qu'on avait déjà presque atteint au VII[e] siècle s'est ensuite écroulé tout à coup sous l'assaut de l'Islam qui était strictement aristocratique à ses débuts politiques. Car, vues de ce côté, les quelques rares familles arabes [2] qui conservent partout en main l'autorité forment très tôt dans les pays conquis une nouvelle haute noblesse de race vigoureuse et d'un orgueil immense, qui a rabaissé la dynastie islamique au rang de la dynastie anglaise « contemporaine ». La guerre civile entre Othman et Ali (656-661) est l'expression d'une Fronde authentique et se déroule exclusivement pour les intérêts de deux clans et de leurs clients. Les tories et les whigs islamiques du VIII[e] siècle font *seuls* la grande politique, comme ceux du XVIII[e] siècle en Angleterre, et leurs coteries et leurs querelles de famille sont plus importantes pour l'histoire de ce temps que tous les événements dans la maison régnante des Ommiades (661-750).

Mais avec la chute de cette dynastie sereine et éclairée, qui avait résidé à Damas, donc dans la Syrie ouest-araméenne (et monophysite), le centre de gravité naturel de la culture arabe s'aperçoit de nouveau : c'est la région est-araméenne, jadis point d'appui des Sassanides, maintenant des Abbassides, qui, d'éducation persane ou arabe, de religion mazdaïque, nestorienne ou islamique, exprime toujours une seule et même grande ligne d'évolution et est toujours restée un modèle pour la Syrie et pour Byzance. De Kufa part le mouvement qui aboutit à la ruine des Ommiades et de leur *ancien régime*; et ce mouvement dont la portée tout entière n'a jamais été connue jusqu'à ce jour a le *caractère d'une révolution sociale, dirigée contre les ordres primaires et contre la tradition supérieure en général* [3].

1. Sur l'histoire politico-sociale du monde arabe, nous n'avons pas plus d'études sérieuses et profondes que sur celle de la Chine. L'évolution de la partie ouest jusqu'à l'époque de Dioclétien, tenue jusqu'ici pour antique, fait seule exception.

2. Elles sont au nombre de quelques milliers qui, à la suite de premiers conquérants, se répandent de Tunis au Turkestan et partout forment immédiatement un ordre fermé en soi dans l'entourage des nouveaux détenteurs de la puissance; il est impossible de parler d'une « migration ou invasion arabes ».

3. J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, 1902, p. 309 sq.

Il commence parmi les Mavali, petite bourgeoisie de l'Est, et se tourne avec une hostilité exaspérée contre les Arabes, non en tant que défenseurs de l'Islam, mais en tant que noblesse nouvelle. Les Mavali, presque tous anciens Mazdéens, qui venaient de se convertir, prenaient l'Islam plus au sérieux que les Arabes eux-mêmes qui représentaient, en outre, un idéal d'ordre. Déjà dans l'armée d'Ali, les Kharidjites entièrement démocratiques et puritains s'étaient séparés : maintenant apparaît dans leurs milieux la première combinaison du fanatique régime des sectes et du jacobinisme. Il naquit alors ici non seulement le mouvement Schiite, mais aussi le plus ancien germe de la Schuramia communiste, dont les origines remontent jusqu'à Mazdak et qui provoqua plus tard sous Babak de terribles émeutes. Les Abbassides ne plaisaient nullement aux émeutiers de Kufa; ils ne devaient qu'à leur grande habileté diplomatique d'être admis en général comme officiers et de pouvoir enfin hériter (à peu près comme Napoléon) de la révolution répandue sur tout l'Orient. Après la victoire, ils ont construit Bagdad, nouveau Ctésiphon ressuscité et monument de la défaite de l'Arabisme féodal; et cette première ville mondiale de la jeune civilisation devient de 800 à 1050 le théâtre de ces événements qui mènent du Napoléonisme au Césarisme, du *Khalifat au Sultanat*; car c'est, à Bagdad comme à Byzance, le type magique des pouvoirs sans forme qui enfin est seul possible ici. Sachez donc que la démocratie est, dans le monde arabe aussi, un idéal d'ordre des hommes citadins et une expression de leur volonté d'être affranchis des vieux liens du pays, que ces liens soient le désert ou la terre arable. La négation de la tradition des Khalifes s'habille de formes très nombreuses et peut se passer entièrement de la libre pensée et de la constitution au sens occidental. *L'esprit magique et l'argent magique sont « libres » d'une autre façon.* Le monachisme byzantin est libéral jusqu'à la révolte, non seulement contre la cour et les nobles, mais aussi contre les pouvoirs du haut clergé qui s'était constitué déjà avant le Concile de Nicée, corrélativement à la hiérarchie gothique. Le consensus des croyants orthodoxes, le « peuple », dans son acception la plus hardie, est *également* voulu de Dieu (Rousseau eût dit : de la nature) et libre de toutes les puissances du sang. La scène célèbre où l'abbé Théodore de Studion dénonçait sa soumission à l'empereur Léon V, en 813, a la signification d'une prise de la Bastille dans les formes magiques [1]. Peu après commence la révolte des Pauliciens très pieux, et en matière sociale très radicaux, qui érigèrent un État propre au delà du Taurus, mirent toute l'Asie Mineure à feu et à sang, battirent les armées impériales l'une après l'autre et ne purent être battus qu'en 874. Cela correspond absolument au mouvement communo-religieux de la Churamia à l'est du Tigre jusqu'à Merv, dont le chef, Babak, ne mourut qu'après une lutte de vingt ans [2] (817-837), et à cet autre mouvement des

1. K. Dietrich, *Byzant, Charakterköpfe*, p. 54 : « Puisque tu veux avoir une réponse de nous, apprends-la, la voici : Paul a dit : Dieu institua dans son Eglise quelques-uns apôtres, d'autres, prophètes; mais il n'a rien dit des Empereurs. Nous n'obéirons donc *pas* même si un ange nous l'ordonnait, à plus forte raison si c'est toi. »
2. Huart, *Geschichte der Araber*, 1914, I, p. 299.

Karmates à l'ouest (890-904), dont les combinaisons s'étendaient de l'Arabie à travers toutes les villes syriennes et transportaient la révolution jusqu'à la côte perse. Mais il y avait encore à côté de tout autres masques pour la lutte politique de parti. Quand on nous dit que l'armée byzantine était iconoclaste et que, par conséquent, au parti militaire s'opposait un parti monacal favorable aux images, la passion au siècle de l'iconoclasme (740-840) apparaît tout à coup sous une lumière toute nouvelle, et nous comprenons que la fin de la crise en 843, défaite définitive des iconoclastes *et en même temps* de la politique monacale libérale, avait la signification d'une restauration au sens de celle de 1815 [1]. Et enfin tombe à cette époque l'effrayante révolution des esclaves dans l'Irak, centre du domaine abbasside, qui jette une lumière soudaine sur toute une série d'autres phénomènes sociaux dont l'histoire vulgaire ne nous raconte rien. Ali, Spartacus de l'Islam, fonda en 869, au sud de Bagdad, avec la masse des fuyards, un véritable État nègre; il se construisit une résidence, Muchtara, et étendit sa puissance jusqu'au cœur de l'Arabie et de la Perse, où des tribus entières s'allièrent à lui. En 871, Bassora, premier port du monde islamique avec près d'un million d'habitants, fut pris, pillé et incendié; ce n'est qu'en 883 que cet État d'esclaves fut anéanti.

Ainsi la forme d'État sassanido-byzantine est lentement minée et, à la place de vieilles traditions des hauts fonctionnaires et de la noblesse de cour, se substitue le pouvoir entièrement personnel, inconditionné, des talents fortuits : le *Sultanat*. Car c'est la forme spécifique arabe qui apparaît en même temps à Byzance et à Bagdad et qui progresse, depuis les débuts du napoléonisme en 800, jusqu'à l'achèvement du Césarisme turc par les Seldjoucides à partir de 1050. Cette forme est purement magique; *elle n'appartient qu'à cette culture et ne peut se comprendre sans les conditions très profondes de son âme*. Le Khalifat, quintessence du tact et du style politiques, pour ne pas dire cosmiques, n'est pas supprimé, car le Khalife est sacré en tant que représentant de Dieu reconnu par les consensus des gens qualifiés, mais toute puissance lui est enlevée qui est associée avec le concept du césarisme, exactement comme Pompée et Auguste ont tiré effectivement, Sulla et César aussi nominalement, cette puissance des anciennes formes constitutionnelles de Rome. Il reste finalement au Khalife la même quantité de pouvoir qu'au Sénat et aux comices, sous Tibère par exemple. La richesse tout entière de l'être en forme supérieur, dans le droit, la tenue et la coutume, avait été autrefois un symbole. Maintenant elle est devenue un costume, celui du régime informe purement matériel.

C'est ainsi qu'à côté de Michel III (842-857) se trouve Bardas, à côté de Constantin VII (912-959), le Romanos nommé co-empereur [2]. En 867, une figure napoléonienne, Basileios, ancien valet d'écurie, renverse Bardas et fonde la dynastie d'épée des Armé-

1. Krumbacher, *Byzant. Literaturgesch.*, p. 969.

2. Cf. pour ce qui suit : Krumbacher, p. 969-990; puis C. Neumann, *Die Weltstellung des byzant. Reiches vor den Kreuzzügen*, 1894, p. 21 sq.

niens (jusqu'en 1081), dans laquelle, le plus souvent, les généraux gouvernent à la place de l'Empereur, hommes de force comme Romanos, Nikephoros et Bardas Fokas. Le plus grand parmi eux est Jean Tzimiskès (969-976), en arménien KiurZan. A Bagdad, les Turcs ont joué le rôle d'Arméniens. Un de leurs chefs reçut du Khalife Al-Watik pour la première fois en 842, le titre de sultan. Depuis 862, les Prétoriens turcs exercent la tutelle sur les souverains et, en 945, le Khalife abbasside fut réduit formellement à la dignité ecclésiastique par Ahmed, fondateur de la dynastie des sultans des Bujides. A partir de ce moment s'élève, entre les deux villes mondiales, une lutte sans merci des puissantes familles provinciales pour la puissance suprême. Si du côté chrétien Basileios II surtout combat les grands propriétaires de *latifundia*, cette lutte n'a pas le moins du monde la signification d'une législation sociale. Elle est un acte de défense du détenteur momentané du pouvoir contre les héritiers possibles, acte apparenté, pour cette raison, très étroitement aux prescriptions de Sulla et des Triumvirs. La moitié de l'Asie Mineure appartenait aux Dunkas, aux Fokas et aux Scléros; le chancelier Basileios qui pouvait payer une armée avec sa fortune fabuleuse [1] a déjà été comparé depuis très longtemps avec Crassus; mais la véritable époque impériale ne commence qu'avec les Turcs Seldjoucides [2]. Leur chef, Togrulbek, prit l'Irak en 1043, l'Arménie en 1049 et contraint en 1055 le Khalife à lui transmettre le sultanat héréditaire. Son fils Alp-Arslan conquit la Syrie et par la bataille de Mantzibert en 1071 l'Asie Mineure orientale. Le reste de Byzance est dès lors dépourvu de signification pour le destin futur de l'imperium turco-arabe.

Et c'est cette période qui, en Égypte, se cache derrière le nom des Hyksos. Entre la douzième et la dix-huitième dynastie, ce sont deux siècles [3] qui commencent avec la décadence de l'*ancien régime* parvenu à son apogée sous Sésostris III, et à la fin desquels se trouve l'époque impériale du Nouvel Empire. Le recensement des dynasties fait déjà reconnaître une catastrophe. Dans les listes royales, les noms se succèdent et se juxtaposent de très près : usurpateurs d'origine très obscure, généraux, personnages aux titres bizarres, qui n'ont parfois régné que quelques jours. L'Égypte se divise en une foule de peuples et de régions administratives éphémères. Dès le premier roi de la XIII[e] dynastie, on cesse de donner la hauteur des crues du Nil à Semné; avec son successeur plus de documents à Kahun; c'est de ce moment que le papyrus de Leydenous trace un tableau de la grande révolution sociale [4]. A

1. Krumbacher, p. 993.
2. Même le génial Maniakès, qui fut proclamé empereur en Sicile par l'armée et qui mourut en 1043 en marchant sur Byzance, doit avoir été un Turc.
3. 1785-1580. Cf. pour ce qui suit Eduard Meyer, *Gesch. d. Alt.*, I, § 298 sq. Weill, la fin du Moyen-Empire égyptien, 1918. Qu'Ed. Meyer a raison contre Petrie (1670 ans), l'épaisseur des strates dans les fouilles et le tempo de l'évolution du style, même à Minos, l'ont démontré depuis longtemps et cela est confirmé aussi par la comparaison avec les chapitres correspondants des autres cultures.
4. Erman, Mahnworte eines ägypt. Propheten, *Sitz. Preuss. Akad.*, 1919, p. 804 sq. : « Les hauts fonctionnaires sont supprimés, le pays est dépouillé de la royauté par une poignée de déments et les conseillers de l'ancien État font la cour aux parvenus; l'administration a cessé, les actes sont détruits, toutes les distinctions sociales

la chute du gouvernement et à la victoire de la masse succèdent les révolutions dans l'armée et l'ascension des soldats ambitieux. Ici surgit, depuis 1680 environ le nom de « dément », d'Hyksos [1], qui a servi aux historiens du Nouvel Empire ignorant le sens de l'époque, ou ne voulant plus la comprendre, à couvrir la honte de ces années. Ces Hyksos ont joué sans aucun doute le rôle des Arméniens à Byzance, et le destin des Cimbres et des Teutons n'eût pas été différent s'ils avaient remporté leurs victoires sur Marius et sur les légions complétées par la lie de la grande ville, s'ils avaient rempli avec leurs masses toujours renouvelées les armées des triumvirs et s'ils avaient enfin peut-être substitué leurs chefs à la place de ceux-ci. L'exemple de Jugurtha montre ce dont les étrangers pouvaient alors être capables. Il est tout à fait indifférent de savoir d'où ils venaient et de quoi ils se composaient, s'ils étaient des gardes du corps, des esclaves révoltés, des Jacobins ou des tribus tout à fait étrangères. Ce qui importe c'est le rôle joué par eux dans le monde égyptien pendant un siècle. Dans le delta oriental, ils ont fini par former un État et une résidence, Auaris [2]. Un de leurs chefs, Chian, qui au lieu du titre de Pharaon, se donna les noms tout à fait révolutionnaires d'« embrasseur des pays » et « prince de la jeune armée » « (titres aussi révolutionnaires que ceux de « *consul sine collega* » et « *dictator perpetuus* » à l'époque césarique), homme semblable peut-être à Jean Tzimiskès, commandait à l'Égypte entière et portait son nom jusqu'en Crète et sur l'Euphrate. Mais après lui commence la lutte de tous les clans pour l'imperium, combat dont sortit vainqueur la dynastie thébaine avec Amosis.

Chez nous, l'époque des États batailleurs a commencé avec Napoléon et ses mesures de rigueur. Dans son cerveau avait d'abord germé l'idée d'une domination militaire et en même temps popu-

supprimées, les tribunaux tombés entre les mains de la populace. Les ordres supérieurs sont affamés et en lambeaux; on écrase leurs enfants contre les murs et on arrache les momies des tombes; la canaille s'enrichit et se pavane dans les palais avec ses troupeaux et ses navires qu'elle avait ravis à leurs possesseurs légaux; d'anciennes esclaves donnent le ton, et les étrangers s'en donnent à cœur joie. Le brigandage et l'assassinat règnent, les villes sont désolées, les bâtiments publics croulent sous le feu. Les récoltes diminuent, personne ne pense plus à la pureté des mœurs, les naissances sont rares; ô puissent les hommes disparaître de la terre! » C'est le tableau d'une grande révolution citadine et tardive, analogue aux révolutions hellénistiques et à celles de 1789 et de 1871 à Paris. Masse cosmopolite, instruments involontaires de l'ambition de leurs chefs qui mettent sous leurs pieds chaque reste d'organisation et qui veulent voir le chaos dans le monde extérieur parce qu'ils l'ont en eux-mêmes. Que ces tentatives cyniques et désespérées émanent d'étrangers comme les Hyksos ou les Turcs, ou d'esclaves comme ceux de Spartacus et d'Ali; qu'on revendique le partage de la propriété comme à Syracuse, ou au nom d'un livre qu'on porte sur soi comme celui de Marx; tout cela est superficiel. Il est tout à fait indifférent de connaître les mots-clichés qui retentissent au vent pendant qu'on enfonce les portes et les crânes. La destruction est le seul instinct et le césarisme l'unique résultat. La ville mondiale, monstre qui engloutit la campagne, a mis en mouvement ces hommes déracinés et sans avenir; ils meurent en détruisant.

1. Le papyrus parle des « archers du dehors ». Ce sont des troupes de mercenaires barbares, auxquelles a passé la jeune armée égyptienne.

2. Un coup d'œil sur l'État nègre de l'Irak et sur les tentatives « contemporaines », de Spartacus, Sertorius, Sextus Pompéius suffit pour deviner le nombre des possibilités. Weill admet ceci : 1785-1765, décadence de l'Empire; un usurpateur (général), 1765-1775, une foule de petits hobereaux tout à fait indépendants dans le delta; 1675-1633, luttes pour l'unité, surtout par les princes de Thèbes avec leurs cortèges sans cesse croissants de souverains indépendants parmi lesquels les Hyksos; 1633, victoire des Hyksos et défaite des Thébains; 1591-1571, victoire définitive des Thébains.

laire du monde, quelque chose de tout à fait différent de l'empire de Charles-Quint et aussi de l'empire colonial anglais de son temps. Si le XIXe siècle a été pauvre en grandes guerres (et en révolutions) et si les plus grandes crises ont été résolues diplomatiquement dans des congrès, c'est précisément parce que ce siècle reposait sur une préparation à la guerre, constante et si grande que la peur des conséquences de ces guerres a toujours abouti en dernière heure à l'ajournement de la décision définitive et au remplacement de la guerre par des coups politiques. Car ce siècle est celui des armées permanentes gigantesques et du service militaire obligatoire. Nous sommes encore trop près de lui pour sentir le frisson de ce spectacle qui est sans exemple dans le cadre de l'histoire universelle. Depuis Napoléon, il y a constamment des centaines de milliers et finalement des millions d'hommes prêts à marcher, des flottes puissantes renouvelées tous les dix ans dans les ports. C'est une guerre sans guerre, une guerre de surenchère avec les armements et la préparation militaire, une guerre de nombres, de tempo et de technique. Et les diplomates ne négocient pas de cour à cour, mais de grand quartier général à grand quartier général. Plus longtemps la décharge sera différée, plus terribles seront les moyens, plus insupportablement croîtra la tension. C'est la forme faustienne, dynamique, des États batailleurs dans leur premier siècle, mais qui s'est terminée avec la décharge de la guerre mondiale. Car par la conscription de ces quatre années, principe issu de la Révolution française, révolutionnaire de part en part sous cette forme, le principe du service militaire général et les moyens tactiques qui en dérivent ont été dominés [1]. A la place des armées permanentes se substitueront peu à peu désormais les armées de métier composées de volontaires enthousiastes; à la place des millions, des centaines de millions; mais c'est justement alors ce qui fera du second siècle le véritable siècle des États batailleurs. L'existence pure et simple de *ces* armées n'est pas un succédané de la guerre. Elles sont là pour la guerre et elles la veulent. Dans deux générations, c'est leur volonté qui sera plus forte que celle de tous ceux qui ont besoin de repos. Dans ces guerres pour l'héritage du monde entier, les continents seront engagés, l'Inde, la Chine, l'Afrique du Sud, la Russie, l'Islam, seront appelés; de nouvelles techniques et de nouvelles tactiques joueront l'une contre l'autre. Les grands centres de puissance du monde disposeront des petits États, de leur territoire, de leur économie et de leurs hommes, selon leur bon plaisir; tous ceux-ci ne seront plus que des provinces, des objets, des moyens en vue d'une fin; leur destin n'aura aucune importance pour la grande marche des choses. Nous avons appris en peu d'années à considérer à peine encore des événements qui, avant la guerre, auraient pu dresser sous les armes le monde entier. Et qui donc pense sérieusement aujourd'hui aux millions d'hommes qui meurent en Russie ?

Le fait qu'entre ces catastrophes remplies de sang et d'horreur, le cri de paix et de réconciliation des peuples ne cesse de retentir sur

1. La conscription générale peut subsister comme idée d'enthousiasme; transportée dans la réalité, elle ne reviendra jamais.

la terre, est à tel degré nécessaire qu'il est l'arrière-plan et l'écho d'un événement grandiose, qu'il faut l'admettre encore, même aux endroits où rien ne nous atteste sa présence comme dans l'Égypte des Hyksos, à Bagdad et à Byzance. On peut estimer le désir comme on voudra, mais on devrait avoir le courage de voir les choses comme elles sont. Ce courage caractérise l'homme de race, par l'existence duquel *seulement* l'histoire existe. La vie est dure quand elle doit être grande. Elle *ne* laisse choisir *qu'*entre la victoire ou la défaite, non entre la guerre et la paix; et les sacrifices de la victoire appartiennent à la victoire, car ce qui traîne des lamentations et du zèle à côté des événements n'est rien d'autre que de la littérature, de la littérature écrite, pensée, vécue. Des vérités nues qui se perdent dans la poussée des faits.

L'histoire n'a jamais cessé de prendre connaissance de ces propositions. Dans le monde chinois, Hiang-Sui a déjà essayé, en 535 avant J.-C., de fonder une ligue de la paix. Au temps des États batailleurs, on opposait à l'impérialisme *(lienheng)*, surtout dans les pays du Sud, dans le Yang-tsé, l'idée de la Société des Nations *(hohtsung)*; elle fut condamnée à mort dès le début, comme toutes les demi-mesures qui entravent la marche de l'ensemble, et elle disparut dès avant la victoire finale du Nord. Mais tous deux se dirigèrent contre le goût anti-politique des Taoïstes qui, en ces siècles terribles, entreprirent un désarmement spirituel et se rabaissèrent ainsi au rang d'un pur matériau qui fut utilisé, par d'autres et pour d'autres, dans les grandes décisions. La politique romaine aussi, tellement l'esprit antique reste étranger en général à la prévision, a également essayé une fois de réduire le monde à un système de puissance de même ordre qui devait rendre vaines les guerres futures : le jour où elle renonça, après la défaite d'Hannibal, à l'incorporation de l'Orient. Le résultat fut si désespéré que le parti du plus jeune Scipion passa à l'impérialisme radical pour mettre fin au chaos, bien que le chef de ce parti eût clairement prévu le destin de sa ville qui possédait au suprême degré l'incapacité antique d'organiser quoi que ce soit. Mais le chemin d'Alexandre à César est sans équivoque et inéluctable, et la plus forte puissance de chaque culture a été contrainte de le suivre, soit qu'elle le voulût et le sût ou non.

Devant la dureté de ces faits, il n'y a point de refuge. La Conférence de la Paix à la Haye en 1907 fut le prélude de la guerre mondiale, celle de Washington en 1921 sera le prélude de guerres nouvelles. L'histoire de ce temps n'est plus un jeu d'esprit en bonnes formes pour un plus ou un moins, et d'où l'on peut se retirer à chaque instant. Il faut tenir ou mourir, il n'y a pas de milieu. La morale unique qu'autorise aujourd'hui pour nous la logique des choses est celle d'un ascensionniste sur un rocher escarpé. Un moment de faiblesse et tout est fini. Mais toute la « philosophie » n'est rien d'autre aujourd'hui qu'une abdication et une faillite intérieure, lâche espoir d'échapper aux réalités par la mystique. Elle n'était rien autre chose aux temps des Romains. Tacite raconte[1]

1. *Histoires*, III, p. 81.

comment le fameux Musonius Rufus essayait d'agir sur les légions qui étaient en 70 aux portes de Rome, en faisant des conférences sur les biens de la paix et les maux de la guerre, et comment il put à peine échapper à leurs coups. Le général Avidius Cassius appelait l'Empereur Marc-Aurèle une vieille bonne femme de philosophe.

Ce que les nations du XXe siècle conservent encore de vieille et grande tradition, d'être en forme historique, d'expérience passée dans le sang, s'élève ainsi à une puissance sans égale. La piété créatrice, ou, pour l'exprimer avec plus de profondeur, un tact ancien de temps immémorial, qui continue son action plastique dans la volonté, ne subsiste plus chez nous que dans les formes qui sont plus anciennes que Napoléon et la Révolution [1], et qui sont des organes et non des systèmes. Chaque reste de ces formes, si modeste soit-il, conservé dans l'existence de quelque minorité fermée, s'élèvera assez tôt à une valeur incommensurable et produira des effets historiques que nul ne croit possible en ce moment. Les traditions d'une vieille monarchie, d'une vieille noblesse, d'une vieille société distinguée, pourvu qu'elles soient encore assez saines pour écarter d'elles la politique d'affaire ou d'abstraction, pourvu qu'elles aient de l'honneur, du désintéressement, de la discipline, le sentiment authentique d'une grande mission, par conséquent des qualités raciques, la soumission, le sens du devoir et du sacrifice, peuvent devenir le centre qui raffermira le courant essentiel de tout un peuple, le fera survivre à ce temps et lui fera atteindre le rivage de l'avenir. Être en constitution est tout. Nous avons affaire au temps le plus difficile que connaisse l'histoire d'une haute culture. La dernière race en forme, la dernière traduction vivante, le dernier chef ayant ces deux choses derrière lui arriveront en vainqueurs au but.

14

J'appelle césarisme cette espèce de gouvernement qui, malgré toutes les formes de droit public, est encore totalement dépourvu de forme dans sa nature intérieure. Peu importe qu'Auguste à Rome, Hohang-ti en Chine, Amosis en Égypte, Alp Arslan à Bagdad, entourent leur position de noms archaïques. L'esprit de ces vieilles formes est mort [2], et c'est pourquoi toutes les institutions, si minutieusement qu'elles soient conservées, sont désormais dépourvues de portée et de poids. Ne conserve plus de signification que le pouvoir entièrement personnel, exercé par le César, ou à sa place par quelqu'un d'autre ayant des capacités. C'est le retour d'un monde, achevé dans sa forme, au primitif, au cosmique ahistorique. Des périodes biologiques reprennent la place des époques historiques.

1. Y appartient donc aussi la Constitution américaine, et cela seul explique le respect remarquable qu'en ont les Américains, même lorsqu'ils en saisissent clairement les lacunes.

2. César l'a clairement vu : *Nihil esse rem publicam, appellationem modo sine corpore ac specie* (Suétone, *César*, 77).

Au commencement, là où la civilisation fleurit en pleine maturité (aujourd'hui), il y a le miracle de la ville cosmopolite, grand symbole en pierre de la non-forme, immense, magnifique, s'étendant avec orgueil. Elle absorbe en elle les importants courants existentiels de la campagne, masses humaines qui passent l'une dans l'autre au souffle du vent, qui murmurent comme du sable mouvant entre deux rochers. Ici, l'esprit et l'argent célèbrent leur suprême et leur extrême victoire. L'œil de l'homme dans le monde lumineux n'a rien vu de plus fin et de plus artificiel, fantasmagorie invraisemblable qui est déjà presque au delà des possibilités plastiques du cosmos. Mais ensuite les réalités toutes crues réapparaissent dans leur gigantesque nudité. Le tact éternel cosmique a définitivement dominé les tensions spirituelles de quelques siècles. L'argent avait triomphé sous la forme de la démocratie. Il y eut un temps où, seul ou à peu près seul, il faisait la politique. Mais dès qu'il a brisé les anciennes organisations de la culture, il sort du chaos une grandeur nouvelle, toute-puissante, plongeant jusqu'à la racine première de tout le devenir : les hommes de trempe césarique. Dans ces hommes, la toute-puissance de l'argent s'anéantit. *L'époque impériale signifie dans chaque culture la fin de la politique de l'esprit et de l'argent.* Les puissances du sang, les instincts primaires végétatifs de toute vie, la force corporelle non interrompue rentrent dans leur ancien pouvoir. La race réapparaît, pure et irrésistible : succès du plus fort et le reste comme butin. Elle s'empare du gouvernement du monde, et l'empire des livres et des problèmes se dessèche et tombe dans l'oubli. Dorénavant, les destins héroïques de style préhistorique redeviennent possibles, ils ne sont pas dissimulés pour la conscience par des causalités. Il n'y a plus aucune différence intérieure entre la vie de Septime-Sévère et de Gallien ou celle d'Alaric et d'Odoacre. Ramsès, Trajan, Vu Ti, appartiennent au flux et au reflux uniformes des cycles ahistoriques.

Depuis l'apparition de la période impériale, il n'existe plus de problèmes politiques. On s'accommode des situations et des puissances existantes. Des ruisseaux de sang ont rougi le pavé de toutes les villes cosmopolites, au temps des États batailleurs, pour transformer en réalité les grandes vérités de la démocratie et pour conquérir des droits sans lesquels la vie ne semblait pas valoir la peine d'être vécue. Maintenant ces droits *sont* conquis, mais les neveux ne veulent plus en faire usage, même sous la menace de punitions. Cent ans plus tard et les historiens eux-mêmes ne comprendront plus les anciennes controverses. Dès le temps de César, les gens honnêtes participaient encore à peine aux élections[1]. Le grand Tibère s'était empoisonné l'existence, parce que les hommes les plus capables de son temps s'abstenaient de toute politique, et Néron ne pouvait plus contraindre les chevaliers, même par des menaces, à venir à Rome pour l'exercice de leurs droits. C'est la

1. Dans son discours pour Sextius, Cicéron montre que dans les plébiscites il y avait cinq hommes de chaque tribu qui, au surplus, appartenaient en réalité à une autre. Mais ces cinq hommes eux-mêmes n'étaient là que pour se faire acheter par les détenteurs de la puissance. Et il y avait à peine 50 ans que les Italiotes étaient morts en masse justement pour ce droit de suffrage.

fin de la grande politique qui avait été autrefois un substitut de la guerre par des moyens plus spirituels et qui rend maintenant sa place à la guerre sous sa forme la plus originelle.

Aussi est-ce par une méconnaissance totale de la signification du temps que Mommsen[1] entreprend une analyse sérieuse de la « diarchie » créée par Auguste, en l'étudiant dans sa répartition du pouvoir entre le *princeps* et le Sénat. Un siècle auparavant, cette constitution eut eu quelque réalité, mais c'est justement pourquoi elle n'était venue à l'idée d'aucun des hommes d'État de ce temps. Maintenant elle ne signifie rien d'autre que la tentative d'une personnalité faible qui veut se donner le change, au moyen de simples formules, sur les réalités irrévocables. César vit les choses comme elles étaient et organisa son autorité selon des points de vue pratiques sans aucun sentimentalisme. La législation de ses derniers mois s'occupait exclusivement de dispositions transitoires, dont aucune n'avait été prévue pour la durée. C'est justement ce qu'on a toujours oublié. Il était trop profond connaisseur des choses pour savoir d'avance en ce moment, tout proche de l'expédition des Parthes, comment elles évolueraient, et pour vouloir établir pour elles des formes définitives. Mais Auguste, comme avant lui Pompée, n'était pas le maître de sa faction, mais absolument dépendant d'elle et de sa manière de voir. La forme du principat n'est pas du tout son invention, mais l'exécution doctrinale d'un idéal suranné des partis, qui avait été projeté par un autre fantoche : Cicéron[2]. Le 13 janvier 27, lorsque Auguste a rendu le pouvoir politique « au Sénat et au peuple de Rome », il a conservé pour lui le Tribunat; c'était en effet le seul morceau de la réalité politique qui apparaissait alors : le Tribun était le successeur légitime des Tyrans, et Caïus Gracchus avait donné au titre, en 122, un contenu qui n'était plus limité par les bornes législatives d'une charge, mais seulement par les talents personnels de son détenteur. De lui, par Marius et César, on va en droite ligne jusqu'au jeune Néron, lorsqu'il s'opposa aux intentions politiques de sa mère Agrippine. Au contraire, à partir de ce moment, le *princeps* était un masque, un rang, peut-être un fait social, mais certainement déjà plus un fait politique. Ce concept était entouré d'un nimbe de gloire dans la théorie de Cicéron et combiné *déjà par lui* avec celui du Divus[3]. Au contraire, la « collaboration » du Sénat et du peuple est une cérémonie archaïque qui ne contenait pas plus de vie que les rites des frères Arvales également rétablis par Auguste. Les grands partis de l'époque des Gracques s'étaient transformés depuis longtemps en factions : césariens et pompéens; et il en est resté finalement, d'une part, la toute-puissance informe, le « fait » dans toute sa brutalité, « le césar » ou quiconque était capable de l'influencer, d'autre part, la

1 Et chose remarquable, Ed. Meyer aussi, dans son chef-d'œuvre sur la « Monarchie de César », qui est le seul travail sur cette époque pouvant prétendre à un travail d'homme d'État (et déjà auparavant dans sa dissertation sur l'empereur Auguste, *Kleine Schriften*, p. 441 sq.).

2. *De re publica* de l'an 54 était un mémoire destiné à Pompée.

3. Dans le Songe de Scipion, VI, 26 où il est fait mention d'un dieu qui gouverne ainsi l'État. *Quam hunc mundum ille princeps deus.*

poignée d'idéologues bornés qui cachaient leur mécontentement derrière une philosophie, dont ils cherchaient à faire triompher l'idéal par des conjurations. C'étaient à Rome les Stoïciens, en Chine les Confuciens. On comprend maintenant seulement le fameux « grand bûcher » ordonné en 212 avant J.-C. par l'Auguste Chinois et qui a pris plus tard dans les cervelles des littérateurs l'apparence d'une épouvantable barbarie. Mais César était offert en holocauste [1] à l'enthousiasme stoïcien pour un idéal devenu impossible; au culte du Divus s'opposait dans les milieux stoïciens un culte de Caton et de Brutus; les philosophes au Sénat (qui n'était plus alors qu'une espèce de club nobiliaire) ne se lassaient pas de déplorer la mort de la « liberté » et de provoquer des conjurations comme celle de Pison en 65, ce qui, à la mort de Néron, a presque rappelé la situation du temps de Sulla. C'est pour cette raison que Néron fit exécuter le stoïcien Paetus Tharasea, et Vespasien Helvidius Priscus, et c'est pour cette raison que l'ouvrage historique de Cremutius Cordus, où Brutus était célébré comme le dernier des Romains, était partout à Rome recherché et brûlé. C'était un acte de légitime défense de l'État contre une idéologie aveugle, comme nous en connaissons chez Cromwell et Robespierre, et c'est exactement dans la même situation que se trouvaient les Césars chinois envers l'école de Confucius, eux qui avaient autrefois dépeint l'idéal d'une organisation politique et qui ne savaient plus maintenant en supporter la réalité. Le « grand bûcher » dont nous avons parlé n'était pas autre chose que la destruction d'une partie de la littérature politico-philosophique et la suppression des chaires d'enseignement et des organisations secrètes [2]. Cette défense a duré un siècle dans les deux imperiums; ensuite le souvenir même des passions politiques des partis avait disparu et les deux philosophies (celle de Zénon et celle de Confucius) devinrent la mentalité régnante de la période impériale mûre [3]. Mais le monde est maintenant le théâtre de tragiques *histoires de familles* remplaçant l'histoire des États, comme celles de la maison Julio Claudienne ou de Schi Hoang ti (déjà en 206 avant J.-C.) qui ont détruit l'histoire politique, et comme celles dont les destins de la reine égyptienne Hatzchepsut et de ses frères (1501-1447) dégagent la sombre silhouette. C'est le dernier pas vers le définitif. Avec la paix mondiale *(la paix de la haute politique)*, c'est le « côté de l'épée » de l'existence qui se retire et cède la place au « côté du fuseau »; il n'y a plus que de l'histoire *privée*, des destins privés, de l'ambition privée, à commencer par les petites tracasseries du fellah jusqu'aux querelles farouches des Césars pour la *possession privée du monde*. Les guerres à l'époque de la paix mondiale

1. Brutus avait parfaitement raison de prononcer à côté du cercueil le nom de Cicéron, et Antoine de désigner celui-ci comme l'auteur intellectuel du crime. Mais la « *liberté* » ne signifiait rien d'autre que l'oligarchie de quelques familles, car la masse était fatiguée depuis très longtemps de ses droits. Il allait de soi qu'à côté de l'esprit il y avait l'argent derrière cet acte, les grandes fortunes de Rome qui voyaient venir dans le césarisme la fin de leur toute-puissance.

2. Au contraire le taoïsme était soutenu parce qu'il prêchait le renoncement à toute politique. « Entourez-moi de bourgeois replets », disait César dans Shakespeare.

3. Tacite ne le comprenait plus. Il détestait les premiers Césars, parce qu'ils se défendaient par tous les moyens imaginables contre une opposition rampante (dans *son propre* entourage), qui avait justement cessé d'exister depuis Trajan.

sont des guerres privées plus terribles que toutes les guerres d'États, parce qu'elles sont informes.

Car la paix du monde qui a déjà souvent existé implique le renoncement privé de la très grande majorité à la guerre, mais par là même aussi le consentement inavoué de cette majorité à devenir la proie des autres qui, eux, *n'ont pas* renoncé. On commence par le désir d'une réconciliation générale, destructive des États, et on finit par le fait que personne ne lève la main dès que le malheur ne frappe que le voisin. Déjà sous Marc-Aurèle chaque ville, chaque région ne pensait qu'à elle-même et l'activité du souverain était une affaire privée à côté des autres. Ceux qui étaient loin de Rome étaient aussi indifférents, à lui, à ses soldats et à ses buts, qu'aux intentions des armées germaniques ennemies. Sur cette base *psychique* se développe une seconde mentalité de Wiking. L' « être en forme » passe des nations aux bandes armées et aux factions d'aventuriers, que celles-ci s'appellent des Césars, des généraux renégats ou des rois barbares, pour lesquels en définitive la population n'est rien d'autre qu'une partie composante du paysage. Il y a une parenté profonde entre les héros de la préhistoire mycénienne et les empereurs militaires romains, entre Ménès peut-être et Ramsès II. Pour le nom de germanique se réveilleront les esprits d'Alaric et de Théodoric, dont nous avons déjà un premier pressentiment dans la personne de Cecil Rhodes; et les bourreaux de race étrangère de la préhistoire russe, de Gengis Khan à Trotsky, entre lesquels s'étend l'épisode du tsarisme pétrinique, ne sont pas en effet très différents de maints prétendants des républiques romanes de l'Amérique Centrale dont les luttes privées ont remplacé là-bas depuis très longtemps la riche période formelle du baroque espagnol.

Avec l'État achevé, la haute histoire s'est endormie elle-même. L'homme redevient plante, asservi à la glèbe silencieuse et durable. Le village atemporel, l' « éternel » paysan apparaissent, engendrant des enfants et envoyant du blé à la terre mère, foule diligente et sobre par-dessus laquelle gronde la tempête des Empereurs militaires. Au milieu du pays gisent les anciennes villes mondiales, cadres vides d'une âme éteinte où vient nicher lentement une humanité ahistorique. On vit au jour le jour dans un bonheur minuscule, parcimonieux et on prend patience. Les masses sont foulées aux pieds par les conquérants qui luttent pour la puissance et les richesses de ce monde, mais les survivants remplissent les lacunes avec une fécondité primitive et continuent à souffrir, tandis qu'en haut on triomphe et succombe dans l'éternel changement, en bas on prie, on prie avec cette piété puissante de la seconde religiosité qui a dominé à jamais tous les doutes. Là, mais là seulement, dans les âmes, la paix mondiale est devenue une réalité, la paix en Dieu, la félicité des moines grisonnants et des anachorètes. Elle a réveillé, dans la résignation à la souffrance, cette profondeur que l'homme historique n'apprend pas à connaître pendant le millénaire de son développement. Ce n'est qu'à la fin de la grande histoire que réapparaît l'existence éveillée, sainte et calme. C'est un spectacle qui est

sublime dans son indifférence, indifférent et sublime comme la marche des étoiles, la rotation de la terre, l'alternance de la terre et de la mer, de la glace et des forêts vierges à sa surface. Qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en afflige... le fait est là.

III. — Philosophie de la Politique

15

Sur le concept de politique nous avons dépensé plus de réflexion qu'il ne convenait. Et nous avons compris d'autant moins l'observation de la véritable politique. Les grands hommes d'État ont coutume d'agir immédiatement, par un sens sûr des réalités. Action si évidente pour eux que la possibilité de réfléchir à ces concepts généraux fondamentaux ne leur vient pas du tout à l'esprit, à supposer que ces concepts en général existent. Ils savaient de tout temps ce qu'ils avaient à faire. Une théorie de cette action ne répondait ni à leur génie ni à leur goût. Mais les penseurs de profession, qui avaient le regard dirigé sur les réalités créées par les hommes, étaient intérieurement si éloignés de cette action qu'ils se perdaient en spéculations abstraites, de préférence sur des formes mythiques comme la Justice, la Vertu, la Liberté, fixant ainsi sa mesure à l'événement historique du passé et surtout de l'avenir. Ces spéculations leur faisaient oublier finalement le rang des purs concepts et ils en venaient à se convaincre que la politique avait pour but de former le cours du monde d'après une recette idéale. Comme une idéalisation pareille ne s'est jamais produite nulle part, l'action politique leur apparut si mince en regard de la pensée abstraite qu'ils se disputaient dans leurs livres pour savoir s'il existe en général un « génie de l'action ».

Contre ces méthodes, nous essayons d'apporter ici au lieu d'un système idéologique une *physiognomonie de la politique*, telle qu'elle s'est réalisée dans le cours de l'histoire générale, et non telle qu'elle aurait dû se réaliser. Notre but était de pénétrer la signification dernière des grands événements, de les « voir », d'en sentir le sens symbolique et de le paraphraser. Les plans des réformateurs du monde n'ont rien à faire avec la réalité historique [1].

Nous appelons les courants d'existence humaine histoire dès que nous les envisageons comme mouvement; famille, ordre, peuple, nation, dès que nous y voyons quelque chose de mis en mouvement. La politique est la modalité où cette existence dynamique s'affirme, grandit, triomphe des autres courants vitaux. *La vie entière est politique*, dans chacun de ses traits instinctifs, jusqu'à la moelle la plus

1. « Les empires passent, un bon vers reste », disait Humboldt à la bataille de Waterloo. Mais la personnalité de Napoléon a formé d'avance l'histoire des siècles suivants. Les bons vers ne servent qu'à enseigner la littérature. Platon est éternel... pour les philologues, mais Napoléon exerce sur *nous tous* une domination intérieure sur nos armées et nos États, sur notre opinion publique et toute notre existence politique, et ce d'autant plus que nous en avons moins conscience.

intérieure. Ce que nous qualifions volontiers aujourd'hui d'énergie vitale (vitalité), ce « Il » qui est en nous, qui veut avancer et monter à tout prix, notre élan aveugle, cosmique, nostalgique vers l'affirmation et la puissance, qui reste lié au sol, à la « patrie », végétativement, raciquement, existence dirigée et nécessité de l'action, c'est la vie politique qui, partout chez les hommes supérieurs, cherche et est tenue de chercher les grandes décisions pour être un destin ou pour subir un destin. Car on ne peut que *grandir ou dépérir*, il n'existe pas de troisième possibilité.

C'est pourquoi la noblesse en tant qu'expression d'une race vigoureuse est l'ordre proprement politique et que la discipline, non l'instruction, est la modalité proprement politique de l'éducation. Chaque grand politicien, centre de force dans le courant du devenir, a quelque chose de nobiliaire dans le sentiment de sa vocation et dans sa connexité intérieure. Au contraire, tout microcosme, tout « esprit » est impolitique, et c'est pourquoi toute politique programmatique et toute idéologie ont quelque chose de sacerdotal. Les meilleurs diplomates sont les enfants, quand ils jouent ou veulent avoir quelque chose. Là transparaît dans l'individu isolé le « Il » cosmique enchaîné qui se fraye une voie immédiatement et avec une sécurité somnambulique. Cette maîtrise des premières années n'est pas apprise, mais désapprise par eux lorsqu'ils parviennent à l'âge éveillé d'adolescents. C'est justement pour cette raison que parmi les hommes mûrs l'homme d'État est une rareté.

Ces courants existentiels dans le domaine d'une haute culture, dans et entre lesquels seuls il y a une grande politique, ne sont possibles qu'au pluriel. Un peuple n'est réel que par rapport aux autres peuples. Mais le rapport naturel, racique, qui existe entre eux, est justement pour cette raison la guerre. C'est là un fait que les vérités ne peuvent modifier. La guerre est la politique primaire de tout vivant, à ce point que la lutte et la vie sont, au fond, identiques et que l'être s'éteint aussi lorsque la volonté de lutter est éteinte. Les vieux Germains traduisaient ce fait par les mots *orrusta* et *orlog*, qui signifient gravité et destin par opposition à plaisanterie et jeu; différence de degré et non d'essence. Et si toute haute politique tend à remplacer l'épée par des armes spirituelles et que l'ambition de l'homme d'État à l'apogée de toutes les cultures consiste à rendre la guerre presque superflue, la parenté primaire entre la diplomatie et l'art militaire n'en subsiste pas moins : ils ont le caractère de lutte, la même tactique, la même ruse guerrière, la nécessité des forces matérielles à l'arrière-plan, afin de donner du poids aux opérations; et le but reste aussi le même : développer aux dépens des autres sa propre unité vitale (son ordre ou sa nation). Et chaque tentative pour supprimer l'élément racial n'aboutit qu'à le transposer sur un autre domaine : au lieu de deux partis c'est entre deux pays, ou, si la volonté de grandir est éteinte là aussi, entre deux factions d'aventuriers auxquelles le reste de la population se soumet volontairement.

Dans chaque guerre entre deux puissances vitales il s'agit de savoir qui gouvernera le tout. C'est toujours une vie, jamais un

système, loi ou programme, qui donne le tact dans le courant du devenir [1]. Être le centre d'action, le milieu actif d'une foule, élever la forme intérieure de sa propre personne à la forme de peuples et d'âges entiers, avoir le commandement de l'histoire pour mener son propre peuple ou sa famille et leurs fins à la tête des événements : tel est l'élan irrésistible et à peine conscient de chaque individu ayant une vocation historique. Il n'y a qu'une histoire *personnelle* et donc aussi qu'une politique *personnelle*. Le combat, non des principes mais des hommes, non des idéals mais des traits raciques, pour l'exercice de la puissance, est l'alpha et l'omega de la politique, et même les révolutions n'y font pas exception, car la « souveraineté du peuple » signifie simplement que l'autorité régnante a pris le titre de chef populaire au lieu du titre de roi. La méthode de gouvernement y est à peine modifiée, la situation des gouvernés ne l'est pas du tout. Et même la paix du monde, si fréquente qu'elle fût déjà, n'a jamais été autre chose que l'esclavage de toute une humanité sous le règne d'un petit nombre de natures fortes résolues à dominer.

Un des éléments du pouvoir exécutif est la division (déjà chez les animaux) d'une unité vivante en sujets et en objets de gouvernement. Elle est si évidente que cette structure intérieure de chaque unité-masse ne se perd pas un instant, même dans les crises les plus graves comme celle de 1789. Seul le détenteur disparaît, non la fonction, et si un peuple perd réellement tout gouvernement dans le cours des événements et qu'il vagabonde sans règle aucune, cela signifie simplement que son gouvernement est transféré au dehors, qu'il est, *comme unité d'ensemble*, devenu un objet.

Il n'y a pas de peuples politiquement doués. Il n'y a que des peuples solidement placés dans la main d'une minorité dirigeante et qui se sentent ainsi en bonne constitution. Les Anglais comme peuple sont aussi dépourvus de jugement, aussi étroits et aussi peu pratiques dans les choses politiques que toute autre nation, mais ils possèdent une *tradition de la confiance* en dépit de toute inclination aux débats publics. La différence consiste simplement en ce que l'Anglais est l'objet d'un gouvernement ayant de très vieilles habitudes couronnées de succès, gouvernement pour lequel il vote parce qu'il en connaît l'avantage par expérience. De ce vote qui apparaît au dehors comme une intelligence, il n'a qu'un pas à faire pour se convaincre que ce gouvernement dépend de sa volonté, bien que ce soit au contraire le gouvernement qui, pour des raisons techniques, persuade sans cesse à l'Anglais cette opinion. La classe dirigeante en Angleterre a développé ses buts et ses méthodes tout à fait indépendamment du « peuple » et elle travaille avec (dans) une constitution non écrite dont les finesses, nées de l'usage et totalement athéoriques, sont aussi obscures qu'inintelligibles au non-initié. Mais le courage d'une troupe dépend de la confiance de ses chefs; de la confiance, c'est-à-dire du renoncement involontaire à la critique. C'est l'officier qui fait des lâches des héros ou des héros des lâches. Ceci est vrai des armées, des peuples et des ordres comme

1. Tel est le sens du principe anglais *men not measures* qui est proprement le secret de toute politique de succès.

des partis. *Le génie politique d'une foule n'est que la confiance dans le commandement.* Mais il faut l'acquérir, il faut qu'il mûrisse lentement, qu'il soit éprouvé par des succès et qu'il devienne tradition. C'est le manque de qualités de commandement chez la classe dirigeante qui apparaît chez les dirigés comme un sentiment défaillant de sécurité, et il apparaît sous cette forme de critique calculée, entremetteuse, dont l'existence suffit à mettre un peuple hors de sa forme.

16

Comment fait-on la politique? L'homme d'État né est avant tout un connaisseur, connaisseur des hommes, des situations et des choses. Il a le « coup d'œil » qui embrasse les limites du possible, sans hésitation, sans corruption. Le connaisseur de chevaux examine *d'un* coup d'œil la résistance du cheval, et il sait quelles chances il aura à la course. Le joueur jette un coup d'œil sur l'adversaire et connaît le résultat de la partie. Agir avec exactitude sans le « savoir », avoir la main sûre qui restreint ou lâche la bride sans qu'on s'en aperçoive : c'est l'inverse du talent du théoricien. Le tact secret de tout devenir en lui et dans les choses historiques est une seule et même chose. Elles se pressentent, elles existent l'une pour l'autre. L'homme des réalités ne court jamais le danger de faire de la politique de sentiment et de la politique de programme. Il ne croit pas aux grands mots. La question de Pilate est constamment sur ses lèvres. Les vérités? L'homme d'État né se place au delà du vrai et du faux. Il ne confond pas la logique des événements avec la logique des systèmes. Les « vérités » (ou les « erreurs », ce qui est ici la même chose) ne viennent en considération pour lui que comme courants spirituels, en vue de leur *effet*, dont il embrasse l'intensité, la durée et la direction, et qu'il met en ligne de compte pour le destin de la puissance dirigée par lui. Il a des convictions qui lui sont chères, certes, mais comme homme privé; aucun politicien de rang ne s'est senti sous leur dépendance, tant qu'il agit. « L'homme d'action est toujours sans conscience; nul n'a de conscience que l'homme de contemplation » (Gœthe). Cela est aussi vrai de Sulla et de Robespierre que de Bismarck et de Pitt. Les grands papes et les chefs de parti anglais, pendant qu'ils avaient à maîtriser les choses, n'ont pas suivi d'autres principes que les conquérants et les révolutionnaires de tous les temps. Tirez des *actes* d'Innocent III, qui a presque mené l'Église à la domination universelle, les principes fondamentaux et vous aurez un catéchisme du succès, qui représente l'extrême opposé de toute morale religieuse, mais sans lequel il n'y aurait point d'Église, ni de colonies anglaises, ni de fortunes américaines, ni de révolution triomphante, et enfin ni un État, ni un parti, ni en général un peuple dans une situation tenable. *La vie*, non l'individu n'a pas de conscience.

D'où la nécessité de comprendre le temps *pour* lequel on est né. Celui qui n'en soupçonne ni ne conçoit les puissances les plus cachées, qui ne sent pas en lui quelque parenté avec elles, parenté

qui le porte en avant sur une voie impossible à paraphraser par des concepts; celui qui croit à la surface, à l'opinion publique, aux grands mots et aux idéals du jour, n'est pas à la mesure des événements. Ils l'ont, il ne les a pas sous sa puissance. Pas de coup d'œil rétrospectif pour demander au passé la mesure de nos actes! Pas de coup d'œil de côté sur un système quelconque! Il y a, dans les périodes comme la nôtre ou celle des Gracques, deux sortes d'idéalisme fatal : celui de la réaction et celui de la démocratie. L'un croit à la réversibilité de l'histoire, le second à un but qu'elle impliquerait. Mais pour l'insuccès nécessaire, dont tous deux accablent la nation sur le destin de laquelle ils possèdent la puissance, il importe peu qu'elle soit sacrifiée à un souvenir ou à un concept. Le véritable homme d'État est l'histoire en personne, qui a pour volonté individuelle sa direction et pour caractère sa logique organique.

Mais l'homme d'État de rang devrait être aussi un éducateur dans un sens supérieur, non le représentant d'une morale ou d'une doctrine, mais un modèle par son activité. On sait qu'aucune religion n'a jamais changé le style de l'existence. Elle a pénétré l'être éveillé, l'homme *spirituel*, elle a jeté une lumière nouvelle sur un monde de l'au-delà, elle a créé un immense bonheur par la force de l'humilité, du renoncement et de la résignation jusqu'à la mort; sur les puissances de la vie, elle n'a eu aucun pouvoir. L'influence créatrice dans le vivant, non instructive, mais éducative, transformant le type des ordres et des peuples tout entiers, n'est exercée que par la grande personnalité, par le « Il » et la race qui sont, en elle, la force cosmique enchaînée. Ce n'est pas la Vérité, le Bien, le Sublime, mais le Romain, le Puritain, le Prussien, qui sont des faits. Le sentiment de l'honneur, du devoir, la discipline, la décision — ne s'apprennent pas dans les livres. Ils sont *éveillés* dans l'existence dynamique par un modèle vivant. C'est ce qui a fait de Frédéric Guillaume Ier le plus grand éducateur de tous les temps, dont la tenue personnelle, formatrice de la race, ne disparaît plus dans la suite des générations. Ce qui distingue le véritable homme d'État du pur politicien, du joueur satisfait au jeu, du chanceur parvenu au sommet de l'histoire, de l'avare et de l'ambitieux, du professeur d'idéal, c'est qu'il peut demander des sacrifices et qu'on les lui accorde, parce que son sentiment d'être nécessaire au temps et à la nation est partagé par des milliers d'hommes; il les transforme jusqu'au fond du cœur et les rend capables d'actions dont ils seraient incapables sans lui[1].

Mais l'élément suprême n'est pas l'action, mais le *pouvoir de commander*. Ce n'est qu'ainsi que l'individu se dépasse et devient le point central d'un *monde* actif. Il y a une manière de commander qui transforme l'obéissance en habitude fière, libre et distinguée et que Napoléon, par exemple, ne possédait *pas*. Un reste de sentiment subalterne l'avait empêché de former des hommes au lieu de

1. Cela est vrai enfin des églises, qui sont toutes différentes des religions, notamment des éléments du monde réel, et par conséquent politiques et non religieuses dans le caractère de leur commandement. Ce n'est pas la prédication chrétienne, mais le martyr chrétien qui a conquis le monde, et il doit cette force du martyr non à la doctrine, mais à l'exemple de l'Homme mort sur la croix.

mécanismes enregistreurs, de régner par des personnalités au lieu de décrets, et c'est parce qu'il ne comprenait pas ce tact très raffiné du commandement et que par conséquent il en était réduit à faire seul tout ce qui était réellement décisif, qu'il tomba victime peu à peu de la disproportion entre les devoirs de sa charge et les limites des capacités humaines. Mais celui qui possède, comme César ou Frédéric le Grand, ce don suprême et ultime de l'humanité la plus achevée, celui-là ressent au soir d'une bataille, quand les opérations se précipitent vers la fin qu'il désire et que cette victoire décide de son expédition, ou bien à une heure où la dernière signature ferme une époque de l'histoire, un étonnant sentiment de puissance qui reste pour toujours énigmatique à l'homme des vérités. Il y a des moments, et qui marquent l'apogée des courants cosmiques, où un homme se sait identique avec le destin et le centre du monde et où il sent que sa personnalité est presque l'enveloppe dont l'histoire de l'avenir est en train de se revêtir.

Le premier devoir est : faire soi-même quelque chose; le second, qui est moins apparent, mais plus grand et plus difficile dans ses lointains effets : *créer une tradition*, amener les autres à continuer sa propre œuvre, son tact et son esprit; déchaîner un courant d'activité unitaire qui n'a plus besoin, pour se maintenir en forme, de la présence du premier chef. Ainsi l'homme d'État s'élève à un point qui fut sans doute désigné comme une divinité par l'homme antique. Il devient le créateur d'une vie nouvelle, l'aïeul *spirituel* d'une jeune race. Lui-même disparaît comme personne, au bout de quelques années, de ce courant. Mais une minorité appelée par lui à l'existence, un autre être d'espèce étrange, le remplace et pour un temps indéterminé. Cet élément cosmique, âme d'une classe régnante, peut être engendré par un individu et en être l'héritier, et c'est ce qui a produit les effets durables de toute l'histoire. Le grand homme d'État est rare. Son apparition, son triomphe, précoce ou tardif... tout cela est du hasard. Les grands hommes détruisent souvent plus qu'ils n'ont bâti — par la lacune que laisse leur mort dans le courant du devenir. Mais créer une tradition, c'est supprimer le hasard. Une tradition éduque une haute moyenne sur laquelle l'avenir a le droit de compter, non un César, mais un Sénat, non un Napoléon, mais un corps d'officiers incomparable. Une forte tradition attire de tous les côtés les talents et réalise de grands succès avec de petits talents. C'est ce que prouvent les écoles de peinture en Italie et en Hollande, non moins que l'armée prussienne et la diplomatie de la curie romaine. Une grande faiblesse de Bismarck comparé à Frédéric Guillaume Ier, est d'avoir sans doute su agir, mais non créer une tradition, de n'avoir pas fondé à côté du corps des officiers de Moltke une race correspondante de politiciens qui se sentissent identiques avec son État et ses devoirs nouveaux, qui eussent ouvert les portes sans cesse aux hommes importants venant d'en bas et qui les eussent pour toujours intégrés à leur tact de l'action. Quand cela n'a pas lieu, au lieu d'une classe dirigeante issue d'un seul jet, il ne reste qu'une collection de têtes qui sont désarmées devant l'imprévu. Mais quand cela réussit, *il naît un*

« *peuple souverain* », dans l'unique sens qui soit digne d'un peuple et possible dans le monde réel : minorité hautement disciplinée qui se complète elle-même, qui est pourvue d'une tradition sûre, mûrie dans une longue expérience, qui attire chaque talent dans son cercle et en profite, et qui se trouve ainsi pour cette raison en harmonie avec le reste de la nation qu'elle gouverne. Une telle minorité se transforme lentement en race authentique, même si elle avait été un jour un parti, et elle décide avec la sûreté du sang, non de l'entendement. Mais c'est justement pour cela que tout se passe chez elle « spontanément », elle n'a plus besoin de génies. Cela signifie, si on ose dire, remplacer *le grand politicien par la grande politique.*

Mais qu'est-ce que la politique ? L'art du possible; vieux mot et qui a presque tout dit. Le jardinier peut tirer une plante de la graine et en ennoblir le tronc. Il peut développer ou laisser s'étioler les dispositions cachées de la plante, sa croissance et sa taille, ses fleurs et ses fruits. De son coup d'œil des possibilités et donc des nécessités de la plante dépendent la perfection, la force et tout le destin de celle-ci. Mais la forme fondamentale et la direction de son existence, les phases, la rapidité et la durée de cette existence végétale, la « loi de sa manifestation » ne sont *pas* sous la puissance du jardinier. La plante doit les remplir elle-même ou mourir, et il en est de même pour la plante gigantesque appelée « culture » et pour les courants existentiels des générations humaines enfermées dans son monde formel politique. Le grand homme d'État est le jardinier de son peuple.

Chaque homme actif est né dans un temps et pour un temps. Le cercle de *ses possibilités* est ainsi déterminé. Pour les grands-pères et les petits-fils il a été donné autre chose, et qui est donc leur but et leur devoir. Le cercle est encore restreint par les limites de sa personnalité et par les qualités de son peuple, de la situation et des hommes avec qui il lui faut travailler. Ce qui caractérise le politicien de rang est qu'il doit rarement faire des sacrifices parce qu'il s'illusionnait sur ces limites, mais qu'il n'oublie rien non plus de ce qui est réalisable. C'est pourquoi, (on ne le répétera jamais trop pour des Allemands), il ne confond jamais ce qui devrait être avec ce qui sera. Les formes fondamentales de l'État et de la vie politique, la direction et l'état de leur développement, sont donnés avec un temps et impossibles à changer. Tous les succès politiques se réalisent avec eux, non contre eux. Les adorateurs d'idéals politiques créent sans doute du néant. Ils sont — dans leurs cervelles — étrangement libres; mais leurs échafaudages sur les concepts en l'air de la sagesse, de la justice, de la liberté, de l'égalité, sont en fin de compte éternellement les mêmes, et ils recommencent toujours par le commencement. Le maître des réalités se contente de diriger en silence ce qui existe pour lui absolument. Cela semble peu de chose, et pourtant c'est ici d'abord que commence la liberté dans un sens supérieur. Il s'agit des traits *minuscules*, de la dernière pression la plus attentive sur le gouvernail, du doigté pour les hésitations les plus délicates des individus et des peuples. La politique est la vision claire des grandes lignes qui sont tirées irrévocable-

ment *et* le maniement sûr du fait *unique*, *personnel*, qui peut, dans leur ressort, d'une fatalité imminente faire un succès décisif. Le secret de toutes les victoires consiste dans l'organisation de l'invisible. Quiconque s'y entend peut, en représentant le vaincu, triompher du vainqueur comme Talleyrand à Vienne. César, dont la situation jadis était presque désespérée, a fait insensiblement servir à ses fins à Lucques la puissance de Pompée, qu'il a ainsi enterrée; mais il y a une limite dangereuse du possible, qui n'a guère été violée par le tact parfait des grands diplomates baroques, tandis que le privilège des idéologues est de toujours trébucher là-dessus. Il y a des tournants dans l'histoire, dont le connaisseur se laisse diriger un moment pour ne pas perdre la domination. Chaque situation a sa mesure d'élasticité sur laquelle on ne saurait s'illusionner le moins du monde. Une révolution parvenue à explosion démontre toujours un manque de tact politique chez les dirigeants *et* chez leurs adversaires.

Le nécessaire doit être fait *à temps*, c'est-à-dire tant qu'il est encore un don destiné à assurer la confiance à l'autorité régnante, et qu'il n'est pas un sacrifice forcé révélant une faiblesse et réveillant un dédain. Les formes politiques sont des formes vivantes qui évoluent inexorablement dans une direction déterminée. On cesse d'être « en forme » quand on veut empêcher le cours de cette évolution ou la dériver dans le sens d'un idéal. La *nobilitas* romaine possédait ce tact, non la noblesse spartiate. Au siècle de la démocratie montante, avant 1789 en France, avant 1918 en Allemagne, le moment fatal a toujours été atteint, où il était trop tard de concéder librement une réforme nécessaire et où il fallait donc la refuser avec une énergie implacable, parce qu'elle entraînait désormais, comme sacrifice, la dissolution de l'État. Mais celui qui ne voit pas à temps la première nécessité méconnaîtra la seconde d'autant plus sûrement. On peut prendre aussi trop tôt ou trop tard le chemin de Canossa, et cela décide, pour des peuples entiers, de la question de savoir s'ils seront désormais un destin ou s'ils subiront le destin des autres. Mais la démocratie descendante répète la même erreur à vouloir retenir ce que fut l'idéal d'hier. C'est le danger qui menace le XXe siècle. Sur chaque sentier du césarisme on rencontre un Caton.

L'influence que possède, sur les *méthodes* politiques, même un homme d'État ayant une position extraordinairement forte, est très restreinte, et c'est un trait distinctif de cet homme d'État que de ne pas s'illusionner là-dessus. Son devoir est de travailler avec et dans la forme historique présente; seul le théoricien s'exalte à l'invention de formes plus idéales. Mais pour « être en forme » politiquement, la condition essentielle est l'absolue *maîtrise des moyens les plus modernes*. Il n'y a point ici de choix. Les moyens et les méthodes sont donnés par le temps et appartiennent à la forme intérieure d'un temps. Celui qui s'y égare, qui donne à ses goûts et à ses sentiments la puissance sur son tact, perd de vue les réalités. Le danger que court une aristocratie est d'être conservatrice dans les moyens, celui de la démocratie est de confondre la formule avec la forme. Les moyens actuels et pour des années encore sont les moyens

parlementaires : les élections et la presse. On peut en penser ce que l'on voudra, les honorer ou les mépriser, mais il faut *s'en rendre maître*. Bach et Mozart étaient maîtres des moyens musicaux de leur temps. C'est le caractère de toute sorte de maîtrise. Il n'en est pas autrement en politique. Mais la forme extérieure visible pour tous n'est sans doute pas ce dont il s'agit, mais seulement un revêtement. Aussi peut-on la changer sans rien changer à la nature des événements, la réduire en concepts et en textes constitutionnels sans même toucher la réalité, et l'ambition de tous les révolutionnaires et de tous les doctrinaires s'épuise à intervenir dans ce jeu des droits, des principes et des libertés de la superficie historique. L'homme d'État sait que l'extension d'un droit de vote est tout à fait accidentelle en regard de la technique athénienne ou romaine, jacobine, américaine et désormais aussi allemande, des élections. La lettre de la Constitution anglaise est sans importance sur le fait qu'elle est appliquée par une petite couche de familles distinguées, de telle sorte qu'Édouard VII était un ministre de son ministère. Et en ce qui concerne la presse moderne, il est loisible à l'exalté de se contenter de la voir constitutionnellement « libre »; le connaisseur demande seulement à savoir à la disposition de qui elle l'est.

La politique enfin est la forme dans laquelle l'histoire d'une nation s'accomplit parmi plusieurs nations. Le grand art consiste à maintenir intérieurement en forme sa propre nation pour les événements du dehors. C'est là, non seulement pour les peuples, les États et les ordres, mais aussi pour les unités vivantes de toute espèce, y compris les essaims animaux les plus élémentaires et les corps individuels, le rapport naturel entre la politique intérieure et la politique extérieure, rapport où *la première existe exclusivement pour la seconde et non inversement*. Le démocrate authentique considère d'habitude celle-là comme fin en soi, le diplomate moyen ne pense qu'à celle-ci. Mais c'est justement pour cette raison que leurs succès à tous deux restent des succès en l'air. Où le maître politique se voit le mieux, c'est sans aucun doute dans la tactique des réformes intérieures, dans son activité économique et sociale, dans l'habileté avec laquelle il sait mettre en harmonie avec le goût du jour, et *en même temps* rendre efficaces, la forme publique de l'ensemble, les « droits » et les libertés »; il se voit dans l'éducation des sentiments, sans laquelle il est impossible à un peuple de rester en constitution : d'avoir de la confiance, du respect pour ses chefs, le sentiment de sa puissance, la joie et, s'il le faut, l'enthousiasme. Mais tout cela ne prend sa valeur qu'en vue de ce fait fondamental de l'histoire supérieure, selon lequel un peuple n'est pas seul au monde et que son avenir est décidé par le rapport d'énergie avec les autres peuples et puissances, non par la seule organisation en lui. Et comme le regard du vulgaire ne va pas si loin, c'est la minorité dirigeante qui doit posséder ce coup d'œil pour les autres, cette minorité dans laquelle l'homme d'État trouve d'abord l'instrument qui lui permet d'exécuter ses intentions[1].

1. En réalité, on ne devrait guère avoir besoin de rappeler que ces principes ne sont pas ceux d'un gouvernement aristocratique, mais du gouvernement en général.

17

La politique première de toutes les cultures repose sur des données solides qui sont ses puissances directrices. L'existence totale est rigoureusement dans une forme patriarcale et symbolique; les liens du sol maternel sont si forts, le lien féodal et encore l'État des ordres sont quelque chose de si évident pour la vie qu'ils enchaînent, que la politique des temps homérique et gothique se borne à agir dans le cadre de la forme absolument donnée. Ces formes se modifient pour ainsi dire spontanément. Personne n'a nettement conscience qu'il y a là un *rôle* de la politique, même lors du renversement d'une royauté ou de la sujétion d'une noblesse. Il n'existe qu'une politique des ordres, de l'empereur, des papes, des vassaux. Le sang, la race, se manifestent dans des entreprises instinctives, subconscientes, car même le prêtre faisant de la politique agit ici en homme de race. Les « problèmes » de l'État ne sont pas encore éveillés. L'autorité et les ordres primaires, en général le monde formel primitif tout entier, sont donnés par Dieu, et les minorités organiques, les *factions*, ne se combattent que sous cette *condition*.

La nature de la faction est qu'elle ne conçoit pas du tout l'idée d'une modification rationnelle de l'organisation des choses. Elle veut se faire un rang dans le cadre de cette organisation, prendre puissance et possession, comme tout ce qui est organique, dans un monde organique. Ce sont des groupes dans lesquels l'affinité des familles, l'honneur, la fidélité, les alliances d'une intériorité presque mystique jouent un rôle et où les idées abstraites sont complètement écartées. Telles sont les factions à l'époque homérique et gothique : Télémaque et les barons d'Ithaque, les Bleus et les Verts sous Justinien, les Guelfes et les Gibelins, les maisons de Lancastre et d'York, les protestants [1], les Huguenots et aussi les puissances actives de la Fronde et de la première Tyrannie. Le livre de Machiavel est tout entier dans cet esprit.

On arrive à un tournant dès qu'avec la grande ville le non-ordre, la bourgeoisie, prend le pouvoir. Maintenant, c'est au contraire la forme politique qui s'élève au rang d'objet de la lutte, de problème. Jusque-là, elle avait mûri, maintenant elle doit être fondée. La politique s'éveille, elle est non seulement conçue, mais réduite en concepts. Contre le sang et la tradition s'élèvent les puissances de l'esprit et de l'argent. Au lieu de l'organique vient l'organisé, *au lieu de l'ordre le parti*. Un parti n'est pas un organisme racique, mais une collection de têtes, et par conséquent aussi supérieur en esprit aux ordres anciens qu'ils lui sont supérieurs en instinct.

Aucun chef des masses qui a du génie n'a jamais considéré son rôle autrement, ni Cléon, ni Robespierre, ni Lénine. Celui qui se sent réellement un commissaire de la foule, et non un régent de ceux qui ne savent pas ce qu'ils veulent, ne pourrait pas être un seul jour maître chez lui. La question est seulement de savoir si les grands chefs populaires administrent leur charge pour eux ou pour d'autres, et à ce sujet on pourrait dire bien des choses.

1. Originairement, union de 19 princes et villes libres (1529).

Il est l'ennemi mortel de toute division organique en ordres, dont la simple existence est contradictoire avec sa nature. Pour cette raison précisément, le concept de parti est toujours lié à celui de *l'égalité*, qui est absolument *négatif*, dissolvant ,socialement nivellateur. On ne reconnaît [1] plus les idéals de l'ordre, mais seulement les intérêts professionnels. Mais il est lié aussi au concept négatif de la liberté, *les partis étant un phénomène purement citadin*. En libérant complètement la ville de la campagne, la politique des ordres cède partout à la politique de parti, que nous en ayons ou non connaissance, en Égypte à la fin du Moyen Empire, en Chine avec les États batailleurs, à Bagdad et à Byzance au temps des Abbassides. Dans les capitales d'Occident, il se forme des partis de style parlementaire; dans les Cités-États antiques, des partis du forum; tandis que les partis de style magique nous sont connus par les mavali et les moines de Théodore de Studion [2].

Mais c'est toujours le non-ordre, l'unité de protestation contre la nature de l'ordre en général, sa minorité régnante (« les intellectuels et les riches ») que nous voyons apparaître comme partis, avec un programme, avec un but non senti, mais défini, et avec la négation de tout ce qui ne peut être saisi rationnellement. *C'est pourquoi il n'existe au fond qu'un seul parti*, celui de la bourgeoisie, des libéraux, et il a aussi parfaitement conscience de ce rang occupé par lui. Il s'identifie avec le « peuple ». Ses adversaires, avant tout les ordres authentiques « hobereaux et calotins », sont les ennemis et les traîtres « *du peuple* »; son opinion propre est « la voix *du peuple* », voix qu'on lui inculque par tous les moyens de la propagande politique de parti, par l'éloquence du forum et la presse d'Occident, afin d'être représenté ensuite.

Les ordres primaires sont la noblesse et le clergé. *Le parti primaire* est celui de l'argent et de l'esprit, les libéraux de la grande ville. C'est ici que les concepts d'aristocratie et de démocratie trouvent, pour *toutes* les cultures, leur justification profonde. Aristocratique est le mépris de l'esprit citadin, démocratique le mépris du paysan, la haine contre la campagne [3]. C'est ce qui distingue la politique des ordres de la politique de parti, la conscience de l'ordre du sentiment de parti, la race de l'esprit, la croissance de la construction. Aristocratique est la culture achevée, démocratique la civilisation citadine commençante, jusqu'à ce que l'antithèse se dissolve dans le césarisme. Aussi sûrement que la noblesse est *l'*ordre, tandis que le « *tiers* » n'arrivera jamais à se mettre en forme de la même manière aussi sûrement, aussi elle ne parviendra pas à se sentir, sinon à s'organiser, comme parti.

Mais elle n'est pas libre d'y renoncer. Toutes les constitutions modernes nient les ordres et sont bâties sur le parti, comme sur la

1. Aussi, sur le terrain de l'égalité bourgeoise, la possession de l'argent prend-elle immédiatement la place du rang généalogique.
2. Cf. Wellhausen, *Die relig. polit. Oppositionsparteien im alten Islam* (1901).
3. Un trait essentiel de la démocratie anglaise et américaine est qu'elle a fait disparaître la paysannerie en Angleterre et que celle-ci n'existait pas auparavant en Amérique. Le « farmer » est psychiquement un faubourien qui, pratiquement, fait de l'agriculture une industrie; au lieu de villages il n'y a que des fragments de grandes villes.

forme fondamentale évidente de la politique. Le XIXᵉ siècle, et donc aussi le IIIᵉ avant le Christ, est l'apogée de la politique de parti. Son caractère démocratique oblige à former des *partis adverses*, et tandis qu'autrefois (encore au XVIIIᵉ siècle!) le « *tiers* » se constituait en ordre sur le modèle de la noblesse, il se développe aujourd'hui sur le plastron libéral, la *carcasse défensive* du parti conservateur [1], dominé absolument par la forme libérale, embourgeoisé sans être bourgeois, et contraint à une tactique dont les moyens et les méthodes sont déterminés exclusivement par le libéralisme. Son choix consiste uniquement à manier ces moyens mieux que l'adversaire [2] ou à succomber, mais il est dans la nature profonde de cet ordre de ne pas comprendre cette situation et de combattre non l'ennemi, mais la forme : appel aux moyens extrêmes qui a ruiné au début de chaque civilisation la politique intérieure d'États entiers et les a livrés sans défense à l'adversaire du dehors. L'obligation faite à chaque parti d'avoir une apparence bourgeoise s'élève jusqu'à la caricature dès qu'au-dessous des couches citadines de l'instruction et de l'argent, le reste s'organise aussi en parti. Le marxisme, par exemple, théoriquement une négation de la bourgeoisie, est en tant que parti, par son attitude et par ses chefs, bourgeois des pieds à la tête. Il y a un conflit permanent entre la volonté, qui sort nécessairement du cadre de la politique de parti, et par conséquent de chaque constitution (toutes deux libérales exclusivement), et qui ne peut s'appeler honnêtement qu'une guerre civile, d'une part; et d'autre part, l'attitude qu'on croit devoir observer et qui est en tout cas nécessaire pour réaliser en ce temps quelque succès durable. Mais l'attitude d'un parti nobiliaire dans un parlement est aussi fausse intérieurement que celle d'un parti prolétarien. La bourgeoisie seule est ici chez elle.

A Rome, depuis la création des tribuns en 471 jusqu'à la reconnaissance de leur plein pouvoir législatif dans la révolution de 287, les patriciens et les plébéiens ont lutté en gros en tant qu'ordres. A partir de là, cette opposition n'a plus qu'une signification généalogique, et il se développe des partis qu'on pourrait très bien nommer libéraux et conservateurs : le *populus* [3] qui donne le ton au forum et la *nobilitas* qui a son point d'appui au Sénat. Celui-ci s'est transformé en 287, de conseil de famille des anciennes maisons régnantes, en un conseil d'État de l'aristocratie administrative. Le populus voisine avec les comices par centuries déterminés d'après le cens, et avec le groupe des grands hommes d'argent, *equites*; la nobilitas, avec les comices par tribus où l'influence paysanne est prépondérante. Il suffit de penser là aux Gracques et à Marius, ici à C. Flaminius,

1. Et il se développe en outre, partout où existe encore entre les deux ordres primaires une opposition *politique*, comme en Egypte, dans l'Inde et en Occident, un parti clérical, c'est-à-dire formé non par la religion, mais par l'Église, non par les croyants, mais par les prêtres.

2. Et son contenu racique plus riche lui donne des chances de succès.

3. *Plebs* correspond au « *tiers* » du XVIIIᵉ siècle (bourgeois et paysans), *populus* à la grande « masse » citadine du XIXᵉ siècle. La différence se marque dans l'attitude envers les esclaves affranchis, la plupart d'origine non italique, que la plebs comme ordre cherche à refouler dans le moins de tribus possible, tandis que le populus comme parti leur laisse bientôt jouer le rôle décisif.

et l'on n'aura plus ensuite qu'à aiguiser son regard pour apercevoir la position entièrement modifiée des consuls et des tribuns. Ils ne sont plus les hommes de confiance nommés par le premier et le troisième ordre, dont l'attitude se trouve ainsi déterminée, mais ils représentent et se passent le parti. Il y a des consuls « libéraux » comme le vieux Caton et des tribuns « conservateurs » comme Octave, l'ennemi de Tib. Gracchus. Les deux partis présentent leurs candidats aux élections et cherchent à les élire par tous les moyens de la propagande démagogique; et quand l'argent n'avait pas de succès aux élections, il en avait toujours un meilleur auprès des élus.

En Angleterre les tories et les whigs s'étaient constitués eux-mêmes en partis au début du XIX[e] siècle, partis embourgeoisés quant à la forme et qui ont adopté tous deux, quant à la lettre, le programme libéral par lequel on a convaincu, comme partout ailleurs, et satisfait l'opinion publique. Par ce biais magistral et accompli à temps, on a évité la formation d'un parti hostile aux ordres, comme celui de la France en 1789. Les membres de la Chambre Basse devinrent, de messagers de la classe dirigeante, les représentants du peuple qui en dépendent désormais financièrement; l'autorité resta dans les mêmes mains et l'opposition de parti pour laquelle les mots libéral et conservateur se présentaient d'eux-mêmes depuis 1830, reposa sur un dosage au lieu d'une alternative. C'est en ces mêmes années que la littérature libertaire de la « jeune Allemagne » passa à un sentiment de parti, que s'organisa en Amérique, sous le président Jackson, contre le parti républicain, le parti démocrate, et que fut reconnu en bonne et due forme [1] le principe d'après lequel les élections sont un commerce et toutes les charges d'État la proie du vainqueur.

Mais la forme de la minorité dirigeante se développe, *en passant de l'ordre au parti, irrésistiblement en factions attachées à des individus*. La fin de la démocratie et son passage au césarisme s'y expriment donc en ce sens que la disparition ne porte pas, par exemple, sur le parti du tiers-état, le libéralisme, mais sur le parti en tant que forme. L'opinion, le but populaire, les idéals abstraits de toute politique authentique de parti, se dissolvent et laissent place à la *politique privée*, à la libre volonté de puissance d'une poignée d'hommes de race. Un ordre a des instincts, un parti a un programme, une faction a un maître : c'est la voie du patriciat et de la plèbe, à travers les optimates et le populus, jusqu'aux Pompéiens et aux Césariens. La période de la véritable politique de parti embrasse à peine deux siècles et est déjà pour nous, depuis la guerre mondiale,

1. En toute tranquillité l'Église catholique passa en même temps de la politique d'ordre à la politique de parti, et ce avec une sûreté stratégique qui ne saurait être assez admirée. Au XVIII[e] siècle elle avait été absolument aristocratique, par le style de sa diplomatie, par la concession des grandes charges et par l'esprit de ses hommes supérieurs. Qu'on se rappelle le type de l'abbé et les grands princes ecclésiastiques qui devenaient ministres et ambassadeurs, comme le jeune cardinal de Rohan. Maintenant, très « libéralement » on substitue au lieu de l'origine le sentiment, au lieu du goût la force de travail, et les grands moyens de la démocratie, la presse, les élections, l'argent, sont manipulés avec une habileté que le libéralisme proprement dit a rarement atteinte et nulle part dépassée.

sur la voie du déclin complet. Le fait que toute la masse électorale envoie, d'un commun accord instinctif, des hommes chargés de gouverner sa chose, comme on le dit naïvement dans toutes les constitutions, n'était possible que dans le premier mouvement et suppose qu'il n'y a même pas de bases pour l'organisation de groupes déterminés. Ce fut le cas en 1789, et en Allemagne en 1848.

Mais l'existence d'une assemblée est immédiatement liée à la formation d'unités tactiques, dont la solidarité repose sur la volonté d'*affirmer* la position dominante une fois conquise et qui ne se considèrent pas le moins du monde plus qu'un porte-parole de leurs électeurs, mais se soumettent au contraire ceux-ci par tous les moyens de l'agitation pour les faire servir à leurs fins. Une direction qui s'est organisée dans le peuple est donc déjà devenue l'*instrument* de l'organisation, et elle continue de courir irrésistiblement sur cette même voie jusqu'à ce que l'organisation soit devenue, elle aussi, l'instrument des chefs. La volonté de puissance est plus forte que toutes les théories. Au début le programme fait naître la direction et son appareil; ensuite ils sont défendus par leurs détenteurs à cause de la puissance et du butin, comme on le fait partout aujourd'hui où des milliers de personnes de tous les pays vivent du parti et des charges et prébendes qu'il distribue; enfin le programme est oublié et l'organisation travaille pour soi seule.

Chez le vieux Scipion et Qu. Flaminius, on entend encore parler d'amis qui les accompagnent à la guerre, mais le jeune Scipion s'est constitué une *cohors amicorum*, premier exemple sans doute d'une faction organisée qui travaille ensuite aussi devant la justice et aux élections [1]. De même le rapport de fidélité, primitivement tout patriarcal et aristocratique, entre le patron et ses clients se développe en une communauté d'intérêts sur une base toute matérielle, et dès avant César il y a des traités écrits entre les candidats et leurs électeurs, avec l'indication exacte des sommes à payer et des services à rendre. D'un autre côté, tout comme dans l'Amérique actuelle [2], il se forme des clubs et des sociétés électorales de tribules ayant pour but de dompter ou d'effaroucher les électeurs dans leurs circonscriptions, afin de négocier de puissance à puissance l'affaire électorale avec les grands chefs, précurseurs des Césars. Ces pratiques ne sont pas un échec de la démocratie, mais sa signification et son résultat final nécessaire, et les plaintes élevées par les idéalistes étrangers au monde sur cette déception de leurs espérances caractérisent seulement leur aveuglement et l'enchaînement intérieur entre l'esprit et l'argent.

La théorie politico-sociale n'est qu'un piédestal, mais un piédestal nécessaire de la politique de parti. La fière série de politi-

1. Pour ce qui suit, cf. M. Gelzer, *Die Nobilität der römischen Republik*, 1912, p. 43 sq. — et A. Rosenberg, *Untersuchungen zur römischen Centurienverfassung*, 1911, p. 62 sq.

2. Tout le monde connaît Tammany Hall à New-York, mais la situation est à peu près la même dans tous les pays gouvernés par des partis. Le « caucus » américain, qui répartit les charges d'État entre ses membres dont il impose les noms à la masse électorale, a été introduit en Angleterre sous le nom de National Liberal Federation par Chamberlain, et il est en voie de développement rapide en Allemagne depuis 1919.

ciens allant de Rousseau à Marx trouve son pendant dans celle des sophistes jusqu'à Platon et Zénon. En Chine on peut encore montrer les traits fondamentaux des doctrines correspondantes dans la littérature confucienne et taoïste; il suffit de nommer le socialiste Moh ti. Dans la littérature byzantine et arabe de la période abbasside, où le radicalisme apparaît toujours sous forme strictement orthodoxe, ces éléments prennent une large étendue et agissent comme ressort dans tous les milieux sociaux du IXe siècle; en Égypte et dans l'Inde, leur existence est démontrée par l'esprit des événements au temps de Bouddha et des Hyksos. Ils n'ont pas besoin d'une forme littéraire, ils se répandent aussi bien oralement, par la prédication et la propagande, dans les sectes et les associations, telles qu'elles se sont généralisées à la fin des mouvements puritains, donc dans l'islam et dans le christianisme anglo-américain.

Ces doctrines sont-elles « vraies » ou « fausses » ? Nous ne nous lasserons pas de répéter que cette question est dépourvue de sens pour le monde de l'histoire politique. La « réfutation » du marxisme, par exemple, ressortit au domaine des discussions académiques ou des débats publics, où chacun a raison et tous les autres ont tort. Ce qui importe est de savoir si elles sont efficaces, depuis quand et pour combien de temps la foi, en un pouvoir d'améliorer la réalité selon un système logique, est en général une puissance sur laquelle la politique peut compter. Nous sommes à une époque de confiance illimitée en la toute-puissance de la raison. Les grands concepts généraux de liberté, droit, humanité, progrès, sont sacrés. Les grandes théories sont des Évangiles. Leur force de conviction ne repose pas sur des raisons, car la masse d'un parti ne possède ni l'énergie critique ni la distance nécessaire pour les examiner sérieusement, mais sur la consécration sacramentelle de leur phraséologie. Sans doute, cet enchantement est restreint à la population des grandes villes et à la période du rationalisme, « religion des lettrés ». Sur les paysans il n'a aucune influence, et sur les masses citadines il n'a d'influence qu'en certains temps, mais alors une influence de nouvelle révélation. On se convertit, on s'attache avec ferveur aux mots et à leurs prophètes; on se fait martyr sur les barricades, aux champs de bataille, sur le gibet; on voit s'ouvrir devant soi un au-delà politique et social, et la critique froide apparaît vulgaire, profane et digne d'être tuée.

Mais les livres comme le *Contrat social* et le *Manifeste communiste* sont ainsi des moyens de puissance de premier rang entre les mains d'hommes forts qui se sont élevés au sein du parti et qui savent faire naître et exploiter la conviction de la masse.

Toutefois, ces idéals abstraits ont une puissance qui ne s'étend guère au delà de deux siècles — siècles de la politique de parti. À la fin, ils ne sont plus réfutés, mais ennuyeux. Rousseau ennuie depuis longtemps, Marx ne tardera pas à ennuyer ses partisans. On finira par abandonner non pas telle ou telle théorie, mais la croyance aux théories en général, et dont l'enthousiaste optimisme du XVIIIe siècle, qui croyait remédier à l'insuffisance des faits par

l'application de concepts. Lorsque Platon, Aristote et leurs contemporains définirent et mélangèrent les espèces constitutionnelles antiques, pour en obtenir la plus sage et la plus belle de toutes, le monde entier déféra à leur entreprise, et c'est justement Platon qui a ruiné la ville de Syracuse en voulant la constituer d'après un principe idéologique [1]. Je serais porté à croire aussi que les États méridionaux de la Chine ont été mis hors de forme par des expériences philosophiques du même genre et livrés ainsi à l'impérialisme de Tsin [2]. Les fanatiques jacobins de la liberté et de l'égalité ont livré la France, depuis le Directoire, pour toujours à la domination alternative de l'armée et de la bourse, et chaque révolte socialiste fraye la voie au capitalisme. Mais lorsque Cicéron écrivit pour Pompée son livre de *La République* et Salluste ses deux avertissements à César, personne n'y fit plus attention. On découvrira peut-être encore chez T. Gracchus une influence de cet enthousiaste stoïcien, Blosius, qui commit plus tard un crime après avoir entraîné aussi à sa perte Aristoniekos de Pergame [3]; mais au dernier siècle avant J.-C. les théories sont devenues un thème scolaire suranné et il ne s'agit plus désormais que de la puissance uniquement.

Personne ne devrait s'illusionner aussi chez nous sur la fin de la période des théories. Les grands systèmes du libéralisme et du socialisme sont tous nés entre 1750 et 1850. Celui de Marx a déjà aujourd'hui atteint presque son centenaire et il est resté le dernier. Intérieurement, sa conception matérialiste de l'histoire signifie la conséquence extrême du rationalisme, et par conséquent une fin. Mais de même que la foi aux droits de l'homme de Rousseau s'est perdue avec l'année 1848, la foi en Marx est morte aussi avec la guerre mondiale. Celui qui compare le sacrifice jusqu'à la mort, que les idées de Rousseau ont rencontré dans la Révolution française, avec l'attitude des socialistes de 1918, obligés de conserver une conviction qu'ils ne possédaient plus, devant et chez leurs partisans, non à cause de l'idée, mais à cause de la puissance qui en dépendait : celui-là voit se dessiner aussi la voie plus lointaine sur laquelle échouera finalement chaque programme, parce qu'il ne sert plus qu'à barrer la route à la lutte pour le pouvoir. La foi en ce programme a *caractérisé* les grands-pères, pour les petits-fils il n'est plus qu'une preuve de provincialisme. A sa place germe déjà aujourd'hui une religiosité nouvelle et résignée, qui s'élève de la misère de l'âme et du tourment de la conscience, qui renonce à fonder un nouvel au-delà, qui cherche le mystère au lieu des concepts tranchés et qui finira par le trouver aussi dans les profondeurs de cette seconde religiosité.

1. Sur l'histoire de cette expérience tragique, cf. Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, V § 987 sq.

2. Les « plans des États batailleurs », le Tschun Tsin fan lu et les biographies du Se ma tsien sont remplis d'exemples d'un empiètement des maîtres d'école sur la « sagesse » politique.

3. Sur son « État du soleil » formé d'esclaves et de journaliers, cf. Pauly-Wissowa, *Real. Encycl.*, 2, 961. De même, le roi révolutionnaire, Kleomenes III de Sparte (235), était influencé par le stoïcien Sphairos. On comprend pourquoi le Sénat romain a expulsé à maintes reprises les « philosophes et les rhéteurs », c'est-à-dire les politiciens d'affaires, fantasques et agitateurs.

18

Ceci est l'un des côtés, le côté verbal, de la grande réalité appelée Démocratie. Il reste à en analyser l'autre qui est décisif, le côté racial. La démocratie serait restée dans les cerveaux et sur le papier, s'il n'y avait pas parmi ses adeptes des natures de maître authentiques, pour qui le peuple n'était qu'un objet et les idéals qu'un moyen, dont ils étaient d'ailleurs la plupart du temps inconscients. Toutes les méthodes de la démagogie, même les plus inconcevables, (démagogie tout à fait identique intérieurement à la diplomatie d'*ancien régime*, sauf qu'elle repose sur les masses au lieu des princes et des ambassadeurs, sur des opinions, des sentiments et des velléités confuses au lieu des esprits d'élite, orchestre d'instruments en cuivre au lieu de l'ancienne musique de chambre), ont été forgées par des démocrates honnêtes, mais pratiques, qui les ont ensuite apprises aux partis de leur tradition.

Mais ce qui caractérise sans doute le chemin de la démocratie, c'est que les auteurs des constitutions populaires n'ont jamais pressenti l'effet réel de leurs échafaudages, le fondateur de la constitution « servienne » à Rome non moins que l'assemblée nationale à Paris. Comme toutes ces formes ne sont pas organiques, comme le régime féodal, mais systématiques et basées non sur une profonde connaissance des hommes et des choses, mais sur des représentations abstraites du droit et de la justice, il y a un gouffre béant entre l'esprit des lois et les habitudes pratiques développées dans le silence, sous la pression de ces lois, pour les adapter au tact de la vie réelle ou pour les en écarter. C'est d'abord l'expérience, et seulement à la fin de toute cette évolution, qui a enseigné que les droits du peuple et l'influence du peuple sont deux choses différentes. Plus général le droit de vote, plus *restreinte* la puissance d'un groupe électoral.

Aux débuts d'une démocratie, le champ seul appartient à l'esprit. Il n'y a rien de plus noble et de plus pur que la séance de nuit du 4 août 1789 et le serment du Jeu de paume, ou bien les sentiments qui animaient l'assemblée de Francfort à l'église Saint-Paul, lorsqu'on délibéra, le pouvoir en main, sur les vérités générales jusqu'à ce que fussent réunies les puissances de la réalité et que les rêveurs en fussent écartés. Mais bientôt s'annonce l'autre grandeur de chaque démocratie, pour rappeler qu'on ne peut faire usage des droits constitutionnels *que si l'on a de l'argent*[1]. Le fait qu'un droit de suffrage rend à peu près ce qu'en pense l'idéaliste suppose qu'il n'y a pas de direction organisée agissant sur les électeurs dans *son* intérêt et dans la mesure de l'argent dont elle dispose. Dès

1. L'ancienne démocratie, celle des projets de constitutions optimistes, qui vont à peu près pour nous de Lincoln à Bismarck et à Gladstone, est contrainte d'en *faire* l'expérience; la démocratie tardive, celle du parlementarisme mûr, est issue de cette expérience. Là se sont définitivement séparées, sous forme de caisse du parti et d'idéal du parti, les réalités et les vérités. Le parlementaire authentique se sent précisément par l'argent, affranchi de la dépendance qu'implique la conception naïve de l'électeur sur l'élu.

qu'existe cette direction, l'élection n'a plus que la signification d'une censure que la foule accorde aux organisations particulières, sur la formation desquelles elle finit par ne plus posséder la moindre influence. Et c'est encore ainsi que le droit idéal des constitutions d'Occident, droit des masses à désigner librement leurs représentants, reste une pure théorie, car chaque organisation développée se complète en réalité elle-même. Enfin un sentiment se fait jour, selon lequel le droit de suffrage universel en général ne renferme aucun droit réel, *pas même celui de choisir entre deux partis*, parce que les institutions juridiques qui poussent sur son terrain dominent par l'argent tous les moyens spirituels de la parole et de l'écriture et, par conséquent, dirigent à leur gré l'opinion de l'individu sur les partis, tandis que d'autre part, en disposant des charges, de l'autorité et des lois, ils éduquent un groupe d'adeptes inconditionnés, celui du « caucus », qui écarte tous les autres groupes et les fait aboutir à une lassitude électorale impossible à supprimer même dans les grandes crises.

En apparence, il subsiste une forte différence entre la démocratie parlementaire d'Occident et celle des civilisations égyptienne, chinoise, arabe, qui ignorent l'idée des élections populaires générales. Mais pour nous, à cette époque, la masse *électorale* comme telle est « en forme » exactement dans le même sens qu'elle avait été auparavant, comme société des assujettis, à savoir : *l'objet d'un sujet*; ou encore à Bagdad et à Byzance, comme secte ou société de moines, et ailleurs comme armée dirigeante, société secrète ou État dans l'État. La liberté est comme toujours purement *négative*. Elle consiste à nier la tradition : dynastie, oligarchie ou khalifat; mais la puissance exécutive passe immédiatement et sans restriction à de nouvelles autorités : chefs de parti, dictateurs, prétendants, prophètes et leurs partisans, vis-à-vis desquels la foule continue à être *sans condition un objet* [1]. Le « droit de libre disposition du peuple » est une phrase polie; en fait à chaque droit de suffrage universel (anorganique), c'est le vote en général qui cesse de perdre sa signification originaire. Plus radicale l'extinction politique du groupement organique par ordres et par professions, plus informe et plus déshéritée sera la masse des électeurs et plus elle sera livrée sans condition aux nouvelles puissances : aux comités directeurs des partis qui dictent leur volonté à la foule par tous les moyens de contrainte spirituelle, qui mènent entre eux la lutte pour la domination avec des méthodes que la foule finit par ne plus voir ni comprendre, et qui soulèvent l'opinion publique contre elle-même, simplement comme une arme forgée par eux. C'est pourquoi précisément un courant irrésistible mène chaque démocratie sur cette voie qui aboutit à sa suppression par elle-même [2].

1. Si malgré cela elle *se sent* libérée, cela prouve encore une fois qu'il y a incompatibilité profonde entre l'esprit grand-citadin et la tradition organique, tandis qu'entre l'activité de cet esprit et le fait d'être gouverné par l'argent il existe une relation intérieure.

2. La constitution allemande de 1918, qui est donc née au seuil de la démocratie *décadente*, renferme en toute naïveté une dictature des partis, qui se sont transmis à eux-mêmes tous les droits, sans être sérieusement responsables envers personne. Une proportionnelle équivoque et une liste du Reich leur garantissent le pouvoir

Les droits fondamentaux d'un peuple antique (*demos*, *populus*) visent l'occupation des hautes charges d'État et la jurisprudence[1]. On se trouvait pour cela « en forme » sur le forum, de manière toute euclidienne, rassemblé en un point comme une masse corporellement présente; et c'est ici qu'on était l'objet d'une propagande de style antique, faite notamment avec des moyens corporels, immédiats, sensibles, avec une rhétorique agissant immédiatement sur *toutes les oreilles et tous les yeux*, et qui se servait de moyens en partie répugnants et à peine supportables pour nous; larmes étudiées, vêtements déchirés[2], louange éhontée de l'électeur présent, impostures extravagantes contre l'adversaire, fonds permanent de tournures brillantes et de cadences sonores qui ne pouvaient naître qu'en ce lieu et exclusivement dans ce but; avec des jeux et des cadeaux, des menaces et des coups, avant tout de l'argent. Nous en connaissons les débuts dans Athènes en 400[3], la fin dans la Rome de César et de Cicéron, où les proportions deviennent effrayantes. Ceci est comme partout : de nomination des représentants des ordres, les élections sont devenues la lutte entre les candidats des partis. Mais ainsi l'arène est donnée où l'argent prend l'offensive, dont les dimensions sont d'ailleurs considérablement accrues depuis Zama. « A mesuré que la richesse grandissait qui pouvait se concentrer entre les mains de quelques-uns, la lutte pour la puissance politique se transformait en une question d'argent[4] ». Tout est dit dans ces paroles. Toutefois, en un sens plus profond, il est faux de parler de corruption. Ce n'est pas la corruption des mœurs, ce sont les mœurs mêmes, mœurs de la démocratie mûre, qui prennent des formes pareilles avec une nécessité de destin. Le censeur Appius Claudius de 310, qui est évidemment un helléniste authentique et un idéologue des constitutions (comme on n'en rencontre que dans l'entourage de Mme Roland) a certainement toujours pensé dans ses réformes aux droits de suffrage et non à l'art de faire des élections; mais ces droits ne font que déblayer la voie à cet art. La race apparaît dans cet art d'abord et en prend très tôt une parfaite maîtrise. Mais dans une dictature de l'argent, les opérations d'argent ne peuvent être appelées une décadence.

La carrière du fonctionnaire romain, depuis qu'elle s'accomplis-

de se compléter eux-mêmes. Au lieu des droits du « peuple » contenus théoriquement dans la Constitution de 1848, il ne reste plus que les droits des partis, ce qui cache, sous un accent de candeur, le césarisme implicite de ces organisations. C'est sans doute en ce sens qu'elle est la Constitution la plus avancée de notre temps; elle en fait déjà connaître la fin; encore quelques retouches très minimes et elle conférera aux individus la puissance illimitée.

1. Au contraire, le pouvoir législatif est lié à une charge. Même quand l'adoption ou le rejet est formellement réservé à une assemblée, la loi ne peut être due qu'à l'initiative d'un fonctionnaire, par exemple d'un tribun. Les désirs législatifs de la foule, qui lui sont souvent suggérés par les détenteurs du pouvoir, s'expriment donc dans le résultat des élections de fonctionnaires, comme nous l'apprend la période des Gracques.

2. Le quinquagénaire César devait encore jouer cette comédie à ses soldats sur le Rubicon, parce qu'on les avait habitués à ce jeu quand on voulait obtenir quelque chose d'eux. Cela correspond à peu près dans nos assemblées d'aujourd'hui à la « voix de poitrine de la conviction ».

3. Mais le type de Kleon a existé évidemment aussi à Sparte et à Rome au temps des tribuns consulaires.

4. Gelzer, *Nobilität*, p. 94. Ce livre renferme, à côté du « César » d'Ed. Meyer, le meilleur coup d'œil d'ensemble jeté sur la méthode de la démocratie romaine.

sait sous forme d'élection par le peuple, exigeait un capital qui faisait du politicien qu'elle concernait le débiteur de tout son entourage. C'était surtout le cas de l'édilité, où il fallait renchérir sur ses prédécesseurs à coups de jeux publics afin de recueillir plus tard les voix des spectateurs. Sulla échoua à sa première brigue de la préture, parce qu'il n'avait pas été édile. Il fallait ensuite se montrer chaque jour au forum avec une suite brillante pour flatter la foule des oisifs. Une loi interdisait de se faire accompagner à prix d'argent, mais l'obligation des illustrissimes de faire des avances, de recommander aux emplois et aux prébendes, de défendre en justice, qui obligeait à son tour le client à accompagner et faire des visites quotidiennes, coûtait cher. Pompée était le patron d'une moitié du monde; depuis les paysans picéniens jusqu'aux rois d'Orient, il représentait et protégeait tout; c'était son capital politique, qu'il pouvait mobiliser contre les prêts sans intérêts de Crassus et contre les « largesses dorées [1] » faites à tous les ambitieux par le conquérant des Gaules. On fait servir des déjeuners aux électeurs par circonscription [2], réserver des places gratuites aux jeux de gladiateurs, ou encore, comme Milon envoyer directement de l'argent chez les électeurs. C'est ce que Cicéron appelle : « respecter les mœurs de nos pères ». Le capital électoral prenait des dimensions américaines et se montait souvent à des centaines de millions de sesterces. Aux élections de 54, le taux de l'intérêt fut porté de 4 à 8 %, parce que la plus grande partie de l'argent liquide, dont on avait des masses énormes à Rome, était placée dans l'agitation électorale. César avait dépensé comme édile des sommes si fortes que Crassus fut obligé d'offrir une garantie de 20 millions pour obtenir des créanciers la permission de se rendre en province, et il avait encore une seconde fois, lors de l'élection du grand pontife, tendu tellement son crédit que son adversaire Catulus put lui offrir de l'argent pour sa retraite, parce qu'il serait perdu en cas de défaite. Mais la conquête et l'exploitation des Gaules, entreprises aussi pour cette raison par César, firent de lui l'homme le plus riche du monde; ici Pharsale était en réalité déjà gagnée par lui [3]. Car César a conquis tous ces milliards pour la puissance, comme Cécil Rhodes, et non pour le plaisir de la richesse, comme Verrès et, au fond, aussi Crassus, grand financier pour qui la politique était une profession subalterne. Il a compris que, sur le terrain de la démocratie, les droits constitutionnels ne signifient rien sans argent, tout par l'argent. Lorsque Pompée rêvait encore qu'il pourrait faire surgir de terre les légions, César les avait déjà depuis très longtemps

1. *Inaurari* : c'est dans ce but que Cicéron recommanda à César son ami Trebatius.
2. Tributim ad prandium vocare, Cicéron, *Pro Murena*, 72.
3. Ce sont des milliards de sesterces qui lui passèrent depuis entre les mains. Les offrandes des temples gaulois qu'il fit vendre en Italie provoquèrent une chute de valeur de l'or. Le roi Ptolémée paya sa reconnaissance une première fois à César et à Pompée à raison de 144 millions, une seconde fois à Gabinus à raison de 240 millions. Le consul Aemilius Paulus fut acheté 36 millions en l'an 50, Curio 60 millions. On peut en tirer des conclusions sur la fortune tant enviée de son entourage immédiat. Au triomphe de l'an 46, il donna 24.000 sesterces à chacun des soldats de son armée qui dépassait 100.000 hommes; les officiers et les généraux reçurent des sommes bien plus considérables. Malgré toutes ces dépenses, le trésor d'État a suffi après sa mort à assurer la situation d'Antoine.

réalisées par l'argent. Il avait trouvé ces méthodes toutes préparées : il s'en rendit maître, mais ne s'identifia pas à elles. N'oublions pas que, depuis 150 environ, les partis rassemblés autour des principes se dissolvent en cohortes personnelles, autour des hommes qui poursuivaient un but politique privé et qui s'entendaient aux armes de leur temps.

Pour cela il faut, outre l'argent, une influence sur les tribunaux. Comme les assemblées populaires antiques ne servent qu'à voter, non à délibérer, la procédure rostrale est *une forme de la lutte des partis* et l'école proprement dite de l'éloquence *politique*. Le jeune politicien commençait sa carrière en portant une accusation contre une grande personnalité et, si possible, en l'anéantissant [1], comme le jeune Crassus à 19 ans contre le célèbre Papirius Carbo, ami des Gracques, qui avait passé plus tard dans le rang des optimates. Caton fut pour cette raison accusé 44 fois et toujours absous. La question de droit dans ces procès passait tout à fait à l'arrière-plan. [2] La situation des juges dans le parti, le nombre des patrons et le volume des partisans sont déterminants, et le nombre des témoins ne sert proprement qu'à mettre en relief la puissance politique et financière de l'accusateur. L'éloquence entière de Cicéron contre Verrès a pour but de persuader aux juges, sous le masque d'un brillant pathos moral, qu'il était dans leur *intérêt d'ordre* de condamner ce personnage. Selon la conception générale de l'antiquité, il va de soi que le siège au tribunal doit servir les intérêts privés et ceux du parti. Les accusateurs démocrates à Athènes avaient coutume de rappeler, à la fin de leurs discours, aux jurés populaires, que l'acquittement de l'accusé riche risquait de leur faire perdre leurs jetons de présence au procès [3]. La grande puissance du Sénat repose en partie sur ce fait que l'occupation de tous les tribunaux plaçait dans ses mains le destin de chaque citoyen; on peut mesurer d'après cela la portée de la loi des Gracques de 122, qui fit passer les tribunaux dans l'ordre des chevaliers et livra ainsi la nobilitas, c'est-à-dire les hauts fonctionnaires, aux mains de la finance [4]. En 83, en même temps que ses proscriptions des grands hommes d'argent, Sulla a rendu au Sénat les tribunaux, comme *armes politiques*, s'entend, et la lutte finale des détenteurs de la puissance trouve son expression aussi dans le changement permanent de l'élection des juges.

1. Gelzer, p. 68.
2. Il s'agit le plus souvent d'escroqueries et de corruptions. Comme cela se confondait alors avec la politique, que les juges et les accusateurs avaient commis le même acte exactement et que tout le monde le savait, l'art consistait à prononcer sous les formes d'une comédie de mœurs bien jouée, un discours de parti dont seul l'initié comprenait le but proprement dit. Cela répondait tout à fait aux mœurs parlementaires modernes. Le « peuple » serait très étonné s'il voyait les adversaires de parti faire la causette entre eux, après s'être injuriés en séance (pour les rapporteurs de la presse) dans de violents discours. Rappelons encore les cas où un parti défend âprement un projet de loi après s'être assuré, de connivence avec l'adversaire, de sa non-acceptation. A Rome non plus, ce n'était point le jugement qui importait; il suffisait que l'accusé quittât au préalable volontairement la ville et renonçât ainsi, de ce fait, à poursuivre la bataille de parti et la brigue d'une fonction.
3. V. Pöhlmann, *Griech. Geschichte*, 1914, p. 236 sq.
4. Ainsi Rutilius Rufus pouvait être condamné dans le louche procès de 93, parce qu'il s'était opposé, comme gouverneur, par devoir, aux exactions des sociétés fermières.

Mais tandis que l'antiquité, ayant à sa tête le forum de Rome, concentrait la masse populaire en un corps visible et serré, pour l'obliger à faire de ses droits l'usage qu'on voulait, la politique européo-américaine « contemporaine » créa *par la presse* un champ de force, qui étend sur la terre entière ses tensions spirituelles et financières où chacun est encadré à son insu, de telle sorte qu'il lui lui faut penser, vouloir et agir, comme une personnalité dirigeante lointaine le juge quelque part profitable pour ses fins. Dynamique contre statique, sentiment cosmique faustien contre sentiment cosmique apollinien, pathos de la troisième dimension contre pur présent sensible. On ne parle pas d'homme à homme; la presse, combinée aux agences télégraphiques, tient l'être éveillé des peuples et des continents entiers sous le feu de charge assourdissant des principes, des mots-clichés, des points de vue, des scènes, des sentiments, jour par jour, an par an, de telle sorte que chaque moi devient la simple fonction d'un *x* spirituel formidable. L'argent ne suit pas sa voie politique comme métal passant de main en main. Il ne se transforme pas en jeux et en vin. Il est transformé en force et détermine par sa quantité l'intensité de cette agitation.

La poudre à canon et l'imprimerie sont inséparables, toutes deux inventées à l'époque du haut gothique, toutes deux produits de la pensée technique germanique, comme les *deux* grands instruments de télétactique faustienne. La Réforme a vu, au début de la période tardive, les premiers pamphlets *et* les premiers canons de campagne, la Révolution française, au début de la civilisation, le premier assaut de brochures en automne 1788 *et* à Valmy le premier feu massif d'artillerie. Mais ainsi la parole imprimée, fabriquée en masse et répandue sur des étendues illimitées, prend le rang d'une arme effrayante entre les mains de ceux qui savent la manier. Dans la France de 1788, il s'agissait encore d'une expression originaire des convictions privées; mais en Angleterre, on était déjà en train de produire systématiquement l'impression sur les lecteurs. Le premier grand exemple est la guerre, déclarée de Londres au moyen d'articles, de pamphlets, de mémoires apocryphes, contre Napoléon sur le territoire français. Les journaux isolés de « l'époque des lumières » se transforment en « presse », comme on les appelle avec un anonymat symptomatique[1]. *La campagne de presse* naît comme pour continuer (ou préparer) la guerre avec d'autres moyens, et sa stratégie des combats d'avant-poste, des manœuvres simulées, des attaques imprévues et des offensives ouvertes, s'est développée à tel point pendant le XIXe siècle, qu'on pouvait perdre une guerre avant d'avoir tiré le premier coup de canon — parce qu'entre temps la presse l'avait gagnée.

Aujourd'hui nous subissons tellement sans résistance l'influence de cette artillerie spirituelle que presque aucun d'entre nous ne conquiert la distance intérieure, qui permet de voir clairement le caractère formidable de ce phénomène. La volonté de puissance, sous un pur manteau démocratique, a achevé son chef-d'œuvre en

1. Et comme pour faire chorus à « l'artillerie ».

flattant, même encore aujourd'hui, le sentiment de la liberté des objets par le servage le plus complet qui ait jamais existé. Le sens du bourgeois libéral est *fier* d'avoir aboli la censure, la dernière entrave, tandis que le dictateur de la presse (Northcliffe!) tient l'armée esclave de ses lecteurs sous le fouet de ses articles de tête, de ses télégrammes et de ses illustrations. *La démocratie a complètement supplanté le livre par le journal dans la vie spirituelle des masses populaires*. Le livre, dont la richesse de points de vue obligeait la pensée à la sélection et à la critique, n'est plus encore une propriété réelle que pour des milieux très restreints. Le peuple lit *un seul* journal, le « sien », qui pénètre chaque jour par millions d'exemplaires dans toutes les maisons, enchaîne les esprits dans son cercle dès le matin, fait oublier les livres par ses « suppléments » ou, s'il laisse passer tel ou tel livre sous les yeux, en détruit l'effet par une critique anticipée.

Qu'est-ce que la vérité ? Pour la foule, c'est ce qu'elle lit et entend constamment. Si un pauvre diable s'assied quelque part et rassemble des raisons pour constater « la vérité », celle-ci restera *sa* vérité. L'autre, la vérité publique du moment, qui seule importe dans le monde réel des actions et des succès, est aujourd'hui un produit de la presse. Ce qu'elle veut est vrai. Ses chefs produisent, transforment, échangent les vérités. Trois semaines de travail de la presse et le monde entier a connu la vérité[1]. Ses raisons sont irréfutables tant qu'il y a de l'argent pour les répéter sans interruption. La rhétorique antique tablait aussi sur l'impression, non sur le contenu (Shakespeare a brillamment montré dans l'oraison funèbre d'Antoine ce dont il s'agissait); mais elle se bornait aux auditeurs présents. La dynamique de la presse veut des effets *durables*. Il faut qu'elle tienne *toujours* les esprits sous pression. Ses raisons sont réfutées dès que la puissance financière plus grande se trouve dans les raisons adverses et qu'elle les expose plus fréquemment aux oreilles et aux yeux de tous. Au même moment, l'aiguille aimantée de l'opinion tourne vers le pôle plus fort. Chacun se convainc immédiatement de la vérité nouvelle. On est tout à coup réveillé d'une erreur.

A la presse politique se rattache le besoin de l'instruction scolaire générale, qui manque totalement à l'antiquité. Il renferme un désir violent, tout à fait instinctif, d'amener les masses, comme objets de la politique de parti, au moyen de puissance du journal. L'idéaliste de l'ancienne démocratie y voyait la « lumière » sans arrière-pensée, et on trouve encore aujourd'hui par-ci par-là quelques innocents qui s'exaltent à l'idée de la liberté de la presse, mais c'est justement ce qui fraie la voie aux futurs Césars de la presse mondiale. Quiconque a appris à lire tombera sous sa puissance et, du rêve d'une

1. L'exemple le plus fort sera pour les générations futures le problème des « responsabilités » de la guerre, c'est-à-dire la question de savoir qui, par la domination de la presse et des câbles du monde entier, possède la puissance nécessaire pour fabriquer à l'opinion mondiale la vérité dont il a besoin pour ses fins politiques et pour la maintenir tant qu'il en a besoin. Une question toute différente, que les Allemands seuls confondent encore avec la première, consiste à déterminer d'une manière purement scientifique celui qui avait intérêt à introduire, justement en été 1914, un événement sur lequel existait déjà alors toute une littérature.

disposition de soi-même, la démocratie de demain passera sous la puissance de ceux auxquels obéit la parole imprimée et qui disposeront absolument des peuples.

On se combat aujourd'hui en s'arrachant cette arme. Dans les naïfs débuts de la puissance journalistique, elle subissait les interdictions de la censure par laquelle les représentants de la tradition se défendaient; et la bourgeoisie criait que la liberté de l'esprit était en danger. Maintenant la masse suit paisiblement son chemin, elle a définitivement conquis cette liberté; mais à l'arrière-plan les nouvelles puissances se combattent, invisibles, en achetant la presse. Sans que le lecteur s'en aperçoive, le journal change de chef et, avec lui, le lecteur même [1]. Ici aussi l'argent triomphe et contraint à son service les esprits libres. Aucun dompteur ne tient mieux se meute sous la main. Ameutez le peuple qui lit les journaux et il se révoltera dans la rue, se ruera sur le but indiqué, menacera et brisera les fenêtres. Faites un signe à l'état-major de la presse et le peuple se calmera et rentrera chez lui. La presse est aujourd'hui une armée pourvue de toute espèce d'armes soigneusement organisées : avec ses journalistes comme officiers et ses lecteurs comme soldats. Mais il en est ici comme de toutes les armées : le soldat obéit aveuglément et les changements dans les buts de guerre et la stratégie s'accomplissent à son insu. Le lecteur ne sait jamais ce qu'on veut faire de lui, et il ne doit pas le savoir; il ne doit pas savoir non plus le rôle qu'il y jouera. Il n'y a pas de satire plus effroyable que la liberté de pensée. Jadis on n'avait pas le droit de penser librement, aujourd'hui on a ce droit, mais on ne peut plus l'exercer. On veut seulement penser ce qu'on doit vouloir et c'est cela qu'on considère comme sa liberté.

Autre côté de cette liberté tardive : il est permis à chacun de dire ce qu'il veut; mais la presse est libre d'en prendre ou non connaissance. Elle peut condamner à mort chaque « vérité », en refusant de la divulguer au monde, effrayante censure du silence dont la toute-puissance est d'autant plus grande que la masse esclave des liseurs de journaux n'en aperçoit pas du tout l'existence [2]. Comme dans toutes les douleurs de l'enfantement du césarisme, ce qui surgit ici est un fragment de l'ancienne liberté disparue. L'arc du devenir est en train de se fermer. Comme la volonté d'expression du premier gothique se manifeste encore une fois dans les constructions en béton et ciment armé, mais froide, dominée, civilisée, c'est ici la volonté de puissance de fer, de l'église gothique, qui annonce son action sur les esprits (comme « liberté de la démocratie »). La période du « livre » est absorbée par le sermon gothique et la presse moderne. Les livres sont une *expression* personnelle, le sermon et

1. En prévision de la guerre mondiale, la presse de tous les pays fut amenée financièrement sous le commandement de Londres et de Paris, et les peuples qui lui appartiennent réduits ainsi à un rigoureux esclavage spirituel. Plus la forme intérieure d'une nation est démocratique, plus facilement et plus complètement elle succombe à ce danger. C'est le style du XXe siècle. Un démocrate d'ancienne trempe réclamerait aujourd'hui non la liberté *pour* la presse, mais *notre* libération de la presse; mais entre temps les chefs se sont transformés en « parvenus » obligés d'assurer leur position envers la masse.

2. Le grand bûcher chinois où on brûlait les livres n'est rien à côté.

le journal obéissent à une *fin* impersonnelle. Les années de la scolastique offrent dans l'histoire universelle l'unique exemple d'une discipline spirituelle qui n'a fait naître dans tous les pays aucun livre, aucun discours, aucune pensée contredisant l'unité *voulue*. C'est de la dynamique spirituelle. L'antiquité, l'Inde, la Chine eussent jeté sur ce spectacle un regard d'indignation. Mais ce trait revient justement comme un événement *nécessaire* du libéralisme européo-américain tel que l'entendait Robespierre : « despotisme de la liberté contre la tyrannie ». Au lieu du bûcher le silence. La dictature des chefs de partis s'étaie sur la dictature de la presse. On veut arracher par l'argent, au servage ennemi, des troupes de lecteurs et des peuples entiers afin de les ramener sous sa propre bannière spirituelle. Ici ils n'entendront plus que ce qu'ils *doivent* savoir et une volonté supérieure organise l'image de leur monde. On n'a plus besoin, comme les princes du baroque, d'obliger les sujets au service militaire. Les coups de fouet des articles de presse, des journaux, des illustrations — Northcliffe ! — suffisent à aiguiser les esprits, jusqu'à ce qu'ils *réclament* les armes et contraignent leurs chefs à un combat où ceux-ci *voulaient* être contraints.

C'est la fin de la démocratie. Si la *démonstration* décide de tout dans le monde des vérités, le *succès* prend cette décision dans celui des réalités. Succès signifie le triomphe d'un courant existentiel sur les autres. La vie a triomphé; les rêves des réformateurs sont devenus les instruments des *maîtres*. Dans la démocratie tardive, la *race* apparaît et asservit les idéals ou les précipite dans le gouffre avec des éclats de rire. Ce fut le cas dans la Thèbes égyptienne, à Rome, en Chine; mais dans aucune autre civilisation, la volonté de puissance ne reçut une forme aussi inexorable. La pensée, et par elle l'action de la masse, sont tenues sous une pression de fer. C'est pour cette raison, et pour elle seule, qu'on est lecteur et électeur, donc dans un double esclavage, tandis que les partis deviennent les factions dociles de quelques individus sur lesquels le césarisme projette déjà ses premières ombres. Comme la royauté anglaise au XIXe siècle, les parlements deviendront peu à peu au XXe siècle un spectacle féerique et vide. Là c'est le sceptre et la couronne, ici ce sont les droits populaires qu'on traîne aux yeux de la foule avec un grand cérémonial et qu'on respecte avec d'autant plus de minutie que leur signification est restreinte. C'est pour cette raison que le *rusé* Auguste n'a manqué aucune occasion de souligner les usages anciennement consacrés de la liberté romaine. Mais la puissance se transfère dès aujourd'hui des parlements dans les milieux privés, et de même les élections tombent irrésistiblement au rang d'une comédie, pour nous comme pour les Romains. L'argent les organise dans l'intérêt de ceux qui le possèdent [1], et le scrutin devient un

1. Ceci explique le mystère de tous les partis radicaux : tous sont *pauvres*, et donc nécessairement les instruments des puissances d'argent : à Rome des *equites*, aujourd'hui de la Bourse. Théoriquement ils attaquent le capital, pratiquement ils détruisent, au lieu de la Bourse, la tradition dans l'intérêt de la Bourse. C'était le cas sous les Gracques, comme aujourd'hui et dans tous les pays. La moitié des chefs des masses, et avec eux le parti tout entier, peuvent être achetés au moyen de l'argent, des emplois et de la participation aux affaires.

jeu de convenance qu'on fait passer pour une libre disposition du peuple. Et si, au début, un vote *était une révolution sous des formes légitimes*, cette forme s'est aujourd'hui éteinte et l'on « choisira » à nouveau son destin avec les moyens originaires de la force sanglante, quand la politique de l'argent sera devenue insupportable.

Par l'argent, la démocratie s'anéantit elle-même, après que l'argent a anéanti l'esprit. Mais précisément parce que se sont envolées en rêves toutes les espérances d'améliorer jamais la réalité par les idées d'un Zénon ou d'un Marx, et que dans l'empire des réalités une volonté de puissance *ne peut s'étayer que sur une autre* (grande expérience de la période des États batailleurs en Chine), il finit par s'éveiller une nostalgie profonde de tout ce qui vit encore des vieilles et nobles traditions. On est las jusqu'au dégoût de l'économie de l'argent. On nourrit l'espoir d'une rédemption quelconque, on s'attend à un ton authentique d'honneur et de valeur chevaleresque, à une noblesse intérieure, à un désintéressement, à un sentiment du devoir. Et l'on voit alors poindre le temps qui réveillera de leur profondeur les puissances formelles du sang, que le rationalisme des grandes villes avait supplantées. Tout ce qui s'est accumulé de tradition dynastique, de vieille noblesse pour l'avenir, de coutume supérieure élevée au-dessus de l'argent; tout ce qui est vigoureux en soi pour être, selon le mot de Frédéric le Grand, un *serviteur* de l'État, dans un effort âpre, désintéressé, soucieux, tout en possédant justement un pouvoir illimité; tout ce que j'ai opposé au capitalisme sous le nom de socialisme [1] : tout cela deviendra subitement le point de concentration de formidables énergies vitales. Le césarisme *pousse* dans le terrain de la démocratie, mais ses racines descendent profondément dans les gouffres du sang et de la tradition. Le César antique doit son autorité au tribunat, mais il possède sa dignité, et donc sa durée, comme *princeps*. Ici aussi, l'âme gothique primitive se réveille une seconde fois : l'esprit des ordres chevaleresques dominera celui du Wiking avide de butin. Quand bien même les détenteurs de la puissance de l'avenir régneraient sur le monde comme sur leur propriété privée, puisque la grande forme politique de la culture est brisée à jamais, leur puissance illimitée et informe contiendra néanmoins un *devoir*, celui du souci inlassable pour ce monde, qui est le contraire de tous les intérêts de la période capitaliste et qui exige un haut sentiment de l'honneur et une conscience du devoir. Mais c'est ce qui fait naître précisément la lutte finale entre la démocratie et le césarisme, entre les puissances dirigeantes d'un capitalisme dictatorial et la volonté d'organisation *purement politique* des Césars. Pour comprendre cette lutte finale entre *l'économique et le politique*, dans laquelle la politique *re*conquiert son empire, il faut jeter un coup d'œil sur la physionomie de l'histoire économique.

1. Cf. *Preussentum und Sozialismus*, p. 41 sq.

CHAPITRE V

LE MONDE FORMEL DE LA VIE ÉCONOMIQUE

I. — L'ARGENT.

I

Le point de vue dont il faut partir, pour pouvoir comprendre l'histoire économique des hautes cultures, ne doit pas être cherché sur le terrain de l'économie elle-même. La pensée et l'action économiques sont un *côté* de la vie, que l'on place sous un faux jour dès qu'on considère celles-ci comme ces espèces vivantes en soi. Où ce point de départ se rencontre le moins, c'est encore sur le terrain de l'économie mondiale actuelle, qui a pris depuis 150 ans un essor fantastique, périlleux et finalement presque désespéré, essor exclusivement occidental et dynamique, et qui n'a rien d'universellement humain.

Ce que nous appelons aujourd'hui économie nationale n'est bâti que sur des hypothèses spécifiquement anglaises. Le machinisme, absolument inconnu de toutes les autres cultures, en forme le point central, comme s'il était l'évidence même, et il gouverne absolument la conception économique et les prétendues lois qui en dérivent, sans que personne n'en prenne conscience. Le crédit, sous la forme particulière résultant du rapport anglais entre le commerce mondial et l'industrie d'exportation dans un pays non agricole, sert de base pour définir les concepts de capital, de valeur, de prix, de biens, qui sont ensuite appliqués sans plus aux autres stades culturaux et aux autres milieux vivants. La situation insulaire de l'Angleterre a déterminé, dans toutes les théories économiques, la conception de la politique et de ses rapports avec l'économie. Les fondateurs de cette *image* économique sont David Hume [1] et Adam Smith [2]. Tout ce qui s'est écrit depuis, sur ou contre eux, pour les dépasser, suppose toujours inconsciemment la base critique et les méthodes de leurs systèmes. C'est le cas de Carey et de List, aussi bien que de Fourier et de Lassalle. Quant au plus grand adversaire

1. Political discourses, 1752.
2. Le fameux « Inquiry » de 1776.

d'Adam Smith, Carl Marx, peu importe qu'on élève contre lui des protestations publiques, quand on est soi-même tout à fait emprisonné dans le monde des représentations du capitalisme anglais : on l'approuve par ces protestations mêmes et l'on ne fait que détourner, par un mode de calcul différent, l'avantage de ses objets pour le donner à ses sujets.

Ce dont il s'agit depuis Smith jusqu'à Marx, c'est simplement d'analyser soi-même la pensée économique d'*une seule* culture et dans *une seule* de ses phases. Analyse rationaliste d'un bout à l'autre, et qui part donc de la *matière* et de ses conditions, les nécessités et les besoins, au lieu de partir de l'*âme* des générations, des ordres, des peuples et de leur force plastique. Elle considère l'homme comme un accessoire de la situation et ignore tout de la grande personnalité et de la volonté plastique historique des groupes particuliers et généraux, qui voient, dans les réalités économiques, des moyens et non des fins. Elle considère la vie économique comme une chose susceptible d'être expliquée absolument par le jeu des causes et des effets visibles, comme un pur mécanisme complètement achevé en soi et placé finalement dans un rapport causal quelconque avec les milieux politiques et religieux, également considérés en soi. Parce que cette analyse est systématique et non historique, elle croit à la validité atemporelle de ses concepts et de ses règles et à l'ambition de vouloir proposer la seule méthode exacte de « la » conduite économique. Aussi a-t-elle subi, partout où ses vérités se heurtent aux faits, un fiasco complet que nous voyons dans les prophéties des théoriciens bourgeois [1] sur la guerre mondiale et dans l'établissement de l'économie soviétique par les théoriciens du prolétariat.

Il n'y a donc pas d'économie nationale, si l'on entend par là une morphologie du *côté* économique de la vie, notamment de la vie des hautes cultures avec leur formation, homogène dans ses phases son tempo et sa durée, d'un *style* économique. Car l'économie n'a pas de système, mais une physionomie. Pour sonder le système de sa forme intérieure, de *son âme*, il faut avoir le tact physionomique. Pour y réussir, il faut être connaisseur, comme on est connaisseur d'hommes et connaisseur de chevaux, et on n'a pas plus besoin d'un « savoir » qu'un cavalier n'a besoin de « savoir » la zoologie. Mais cette qualité de connaisseur peut être éveillée par un coup d'œil sympathique sur l'histoire; ce coup d'œil fait pressentir les instincts raciques cachés, qui agissent aussi dans le sujet économique actif pour transformer symboliquement la situation extérieure (la « matière » économique, la nécessité) d'après l'âme intérieure du sujet. *Chaque vie économique est l'expression d'une vie psychique.*

Ceci est une conception économique nouvelle, allemande, *au delà du capitalisme* et *du socialisme* [2], qui sont tous deux issus des prosaïques raisonnements bourgeois du XVIIIe siècle et qui ne vou-

1. Tous les savants étaient d'avis que les conséquences économiques de la mobilisation obligeraient à une cessation des hostilités au bout de quelques semaines.

2. Cette formule est le credo même du programme hitlérien, qui doit toute son idéologie à Oswald Spengler sans le nommer. (N. du T.).

laient être rien d'autre qu'une analyse matérielle (et ensuite une construction) de la superficie économique. Tout ce qui s'est enseigné jusqu'à ce jour n'est qu'une préparation. Comme la pensée juridique, la pensée économique est encore au stade préliminaire de son épanouissement proprement dit *qui ne commence*, aujourd'hui comme à l'époque hellénistico-romaine, *que là où l'art et la philosophie sont devenus un passé irrévocable*.

L'esquisse suivante n'a pas d'autre but que de donner un coup d'œil fugitif sur les possibilités ici existantes.

L'économie et la politique sont les côtés *d'une* existence dynamique vivante, non de l'existence éveillée, de l'esprit. Dans tous les deux se révèle le tact du flux cosmique emprisonné dans les successions des générations d'individus. Ils *n'ont pas*, ils *sont* l'histoire. Ils appartiennent tous deux à la race, et non à la langue avec ses tensions spatialo-causales comme celles de la religion et de la science; ils visent tous deux aux réalités et non aux vérités. Il y a des *destins* politiques et économiques, comme il y a dans toutes les doctrines religieuses et scientifiques un *enchaînement atemporel de causes et d'effets*.

Donc la vie a un mode politique *et* un mode économique d'être « en forme » pour l'histoire. Deux manières d'être qui se superposent, se soutiennent ou se combattent, mais où la politique prend absolument le premier rang. La vie demande à se conserver *et* à s'imposer, ou plutôt elle veut se rendre plus forte afin de s'imposer. Dans la constitution économique les courants de l'être n'existent que pour eux-mêmes, dans la constitution politique pour leur rapport avec les autres. En ceci il n'y a aucune différence entre la plante unicellulaire la plus simple et les groupes d'êtres animaux ou humains les plus élevés et les plus libres de leurs mouvements dans l'espace. Se nourrir et se combattre : la différence de degré entre ces deux côtés de la vie nous est donnée par leur rapport avec la mort. Il n'y a pas de plus grande opposition que celle entre *la mort de famine et la mort du héros*. Économiquement, la vie est menacée, dégradée, *rabaissée* par la faim, au sens le plus large, qui implique aussi l'impossibilité d'amener ses forces à leur plein épanouissement, l'étroitesse de l'espace où l'on vit, l'obscurité, la pression, non seulement le danger immédiat. Des peuples entiers ont perdu, par l'épuisante misère de leur train de vie, la force élastique de leur race. Là, on meurt de quelque chose, non pour quelque chose. La politique sacrifie les hommes pour une fin; ils tombent pour une idée; l'économie les fait seulement périr. *La guerre crée, la faim anéantit toutes les grandes choses*. Là, la vie est supprimée par la mort, souvent jusqu'à cette irrésistible force dont la seule existence signifie déjà la victoire; ici, la faim éveille cette sorte d'angoisse haïssable, vulgaire, entièrement amétaphysique, sous laquelle se brise soudain le monde formel supérieur d'une culture et commence la pure lutte pour l'existence de la bête humaine.

Nous avons déjà parlé de la double signification de toute histoire, telle qu'elle se manifeste dans l'opposition entre l'homme et la femme. Il y a une histoire privée, qui est la succession biologique

des générations, la *mise en scène* de la « vie dans l'espace », et il y a une histoire publique, qui est *la défense et la garantie* de cette mise en forme politique : c'est l'antithèse existentielle entre « la moitié du fuseau » et « le côté de l'épée ». Elles trouvent leur expression dans les idées de la famille et de l'État, mais aussi dans la forme originelle de la maison, où la porte, Janus, protège les bons esprits du lit nuptial (*Genius* et *Juno* dans chaque vieille habitation romaine). A l'histoire *privée* de la famille s'ajoute dès lors celle de l'économie. De la durée d'une vie florissante on ne peut pas séparer sa force; du mystère de la génération et de la conception, on ne peut pas séparer la nourriture. Où cet enchaînement apparaît le plus pur, c'est dans l'existence des familles paysannes de race forte qui poussent, saines et fécondes, dans leur glèbe. Et de même que dans l'image du corps l'organe de la sexualité est lié à celui de la circulation, ainsi dans l'*autre* sens, le milieu de la maison forme le foyer sacré, la Vesta.

Précisément pour cette raison, l'histoire économique signifie tout autre chose que l'histoire politique. Ici, les grands destins uniques sont au premier plan; sans doute, ils s'accomplissent dans les formes qui lient l'époque, mais chacun est pour soi strictement personnel. Là, il s'agit, comme dans l'histoire de la famille, de la marche évolutive du *langage formel*, et tout ce qui est unique et personnel est un destin privé de peu d'importance; on ne prend en considération que la forme fondamentale des millions de cas. Mais l'économie n'est pourtant que le piédestal de toute existence ayant quelque signification. Ce qui importe proprement, pour les individus comme pour les peuples, ce n'est pas d'*être* en constitution bien nourri et fécond, mais *pour quoi* on l'est; et plus l'homme s'élève dans l'histoire, plus son vouloir politique et religieux dépasse en symbolique intérieure et en puissance d'expression tout ce que la vie économique comme telle renferme de forme et de profondeur. Ce n'est que lorsque le reflux du monde formel total commence, à l'avènement d'une civilisation, que les contours du pur train de vie apparaissent avec urgence dans leur nudité : c'est alors le moment où se dépouille de sa pudeur le creux aphorisme de « la faim et de l'amour » comme les deux ressorts de l'existence; où ce n'est plus la volonté de puissance pour un devoir, mais le bonheur du plus grand nombre, le plaisir et la commodité, le *panem et circenses*, qui deviennent le sens de la vie, et où à la grande politique, la politique économique se substitue comme fin en soi.

Parce que l'économie appartient au côté racique de la vie, elle a comme la politique une coutume et point de morale, car c'est ce qui distingue la noblesse du clergé, les réalités des vérités. Comme chaque ordre politique, chaque classe professionnelle a un sentiment *évident*, non du Bien et du Mal, mais du bon et du mauvais. Celui qui ne l'a pas n'est pas honorable, il est vulgaire. Car l'honneur occupe ici aussi le point central et sépare, du *flair* des convenances et du *tact* des hommes agissant économiquement, la *méditation* religieuse et son concept fondamental du péché. Il y a un honneur professionnel très précis entre marchands, artisans.

paysans, avec des degrés subtils et pourtant non moins précis chez le patron de magasin, l'exportateur, le banquier, l'entrepreneur, chez les mineurs, les marins, les ingénieurs et même, comme chacun sait, chez les brigands et les mendiants, pour autant qu'ils se sentent comme une classe professionnelle. Personne n'a imposé ou écrit ces coutumes, mais elles existent; elles sont, comme toutes les coutumes d'ordre, différentes partout et en tous temps et ne sont chaque fois obligatoires que dans le cadre des groupes participants. A côté des vertus nobiliaires de la fidélité, de la bravoure, de l'esprit chevaleresque et de la camaraderie, qui ne sont étrangères à aucune association professionnelle, on voit des intuitions nettement marquées concernant la valeur morale du travail, du succès, du zèle, et un sentiment étonnant de la distance. On les possède sans trop le savoir (il n'y a que la violation de la coutume qui la rend consciente), tout à fait à l'opposé des commandements religieux, qui sont atemporels et valables pour tous, mais en tant qu'idéals jamais réalisés et qu'il faut apprendre pour les connaître et pour pouvoir les suivre.

Les concepts fondamentaux ascético-religieux de « désintéressé » et d' « immaculé » n'ont aucune signification dans la vie économique. Pour le vrai saint c'est l'économie en général qui est un péché[1] et non pas le seul prêt à intérêts et la joie de la richesse ou l'envie qu'y portent les pauvres. L'expression « le lis des champs » est d'une vérité absolue pour les natures profondément religieuses — et philosophiques. Elles sont, avec toute la profondeur de leur être, en dehors de l'économie et de la politique et de toutes les réalités de « ce monde ». C'est ce que nous enseignent et le temps de Jésus et celui de saint Bernard et le sentiment fondamental des Russes d'aujourd'hui, ainsi que le train de vie d'un Diogène ou d'un Kant. C'est pourquoi l'on opte pour la pauvreté et la mendicité volontaires, ou bien l'on se réfugie dans les cellules du moine ou les bibliothèques du savant. L'action économique ne se voit *jamais* dans une religion ou une philosophie, mais toujours dans l'organisme politique d'une *église* ou l'organisme social d'une coopérative théorétisante. C'est toujours un compromis avec « ce monde » et un signe de la volonté de puissance[2].

1. « *Negotium* (on entend par là toute espèce d'activité économique, puisque les affaires proprement dites s'appellent *commercium*) *negat otium neque quaerit veram quietem, quae est deus* », lit-on dans le « Decretum Gratiani. »

2. La question de Pilate constate aussi le rapport entre l'économie et la science. L'homme religieux cherchera en vain, le catéchisme à la main, à corriger l'action de son ambiance politique. Celle-ci continue son chemin sans broncher et le laisse seul avec ses pensées. Le saint n'a qu'un choix : ou bien s'adapter — et il devient alors politicien clérical et sans conscience — ou bien fuir le monde et se réfugier dans l'ermitage, voire dans l'au-delà. Mais ceci se répète, et non sans comique, dans les cadres de la spiritualité citadine. Ici, le philosophe voudrait, après avoir établi un système d'éthique sociale plein de vertu abstraite, et qui est, de toute évidence, le seul exact, éclairer la vie économique en lui montrant comment elle doit se comporter et quels buts elle doit poursuivre. Le spectacle est toujours le même, que le système soit libéral, anarchiste ou socialiste, et qu'il provienne de Platon, de Proudhon ou de Marx. Mais l'économie aussi va son chemin sans broncher et laisse au penseur le choix entre la retraite, où il versera sur le papier ses lamentations sur ce monde, et l'action politique où il se rendra ridicule par ses théories ou les enverra au diable pour se conquérir une place dirigeante comme politicien économique

2

Ce qu'on pourrait appeler la vie économique d'une plante s'accomplit en elle et sur elle, sans qu'elle soit elle-même autre chose que le théâtre et l'objet involontaire d'un événement naturel. Sur cette base invariable, qui tient du végétal et du rêve se fonde l' « économie » même du corps humain, où elle mène son existence séparée et involontaire sous forme d'organes de la circulation. Mais dans le corps animal en mouvement libre dans l'espace, l'être s'adjoint l'être éveillé, la sensation intelligente et, par celle-ci, l'obligation de *veiller* en toute indépendance à la conservation de la vie. C'est ici que l'*angoisse* de la vie commence et qu'elle aboutit à tâter, flairer, épier, guetter, avec des sens de plus en plus subtils, et ensuite à se mouvoir dans l'espace, à chercher, ramasser, poursuivre, ruser, voler; actes qui atteignent chez certaines espèces, comme les castors, les fourmis, les abeilles, beaucoup d'oiseaux et de carnassiers, aux premiers stades d'une technique économique supposant de la réflexion, c'est-à-dire une certaine intelligence abstraite de la sensation. L'homme est proprement homme dans la mesure où son intelligence s'est affranchie de la sensation et où elle intervient en pensée créatrice dans les relations entre le microcosme et le macrocosme. Elles sont encore tout à fait animales, cette ruse des femmes par rapport aux hommes et cette malice des paysans dans la conquête d'avantages minuscules. Elles ne se distinguent en rien toutes deux de la fourberie d'un renard et sondent d'*un seul* coup d'œil intelligent le mystère entier de leur victime; mais par-dessus cette malice il y a la *pensée* économique qui cultive le champ, apprivoise le bétail, transforme, greffe, échange les choses et invente mille instruments et mille méthodes pour relever le train de vie et transformer notre dépendance du monde ambiant en une domination sur lui. Ceci est la base de toutes les cultures. La race se sert d'une pensée économique qui peut devenir si puissante qu'elle se sépare de ses fins, bâtit des théories abstraites et se perd dans des lointains utopiques.

Toute vie économique supérieure naît en contact avec une paysannerie et au-dessus d'elle. La paysannerie seule ne suppose rien d'autre[1]. Elle est pour ainsi dire la race en soi, végétale et ahistorique, produisant et consommant tout pour elle, jetant sur le reste du monde un regard où tous les autres sujets économiques semblent secondaires et méprisables. Or voici qu'à cette économie *productive* s'oppose une espèce *conquérante* d'économie, qui se sert de la première comme objet, se fait nourrir par elle, la rend tributaire ou la pille. Au début, la politique et le commerce sont absolument inséparables, tous deux dominateurs, personnels, guerriers,

1. Il en est tout à fait de même des bandes nomades de chasseurs et d'éleveurs, mais le fondement économique des hautes cultures est toujours formé par une espèce humaine solidement attachée au sol et qui nourrit et représente les formes économiques supérieures.

avec une soif de la puissance et du butin, qui s'accompagne d'un tout autre regard sur le monde (regard qui ne va pas au delà de ce monde, mais qui descend sur sa masse mouvante et confuse) et qui s'exprime avec une clarté suffisante dans le choix du lion, de l'ours, de l'aigle, du faucon, comme animaux héraldiques. La guerre originelle est toujours aussi une guerre de brigands, le commerce originel, très étroitement apparenté au pillage et à la piraterie.La saga islandaise raconte que les Wikings promettaient souvent à la population une paix économique de deux semaines pour faire du commerce, après quoi on prenait les armes et commençait à piller.

La politique et le commerce sous forme développée (art de réaliser sur l'adversaire des succès matériels au moyen d'une supériorité spirituelle) sont toutes deux un succédané de la guerre par d'autres moyens. Toute diplomatie est une diplomatie d'affaires et toutes les affaires sont de nature diplomatique; les deux reposent sur une connaissance approfondie des hommes et sur le tact physionomique. L'esprit d'entreprise des grands navigateurs, que nous trouvons chez les Phéniciens, les Étrusques, les Normands, les Véniticiens, la Hanse; celui des grands maîtres de la banque, comme les Fugger et les Médicis; des grands financiers, comme Crassus et les magnats des mines et des trusts d'aujourd'hui, exige pour réussir le génie stratégique des *généraux*. L'orgueil de la maison mère, l'héritage paternel, la tradition de famille se forment ici et là de la même façon; les « grandes formes » sont des royaumes et ont leur histoire [1], et Polycrate, Solon, Lorenzo de Médicis, Jürgen Wullenweber ne sont pas du tout les seuls exemples d'ambition politique qui se soit développée sur l'ambition commerciale.

Mais le prince et l'homme d'État authentiques veulent régner, l'homme d'affaires authentique ne demande qu'à être riche; ici l'économie conquérante se distingue comme moyen et comme fin [2]. On peut chercher le butin pour la puissance et la puissance pour le butin. Même le grand souverain, comme Hoang ti, Tibère ou Frédéric II, veut être « riche en pays et en sujets », mais avec la conscience d'un devoir supérieur. On revendique en bonne conscience, et comme une chose qui va de soi, les trésors du monde entier et l'on peut mener une vie de luxe resplendissant et même de prodigalité si l'on se sent en même temps le représentant d'une mission, comme Napoléon, Cécil Rhodes, et aussi le Sénat romain du IIIe siècle, et si l'on connaît donc à peine le concept de propriété privée au sens littéral du mot.

Celui qui ne vise qu'aux avantages purement économiques, comme les Carthaginois au temps des Romains et, dans une mesure beaucoup plus large, les Américains d'aujourd'hui, celui-là est incapable aussi de penser en pur politicien. Il sera toujours exploité et trompé dans les décisions de la grande politique, comme le montre

1. Undershaft dans *MajorBarbara* de Shaw est une figure authentique de maître dans ce domaine.

2. Comme moyen des gouvernements, elle s'appelle *économie financière*. La nation entière est ici l'objet d'un tribut prélevé sous forme d'impôts et de douanes, dont l'emploi doit servir non point à rendre plus commode le train de vie des individus, mais à garantir la situation historique et à relever la puissance de la nation.

l'exemple de Wilson, surtout lorsque au manque d'instinct politique de l'homme d'État on substitue des opinions morales. C'est pour cela que les grandes associations économiques de nos jours, comme les syndicats de patrons et d'ouvriers, accumulent défaite sur défaite quand elles ne trouvent pas pour chef un politicien authentique qui... se sert d'elles. La pensée économique et la pensée politique, malgré leur grande harmonie de la forme, restent radicalement différentes par leur direction et, partant, par toutes les particularités tactiques. Les grands succès [1] dans les affaires éveillent un sentiment illimité de puissance *publique*. Sous-dominante impossible à dissimuler dans le mot « Capital »! Mais la couleur et la direction de la volonté et sa mesure des situations et des choses ne changent ainsi que chez les individus. C'est seulement après avoir cessé de sentir son entreprise comme chose privée et de lui donner pour but la simple accumulation des biens qu'apparaît la possibilité de devenir d'entrepreneur un homme d'État. Ce fut le cas de Cecil Rhodes. Mais inversement, les hommes du monde politique courent le danger de rabaisser leur vouloir et leur pensée, des tâches historiques, au simple souci du train de vie privé. C'est alors que le noble devient chevalier pillard; on voit apparaître ces fameux princes, ministres, hommes populaires et héros révolutionnaires, dont le zèle s'épuise dans des sinécures du pays de Cocagne et dans l'accumulation de richesses gigantesques (à peine y a-t-il une différence entre Versailles et le club des Jacobins, les entrepreneurs et les meneurs d'ouvriers, les gouverneurs russes et les bolcheviks); et dans la démocratie parvenue à sa maturité, la politique des « arrivistes » est identique non seulement aux affaires, mais aussi aux spéculations les plus répugnantes de la grande finance citadine.

Mais c'est justement dans ces brassages d'affaires que se révèle la marche secrète d'une haute culture. Au début, nous voyons les ordres primaires de la noblesse et du clergé avec leur symbolique du temps et de l'espace. De cette façon, dans une société harmonieuse, la vie politique et l'expérience religieuse ont leur place fixe, leurs représentants qualifiés et leurs fins absolument données dans les réalités et dans les vérités; et dans les profondeurs de cette société, la vie économique suit son chemin inconscient et sûr. Puis le courant existentiel s'engouffre dans les murailles de pierre de la Ville, et de là l'argent et l'esprit prennent le commandement historique. L'héroïsme et la sainteté, avec le poids symbolique de leur phénomène primitif, se raréfient et se retirent dans des cercles étroits. Une froide clarté bourgeoise prend la place. Au fond, la conclusion d'un système et la conclusion d'une affaire requièrent une seule et même espèce d'intelligence spécialiste. A peine encore séparées par leur rang symbolique, la vie politique et économique, la connaissance religieuse et scientifique se compénètrent, se touchent et se mélangent. Le courant d'existence perd la forme stricte et riche dans le mouvement des grandes villes. Des traits économiques élémentaires passent à la surface et continuent leur jeu avec les restes

1. Au sens le plus large, qui comprend aussi l'accès des ouvriers, des journalistes, des savants à une place de commandement.

de la politique chargée de forme, comme la science souveraine prend en même temps la religion parmi ses objets. A une vie de la politique économique se suffisant à elle-même se superpose un esprit critique et moralisateur. Mais il a fini par sortir de cette vie, au lieu des ordres décomposés, des courants vitaux particuliers d'une vigueur politique et religieuse authentique, qui deviennent le destin de l'ensemble.

De là résu'te la morphologie de l'histoire économique. Il y a une *économie originelle* de « l' » homme qui, comme celle de la plante et de l'animal, varie sa forme dans les périodes biologiques. Elle domine complètement l'âge primitif, et se perpétue entre et dans les cultures sans règle connaissable, très lentement et confusément. On s'intéresse aux animaux et aux plantes et les recrée par domestication, élevage, greffage, ensemencement; on utilise le feu et les métaux, on fait servir à son train de vie les propriétés de la nature morte par des procédés techniques. Tout ceci est pénétré de coutume et de signification politico-religieuse, sans qu'on y puisse distinguer clairement entre le *totem* et le *tabou*, entre la faim, l'angoisse psychique, l'amour sexuel, l'art, la guerre, le rite des sacrifices, la foi et l'expérience.

Toute différente, par son concept et son évolution, est *l'histoire économique des hautes cultures* avec sa forme stricte et les limites précises de son tempo et de sa durée, chaque culture ayant son propre style économique. Au régime féodal appartient l'économie de la campagne acitadine. Avec l'apparition des villes qui gouvernent l'État commence l'économie citadine de l'argent, que l'éclosion de la civilisation élève à la dictature de l'argent, en même temps que le triomphe de la démocratie cosmopolitique. Chaque culture développe son monde formel indépendant. L'argent corporel de style apollinien (pièces de monnaie frappée) est aussi éloigné de l'argent relationnel faustien et dynamique (opérations de crédit) que la polis l'est de l'État de Charles-Quint. Mais la vie économique se développe en pyramide tout comme la vie sociale. Le sous-sol du village renferme une situation entièrement primitive que la culture a à peine touchée. L'économie citadine postérieure, qui est déjà le fait d'une minorité résolue, a toujours un regard méprisant sur une économie surannée qui continue à végéter autour d'elle et à voir d'un œil défiant et jaloux le style spiritualisé à l'intérieur des murailles. Enfin la ville cosmopolite fonde une économie mondiale (civilisée) qui prend son point de départ dans des groupes tout à fait restreints à quelques centres de rayonnement, et qui s'assujettit le reste sous forme d'économie provinciale, tandis que règne encore souvent, dans des régions peu accessibles, la coutume absolument primitive (« patriarcale »). A mesure que croissent les villes, le train de vie ne cesse de se rendre plus artificiel, plus délicat, plus compliqué. L'ouvrier de la grande ville dans la Rome césarique, à Bagdad sous Haroun-al-Raschid et dans Berlin d'aujourd'hui, trouve évidentes bien des choses qui apparaissent au riche paysan de la campagne lointaine comme un luxe et une folie, mais cette évidence est difficile à atteindre et difficile à conquérir; le quantum

de travail de toutes les cultures croît dans des proportions immenses, et il se développe ainsi, au début de chaque civilisation, une intensité de la vie économique qui est toujours exagérée dans sa tension, toujours menacée et nulle part capable d'être maintenue longtemps. Il se forme finalement une situation figée et durable, avec un mélange étrange de traits extrêmement raffinés et de traits entièrement primitifs, situation que connaissent les Grecs en Égypte et nous dans l'Inde et la Chine d'aujourd'hui, quand elle ne disparaît pas sous la poussée souterraine d'une jeune culture, comme dans l'antiquité au temps de Dioclétien.

En regard de ce mouvement économique, les hommes sont en forme comme *classe* économique, tout comme ils sont un *ordre* politique en regard de l'histoire du monde. Chaque individu a une position économique *dans ce cadre de l'organisation économique*, tout comme il prend un rang quelconque dans le cadre de la *société*. Les deux espèces de ressorts réclament simultanément sa sensibilité, sa pensée et son comportement. Une vie veut exister et signifier quelque chose au delà de cette existence; et la confusion de nos concepts a été encore accrue finalement par le fait que des partis politiques, aujourd'hui comme aux temps hellénistiques, ont anobli en quelque sorte certains groupes économiques, dont ils voulaient modifier plus heureusement le train de vie, en les élevant au rang d'un ordre politique, comme l'a fait Marx pour les ouvriers de l'industrie.

Car le premier ordre authentique est la noblesse. D'elle dérivent l'officier et le juge et tout ce qui appartient aux hautes charges gouvernementales et administratives. Ce sont des formes de l'ordre ayant une certaine *signification*. De même, au clergé appartiennent les savants[1] avec une espèce de distance nobiliaire très marquée. Mais avec le château et la cathédrale la grande symbolique est achevée. Le « *tiers* » est déjà le non-ordre, le résidu, une collection confuse et multiple qui signifie peu de choses comme telle, sauf aux moments de protestation politique, et qui *se donne* par conséquent une signification en prenant un parti. On a un sentiment de soi-même, non parce qu'on est bourgeois, mais parce qu'on « est libéral » et que, par conséquent, on ne *représente* pas par sa personne une grande chose, mais on lui *appartient* par sa conviction. La faiblesse de cette manière d'être en forme sociale rend d'autant plus visible l'élément économique dans les professions les gildes et les syndicats « bourgeois ». Dans les villes tout au moins, l'homme est défini d'abord par ce qui le fait vivre.

Le premier et presque le seul élément originel en économie est le paysan[2], espèce de vie *productive* absolue, qui la première rend possibles toutes les autres. Même les ordres primaires fondent leur

1. Y compris les médecins qui, aux époques primitives, sont impossibles à séparer des prêtres et des magiciens.

2. Les pasteurs, pêcheurs et chasseurs sont de ce nombre. Il y a en outre une relation étrange et très profonde entre ceux-ci et les mineurs, comme nous l'enseigne la parenté des légendes et des rites anciens. On n'arrache pas différemment les métaux à la mine que le blé à la terre et le gibier à la forêt. Or pour le mineur, les métaux aussi sont des choses qui *vivent* et *grandissent*

train de vie dans l'ancien temps absolument sur la chasse, l'élevage du bétail et la possession des champs, et la noblesse et le clergé des périodes tardives n'ont encore que cette unique possibilité de s'enrichir avec distinction. La possibilité opposée est la manière commerciale [1], *intermédiaire*, pillarde, d'une puissance grandiose par rapport au petit nombre, et déjà de très bonne heure indispensable, parasitisme raffiné, entièrement improductif et par conséquent nomade et étranger à la campagne, « libre », affranchi, même psychiquement, des coutumes et des usages de la terre, vie qui se nourrit de la vie d'autrui. Entre les deux se développe maintenant une troisième espèce économique, l'économie *façonnante de la technique*, qui s'épanouit en d'innombrables métiers, fabriques et professions, lesquels transforment la réflexion sur la nature en application créatrice et font consister leur honneur et leur conscience dans le rendement[2]. Leur atelier le plus ancien, remontant jusqu'à la préhistoire, et en même temps leur image primaire avec son abondance de légendes, de rites et d'intuitions obscures, sont les forges qui, par suite de leur fière séparation du paysanat et de la crainte mi-religieuse, mi-terrorisante qu'elles inspirent, sont souvent devenues de véritables groupes populaires de race propre, comme les Falascha de l'Abyssinie [3].

Dans les régimes économiques de la production, de la façon et de l'intermédiaire, il y a, comme dans tout ce qui appartient à la politique et à la vie en général, *des sujets et des objets de direction*, donc des groupes entiers qui arrangent, décident, organisent, inventent, et d'autres qui n'ont qu'un rôle d'exécution. La différence de rang peut être très marquée ou à peine sensible [4], l'avancement impossible ou évident, la dignité du travail presque la même, avec des transitions lentes, ou radicalement différente. La tradition et la loi, le talent et la fortune, la densité de la population, le stade de culture et la situation économique régissent cette opposition, mais elle existe, elle est donnée dans la vie même et reste *invariable*. Malgré cela, *il n'y a pas économiquement de « classe ouvrière »*; celle-ci est une invention des théoriciens qui avaient sous les yeux la situation des ouvriers d'usine en Angleterre, pays industriel presque sans paysans, et précisément à une époque de transition; et qui ont ensuite étendu ce schème à toutes les cultures de tous les temps, jusqu'à ce que les politiciens en eussent fait un instrument de la

1. Depuis la navigation préhistorique jusqu'aux affaires de bourse des villes cosmopolitiques. Toutes les communications fluviales, routières et ferroviaires sont de cette catégorie.

2. A cette économie ressortissent aussi l'industrie des machines avec son type purement occidental de l'inventeur et de l'ingénieur, et pratiquement une grande partie de l'agriculture moderne, par exemple en Amérique.

3. Aujourd'hui encore l'industrie minière et métallurgique s'accompagne d'une certaine sensation plus distinguée que celle qu'on éprouve par exemple dans l'industrie chimique et électrique Elle a la noblesse la plus ancienne de la technique et on en conserve un reste de mystère cultuel.

4. Jusqu'au servage et à l'esclavage, bien que l'esclavage ne soit très souvent, par exemple dans l'Orient moderne et à Rome chez les *vernae*, économiquement rien d'autre qu'une forme de contrat de travail obligatoire et qui est à peine sensible, abstraction faite de cette obligation. L'employé libre vit souvent dans une dépendance beaucoup plus dure et jouit d'un moindre respect, et son droit de dénoncer formellement le contrat est dans bien des cas absolument sans aucune signification pratique.

fondation des partis. En réalité il y a un nombre incalculable d'activités purement serves dans l'atelier et au comptoir, dans le bureau et la cabine, sur les routes, dans les mines, dans les prés et les champs. Ces travaux du calculateur, du portefaix, du garçon de courses, du tailleur de pierres, du couturier, du surveillant manquent souvent de ce qui prête à la vie, au delà de sa simple conservation, une dignité et un attrait comme on en trouve dans les devoirs de l'officier et du savant en régime féodal, ou dans les succès personnels de l'ingénieur, de l'administrateur et du commerçant en régime capitaliste; mais entre elles, toutes ces situations sont absolument impossibles à comparer. L'esprit et la difficulté d'un travail, sa situation au village ou à la grande ville, le volume et la tension d'une tâche font vivre le garçon de ferme, l'employé de banque, le chauffeur et le garçon tailleur dans des mondes économiques tout à fait différents; et c'est d'abord, je le répète, la politique de parti des périodes très tardives qui, par ses mots-clichés, les unit dans la protestation pour se servir de leur masse. Au contraire, l'esclave antique est un concept de droit public, qui *n'existe donc pas* pour le corps politique de la polis antique, tandis qu'il peut être économiquement un paysan, un artisan, même un directeur ou un grand commerçant possédant une fortune immense *(peculium)*, des palais et des villas, et une bande de subordonnés, parmi lesquels il y a aussi des hommes « libres ». Nous verrons plus loin ce qu'il est *encore*, abstraction faite de cette situation, à l'époque romaine tardive.

3

L'éclosion de chaque printemps cultural s'accompagne d'une solide vie économique en forme [1]. La population mène une vie toute paysanne, en pleine campagne. L'expérience de la ville n'existe pas pour elle. Ce qui se détache du village, du château, du palais, du couvent, du temple, n'est pas une ville, mais un *marché*, simple point d'intersection des intérêts ruraux, qui possède en même temps et évidemment un certain sens religieux et politique, sans que l'on puisse parler d'une vie séparée. Les habitants, même artisans ou marchands, *sentent* en effet en paysans et agissent aussi comme tels en quelque manière.

Ce qui se détache d'une vie où chacun produit et consomme, ce sont les *biens*, et la circulation des biens est le mot qui désigne chaque commerce primitif, soit que l'individu vienne de loin ou circule à l'intérieur du village et même de la ferme. Un bien est ce qui est lié par les fils délicats de sa nature, par son *âme*, à la vie qui l'a produit ou qui le consomme. Un paysan mène « sa » vache au marché, une femme serre « ses » bijoux dans le bahut. On est « fortuné » et le

1. Nous la connaissons exactement dans les débuts des cultures égyptienne et gothique, à grands traits dans la Chine et l'antiquité. Quant à la *pseudomorphose économique* de la culture arabe, à partir de Hadrien commence une ruine intérieure de l'économie financière antique hautement civilisée et elle aboutit à une circulation des biens tout à fait primitive qui est atteinte sous Dioclétien, après quoi apparaît en Orient le commencement de l'économie proprement magique.

mot *pos-session* remonte aux origines végétales de la propriété, avec laquelle précisément *cette* existence, et aucune autre, a poussé des racines. Échange signifie à cette époque un événement par lequel des biens passent d'un milieu vivant dans un autre. Ils sont estimés *par la vie*, d'après une mesure momentanée, fuyante, *sentie*. Il n'y a ni concept de valeur ni *bien* servant de mesure générale. Même l'or et les monnaies ne sont rien d'autre que des biens qui doivent leur valeur à leur rareté et à leur résistance [1].

Dans le tact et la marche de cette circulation des biens, le marchand intervient seulement comme *intermédiaire* [2]. Sur le marché, l'économie conquérante et l'économie productive s'entre-choquent, mais même à l'endroit où les flottes débarquent et les caravanes déchargent, le commerce ne se développe que comme *organe* de communication rurale [3]. C'est l' « éternelle » forme de l'économie qui subsiste encore aujourd'hui avec son type tout à fait préhistorique du colporteur, dans les pays où il y a peu de villes, même dans les ruelles peu accessibles du faubourg, où se constituent de petits groupes ambulants, et dans l'économie domestique des savants, des fonctionnaires et en général des hommes non activement incorporés à la vie économique de la grande ville.

Avec l'âme de la ville c'est une tout autre espèce de vie qui s'éveille. Dès que le marché est devenu la ville, il n'y a plus de centres de gravité purs et simples pour la circulation des biens à travers un paysage purement rural, mais un second univers à l'intérieur des murailles, pour lequel la vie productive absolue « du dehors » n'est qu'un instrument et un objet, et duquel naît un autre courant qui commence à circuler. L'élément décisif est celui-ci : le citadin pur n'est *pas* productif au sens terrien originel. Il lui manque le lien intérieur avec le sol, comme avec le bien qui passe entre ses mains. Il ne vit pas avec lui, mais le regarde du dehors et seulement par rapport à son train de vie.

1. Ni les pièces de cuivre provenant des tombeaux italiques de la villa nova, remontant à la première époque homérique (Willers, *Geschichte d. röm. Kupferprägung*, p. 18), ni les anciennes monnaies chinoises de bronze sous forme d'habits de femme *(pu)*, de haches, d'anneaux ou de couteaux, (tsien, Conrady, *China*, p. 504), ne sont de l'argent mais des symboles de biens suffisamment clairs. Les monnaies frappées comme signes de souveraineté par les gouvernements de la première époque gothique en imitation de l'antiquité n'interviennent aussi dans la vie économique que comme des biens : une pièce d'or a la valeur d'une vache, non inversement.

2. Aussi n'est-il pas, le plus souvent, le fils de la vie rurale fermée en soi, mais il y apparaît comme un étranger, indifférent et sans appui. Tel est le rôle que jouent les Phéniciens dans la première antiquité, les Romains d'Orient au temps de Mithridate, les Juifs et à côté d'eux les Byzantins, les Perses et les Arméniens dans l'Occident gothique, les Arabes au Soudan, les Indous en Afrique orientale et les Européens modernes d'Occident en Russie.

3. Et par conséquent dans une très petite proportion. Comme le commerce extérieur était alors aventurier et occupait l'imagination, on a coutume de le surestimer démesurément. Les « grands » maîtres du commerce vénitien et de la Hanse en 1300 étaient à peine les égaux des maîtres artisans mieux considérés. Les transactions des Médicis et des Fugger eux-mêmes correspondaient à peu près, en 1400, à celle d'un magasin de petite ville actuelle. Les plus grands navires de commerce, auxquels participait généralement un groupe de marchands, restaient loin derrière les chaloupes fluviales de nos jours et ne faisaient peut-être qu'*un* grand voyage par an. La célèbre exportation anglaise des laines, objet principal du commerce hanséatique, comprenait en 1270 et par an à peine le chargement de deux trains de marchandises modernes (Sombart, *Der moderne Capitalismus*, I. p. 270 sq.).

Ainsi le bien devient marchandise, l'échange transaction, et à la *pensée en biens se substitue la pensée en argent.*

Par là même naît un x purement étendu, forme de limitation abstraite des choses économiques visibles, tout comme la pensée mathématique abstrait quelque chose de l'ambiance mécaniquement conçue, et l'abstractum appelé argent correspond exactement à l'abstractum appelé nombre[1]. Tous deux sont complètement anorganiques. L'image économique est réduite exclusivement à des quantités, abstraction faite de la qualité qui est précisément le caractère essentiel du bien. Pour le paysan ancien style, « sa » vache est d'abord cet être qualitatif et seulement ensuite un bien d'échange; pour le regard économique du vrai citadin il n'existe qu'une valeur d'argent abstraite sous la forme fortuite d'une vache, valeur qui peut être transigée en tout temps et prendre par exemple la forme d'un billet de banque. De même le pur technicien ne voit pas dans une cascade célèbre un phénomène naturel unique, mais une pure quantité d'énergie inutilisée.

Une erreur de toutes les théories financières modernes est qu'elles partent des signes de valeur ou même de la matière des moyens de paiement, au lieu de partir de la forme de la pensée économique[2]. Mais l'argent est une *catégorie de la pensée*, comme le nombre et le droit. Il y a une pensée financière comme il y a une pensée juridique, mathématique, technique sur le monde ambiant. De l'expérience sensible d'une maison, on abstrait d'une manière toute différente suivant que l'on examine cette maison dans l'esprit d'un marchand, d'un juge ou d'un ingénieur, et suivant qu'on l'estime par rapport à un bilan, à une controverse juridique ou à un danger d'écroulement. Mais la pensée la plus proche de la pensée financière est la mathématique. Penser en homme d'affaires, c'est compter. La valeur d'argent est une valeur numérique qui est mesurée à une unité de compte[3]. Cette exacte « valeur en soi » a, comme le nombre en soi, d'abord été produite par la pensée du citadin, de l'homme déraciné. Pour le paysan il n'existe que des valeurs passagères, senties relativement à lui, qu'il met en valeur de temps en temps dans l'échange. Ce dont il n'a pas besoin ou qu'il ne veut pas posséder n'a « aucune valeur » pour lui. Ce n'est que dans l'image économique du pur citadin qu'il existe des valeurs objectives et des espèces de valeurs subsistant comme éléments de la pensée, indépendamment de son besoin privé, et idéalement valables pour tous, bien que dans la réalité chacun ait son propre système de valeurs et son abondance de sous-valeurs les plus diverses, et que ces valeurs et sous-valeurs personnelles lui servent d'indice pour mesurer les

1. Cf. tome I, chap. I.

2. Le mark et le dollar ne sont pas plus de l' « argent » que le mètre et le gramme ne sont des forces. Les *pièces* d'argent sont des valeurs des choses. Ce n'est que parce que nous ignorions la physique antique que nous n'avons pas confondu la gravitation avec les poids en plomb, comme nous le faisions et le faisons encore sur la base de la mathématique antique pour le nombre et la grandeur, et par imitation des monnaies antiques pour l'argent et les pièces d'argent.

3. C'est pourquoi on pourrait appeler, réciproquement, le système métrique (cm., gr.) une monnaie, et en effet toutes les mesures d'argent ont leur point de départ dans le poids physique du métal qu'elles contiennent.

valeurs du marché (prix) qu'il conçoit ici comme chères ou bon marché [1].

Tandis que l'homme ancien *compare* les biens et pas avec sa seule intelligence, le citadin tardif *calcule* la valeur de la marchandise et d'après une mesure aqualitative figée. Maintenant ce n'est plus l'or qu'on mesure à la vache, mais la vache à l'or, et le résultat s'exprime par un nombre abstrait, le prix. Si et comment cet étalon trouve une expression symbolique dans un *signe* de valeur (comme le signe du nombre écrit, prononcé, représenté est le symbole d'une espèce de nombre), cela dépend du style économique des cultures particulières, qui produisent chacune une espèce d'argent différente. Cette espèce d'argent n'existe que par suite de l'existence d'une population citadine qui pense économiquement dans elle, et elle détermine à son tour si le signe de valeur sert en même temps de moyen de paiement, comme la monnaie antique de métal précieux et *peut-être* les poids d'argent babyloniens. Au contraire, le *deben* égyptien, cuivre brut pesé en livres, est une mesure d'échange, mais ni un signe ni un moyen de paiement; le billet de banque occidental et le billet chinois « contemporain [2] » sont un moyen, mais pas une mesure; quant au rôle joué par les monnaies de métal précieux dans *notre* espèce d'économie, nous nous en faisons d'habitude une illusion complète : elles sont une *marchandise* produite en imitation des coutumes antiques et possèdent pour cette raison un *cours*, mesuré à la valeur comptable de l'argent de crédit.

Par cette espèce de pensée, la *possession* liée à la vie et au sol devient une *fortune* qui est essentiellement mobile et qualitativement indéterminée; elle ne *consiste* pas en biens, mais elle est « *placée* » en biens. Considérée en soi, elle est un pur quantum numérique de valeur d'argent [3].

Comme siège de cette pensée, la ville devient le marché financier (place d'argent) et le point central de la valeur, et un courant de valeurs d'argent commence à pénétrer, spiritualiser et dominer le courant des biens. *Mais ainsi le marchand devient, d'organe, le maître de la vie économique.* Penser en argent, c'est toujours en quelque manière une pensée de marchand, de *brasseur d'affaires*. Pensée qui suppose l'économie productive de la campagne et est donc en premier lieu toujours conquérante, car il n'y a pas de troisième possibilité. Les mots industrie, gain, spéculation font allusion à un avantage qui est arraché par la ruse, en cours de route, aux choses allant vers le consommateur; ils désignent un *butin intellectuel* et sont pour cette raison inapplicables à l'ancienne paysannerie. Il faut se mettre tout entier dans l'esprit et la vision économiques du

1. De même toutes les théories de la valeur, quoique devant être objectives, dérivent d'un principe subjectif et il est impossible qu'il en soit autrement. Celle de Marx, par exemple, définit « la » valeur comme l'exige l'intérêt du travailleur manuel, de sorte que le travail de l'inventeur et de l'organisateur y apparaît dépourvu de valeur. Mais il serait vain de dire que ces théories sont fausses. Toutes sont exactes pour leurs partisans et fausses pour les adversaires, et la qualité de partisan ou d'adversaire ne se détermine pas par des raisonnements mais par la vie.

2. Le premier, introduit dans une très faible mesure, depuis la fin du XVIIIe siècle, par la banque d'Angleterre, le second à l'époque des États batailleurs.

3. On comparera le « montant » de la fortune avec le « volume » d'un bien.

vrai citadin. *Il ne travaille pas pour le besoin, mais pour la vente, « pour l'argent »*. La conception commerciale pénètre peu à peu chaque sorte d'activité. Lié intérieurement au commerce des biens, l'homme rural était à la fois donneur et preneur, le marchand de l'ancien marché ne faisait guère non plus une exception. C'est avec le commerce d'argent qu'apparaît entre le producteur et le consommateur, comme entre deux grandeurs isolées, « *le tiers* [1] », dont la pensée gouverne bientôt le monde des affaires. Il contraint le premier à lui faire des offres, le second à lui faire des demandes; il fait de l'intermédiaire un monopole et ensuite l'essentiel de la vie économique, et il force les deux autres à être en forme dans *son* intérêt, à produire des marchandises selon *ses* calculs et à les acheter sous la pression de *ses* offres.

Celui qui est maître de cette pensée est maître de l'argent [2]. L'évolution suit ce même chemin dans toutes les cultures. Dans son discours contre les marchands de grains, Lysias constate que les spéculateurs du Pyrée faisaient parfois répandre le bruit d'un naufrage de la flotte marchande ou d'une guerre, afin de provoquer une panique profitable pour eux. Dans la période hellénisticoromaine, c'était une coutume très répandue que de limiter la culture aux commandes ou d'arrêter l'importation afin de faire monter les prix. En Égypte, les opérations de virement du Nouvel Empire [3] ne le cédaient en rien aux opérations bancaires d'Occident et rendaient possible le courtier en blé de style américain. Kléomenès, administrateur financier d'Alexandre le Grand en Égypte, pouvait par des achats à crédit accaparer entre ses mains toutes les provisions de blé, ce qui provoqua ensuite une famine en Grèce et rapporta des bénéfices considérables. Celui qui pense autrement en économie se fait par là même le pur objet des spéculations financières des grands citadins. Ce style ne tarde pas à s'emparer de l'être éveillé de toute la population citadine et, partant, de tous ceux qui ont sérieusement une place dans la direction de l'histoire économique. Paysan et bourgeois ne signifient pas seulement la différence entre la campagne et la ville, mais aussi entre le bien et l'argent. La brillante culture des cours princières homériques et provençales est quelque chose qui est né et a grandi avec l'homme, comme aujourd'hui encore la vie dans certains domaines des anciennes familles; la culture plus fine de la bourgeoisie, le « confort », est quelque chose venant du dehors et qu'on peut *payer* [4]. Toute économie hautement développée est une économie citadine. L'économie mondiale, celle de toutes les civilisations, devrait s'appeler l'économie de la ville mondiale. Les destins, ceux de l'économie aussi, ne se décident plus qu'en de rares points, sur les marchés financiers [5], à Babylone,

1. Entendez : l'intermédiaire entre producteurs et consommateurs (T.).
2. Jusqu'aux pirates modernes qui négocient des arrangements et jouent avec la marchandise « argent » un jeu de hasard, que Zola a décrit dans son roman célèbre.
3. Cf. Preisigke, *Girowesen im griechischen Ægypten*, 1910. Les formes de commerce d'alors avaient déjà atteint le même niveau sous la 18e dynastie.
4. Il n'en est pas autrement de l'idéal bourgeois de la liberté. En théorie, et donc aussi dans les constitutions, on peut être libre *en principe*. Dans la vie privée réelle des villes, on n'est indépendant que par l'argent.
5. Qu'on pourrait appeler aussi, dans les autres cultures, des places boursières,

Thèbes, Rome, à Byzance et Bagdad, à Londres, New-York, Berlin et Paris. Le reste est l'économie provinciale, qui trace misérablement ses petits cercles sans prendre conscience de toute l'étendue de sa dépendance. L'argent est devenu finalement la forme d'énergie spirituelle, où sont résumées et concentrées la volonté de domination, la force et la plasticité politiques, sociales, techniques, scientifiques, la nostalgie d'une vie de grand format. Shaw a parfaitement raison : « Le respect général qu'on a pour l'argent est la seule réalité pleine d'espoir dans notre civilisation... L'argent et la vie sont inséparables... L'argent c'est la vie[1]. » Civilisation signifie donc le stade d'une culture dans lequel la tradition et la personnalité ont perdu leur valeur immédiate, et où il faut que chaque idée soit d'abord repensée en argent avant de pouvoir se réaliser. Au début on était riche parce qu'on était puissant. Maintenant on est puissant parce qu'on a de l'argent. C'est l'argent d'abord qui élève l'esprit sur le trône. La démocratie est l'identification parfaite de l'argent et de la puissance politique.

Une lutte désespérée traverse l'histoire économique de chaque culture et aboutit, grâce à la tradition racique, ayant ses racines dans le sol et qui est *l'âme* de cette race, à une lutte contre l'esprit de l'argent. Les guerres des paysans au début de chaque période tardive (700-500 dans l'antiquité, 1450-1650 chez nous, fin de l'Ancien Empire en Égypte) sont le premier soulèvement du sang contre l'argent qui, des villes acquérant la puissance, étend sa main sur le sol. L'avertissement du baron de Stein : « Celui qui mobilise le sol le dissout dans la poussière » montre un danger menaçant *chaque* culture; quand l'argent ne peut pas attaquer la propriété terrienne, il se faufile dans la pensée paysanne et nobiliaire elle-même; le sol hérité, qui a grandi avec la famille, apparaît alors comme une fortune, qui est seulement placée en fonds de terre et qui est pour soi mobilière[2]. L'argent poursuit la mobilisation de *toutes* choses. L'économie mondiale est l'économie en valeurs abstraites, complètement éloignées du sol par la pensée, liquéfiées, et qui a passé à l'état de fait [3]. La pensée financière antique a, depuis, Hannibal,

à condition d'entendre par bourse l'*organe de pensée* d'une économie financière parfaite.

1. Préface du *Major Barbara.*

2. Le « farmer » est l'homme qui n'est plus lié que par une relation *pratique* à un morceau de terre.

3. L'intensité croissante de cette pensée apparaît dans l'image économique *comme une accumulation de la masse d'argent existant*, qui est entièrement abstrait et imaginaire et n'a rien de commun avec la provision visible de l'or en tant que marchandise. Le « marasme du marché financier », par exemple, est un pur phénomène spirituel qui se déroule dans les cerveaux d'un très petit nombre d'hommes. L'énergie croissante de la pensée financière éveille pour cette raison dans toutes les cultures le sentiment d'une « baisse de la valeur de l'argent », dans une large mesure par exemple chez Solon et jusqu'à Alexandre, notamment par rapport à l'unité de compte. En réalité, les unités de valeurs commerciales sont devenues des artifices et ne peuvent plus être comparées avec les valeurs primaires vécues de l'économie paysanne. Peu importe enfin avec quels nombres on compte dans le fédéral trésor attique de Delos (454), dans les traités de paix carthaginois de 241 et 201 et ensuite dans le butin de Pompée en 64, et si dans quelques décades nous passerons, des milliards encore inconnus en 1850 et tout à fait familiers aujourd'hui, aux billions. Il n'y a aucun indice permettant de comparer par exemple la valeur d'un talent dans les années 430 et 30; car l'argent comme le bétail et le blé ont continué à modifier non seulement leur valeur numérique, mais aussi leur

transformé des villes entières en monnaie et des populations entières en esclaves, et par là même en argent, qui vient de tous les côtés à Rome pour y agir comme puissance. La pensée financière faustienne « ouvre » des continents entiers, les forces hydrauliques de gigantesques régions fluviales, la force musculaire de la population de vastes régions, des gisements houillers, des forêts vierges, des lois naturelles, et les transforme en énergie financière qui est placée quelque part sous forme de presse, d'élections, de budgets et d'armées, afin de réaliser des projets de domination. Des valeurs sans cesse nouvelles continuent à sortir de la matière cosmique encore indifférente aux affaires, « esprits sommeillants de l'or », comme les appelle John Gabriel Borkman; quant à ce que sont les choses indépendamment de cela, c'est une question économiquement indifférente.

4

Chaque culture possède, outre sa manière spécifique de penser en argent, également son symbole propre de l'argent, par lequel elle donne une expression concrète à son principe de valorisation dans l'image économique. Ce symbole, matérialisation de la pensée, est complètement identique par sa signification aux chiffres, figures et autres symboles mathématiques prononcés, écrits, dessinés pour l'oreille et l'œil; il y a là un riche et profond domaine resté encore à peu près inexploité. On n'a même pas posé encore exactement les problèmes fondamentaux. Aussi est-il aujourd'hui encore tout à fait impossible de paraphraser l'idée de l'argent, qui est à la base des échanges en nature et des endossements égyptiens, du régime bancaire babylonien,de la comptabilité chinoise et du capitalisme des Juifs, des Parsis, des Grecs, des Arabes depuis Haroun-al-Raschid. Seul reste possible un parallèle de l'argent apollinien et de l'argent faustien, de *l'argent comme grandeur et de l'argent comme fonction* [1].

L'homme antique voyait, économiquement aussi, le monde ambiant comme une somme de corps qui changent de place, voyagent, se pressent, se heurtent, se détruisent, comme les corps naturels décrits par Démocrite. Pour lui, l'homme est un corps parmi les corps. La polis, somme de tous ces corps, est un corps d'ordre supérieur. Tous les besoins de la vie se composent de grandeurs corporelles. L'argent représente donc aussi un corps, comme une statue d'Apollon représente la divinité. En 650, en même temps que le corps de pierre du temple dorique et que la statue dont tous les côtés sont libres et pleinement développés, est née aussi la *monnaie* comme poids métallique ayant une forme bien marquée. *La valeur considérée comme grandeur* existait déjà depuis très long-

signification au sein de l'économie citadine en progression. Le seul fait restant est que la masse d'argent, qu'on ne saurait confondre avec la provision en signes de valeurs et en moyens de paiement, est un *alter ego* de la pensée.

1. Cf. tome I, chap. 1.

temps et est aussi ancienne que cette culture en général. Chez Homère, le talent est une petite quantité d'objets en or et de bijoux d'un poids total déterminé. Sur le bouclier d'Achille, on a reproduit « deux talents » et, au temps des Romains, l'usage était encore général d'exprimer le poids en récipients d'or et d'argent[1].

Mais l'invention du corps monétaire de forme classique est si extraordinaire que nous n'en avons point compris encore la signification profonde, purement antique. Nous la comptons parmi les fameuses « conquêtes de l'humanité ». Partout, depuis, on a frappé des monnaies, comme on voit partout debout des statues sur les routes et les places publiques. Voilà jusqu'où va notre puissance. Nous pouvons imiter la figure, mais nous ne pouvons pas lui donner la même signification économique. La monnaie comme *argent* est un phénomène purement antique et qui n'est possible que dans un milieu de pensée entièrement euclidien; mais dans ce milieu elle a régi et formé toute la vie économique. Les concepts de revenu, fortune, dette, capital ont dans les villes antiques un sens tout à fait différent de chez nous, parce qu'on n'entendait pas par là une énergie économique sortie d'un point de rayonnement, mais une somme d'objets de valeur se trouvant dans une main. La fortune est toujours une *provision d'argent* liquide que l'on modifie par addition et soustraction d'objets de valeur et qui n'a rien de commun avec le bien-fonds. Les deux sont complètement séparés dans la pensée antique. Le crédit consiste dans le prêt d'argent liquide et on attend de l'emprunteur qu'il vous le rende comme tel. Catilina était pauvre, parce que malgré ses biens[2] il ne trouvait personne qui daignât lui confier de l'argent liquide pour ses fins politiques,. et les énormes dettes des politiciens romains ne reposent pas sur des biens-fonds correspondants, mais sur des visées déterminées sur une *province* dont on pouvait exploiter les valeurs objectives mobilières[3]. Ce n'est que par la pensée financière *corporelle* qu'on arrivera à comprendre une série de phénomènes, comme l'exécution massive des riches sous la seconde Tyrannie et les proscriptions romaines visant à s'emparer d'une plus grande partie de la masse d'argent liquide en circulation, ou encore la fusion des trésors du temple de Delphes par les Phocéens dans la guerre sainte, des trésors d'art à Corinthe par Mummius, des dernières offrandes romaines par César, et grecques par Sulla ou d'Asie Mineure par Brutus et Cassius fusions faites sans aucun égard pour la valeur de l'art, parce qu'on

1. Friedländer, *Röm. Sittengeschichte*, IV, 1921, p. 301.
2. Salluste, Catilina, 35, 3.
3. La difficulté qu'avait l'homme antique à se représenter l'échange d'une chose non corporellement délimitée de tous les côtés, comme les biens-fonds, nous est attestée par les bornes en pierre (ὅροι) des champs grecs, où elles devaient *représenter* l'hypothèque de ces champs, et aussi par le *per aes et libram* qui signifie, dans les achats romains, qu'on reçoit une glèbe contre une monnaie en présence de témoins. En conséquence, il n'a jamais existé un commerce réel des biens, et encore moins quelque chose rappelant nos prix courants en matière de biens-fonds. Un rapport constant entre la valeur du sol et celle de l'argent est aussi impossible dans la pensée antique que celui entre la valeur d'art et la valeur d'argent. Les produits spirituels, donc incorporels, comme les drames ou les fresques, n'avaient en général aucune valeur économique.

avait besoin de matières précieuses, de métaux et d'ivoire[1]. Les statues et les vases qu'on montrait dans les triomphes étaient de l'argent liquide aux yeux des spectateurs, et Mommsen a pu tenter[2] de déterminer le lieu des batailles de Varus d'après les fouilles de monnaies, parce que le vétéran romain portait sur son corps toute sa fortune en métal précieux. La richesse antique n'est pas un avoir en biens, mais un tas d'argent; une place financière antique n'est pas un centre de crédit comme les places boursières de nos jours et la Thèbes égyptienne, mais une ville dans laquelle on a rassemblé une partie considérable de l'argent liquide existant dans le monde. On peut supposer qu'au temps de César, plus de la moitié de l'or antique se trouvait à tout moment à Rome.

Mais lorsque ce monde antique était entré dans la période de la domination absolue de l'argent, à peu près depuis Hannibal, la masse naturellement limitée de métal précieux et d'œuvres d'art d'une grande valeur matérielle était loin de suffire, dans le ressort de puissance de ce monde antique, à couvrir les besoins de monnaie courante, et il en résulta une véritable disette et une course vers de nouveaux corps monnayables. L'attention se porta alors sur l'esclave, qui était une autre espèce de corps, non une personne, mais une chose, et qui pouvait donc être conçu comme argent. Ce n'est qu'à partir de ce moment que l'esclave antique acquiert un caractère spécifique dans l'histoire économique totale. Les propriétés de la monnaie se sont étendues aux objets vivants et l'on voit ainsi apparaître, à côté du matériel métallique des régions, « explorées » économiquement par les exactions des gouverneurs et des fermiers généraux, leur matériel humain. On assiste à la naissance d'une espèce bizarre de double monnaie. L'esclave a un cours que le bien-fonds ne connaît *pas*. Il sert à accumuler de grosses fortunes liquides, et ce n'est qu'à la suite de cela qu'apparaissent ces immenses troupeaux d'esclaves de l'époque romaine, impossibles à expliquer par un autre besoin. Tant qu'on n'entretenait que le nombre d'esclaves nécessaires pour son industrie, ce nombre était restreint et pouvait être couvert facilement par le butin de la guerre et par le servage pour dettes[3]. Ce n'est qu'au VIe siècle que Chios a commencé l'importation des esclaves achetés (les Argyronètes). La différence entre ces esclaves et les salariés beaucoup plus nombreux était d'abord de nature juridico-politique et non économique. Comme l'économie antique est statique et non dynamique et qu'elle ignore l'exploration méthodique des sources d'énergie, les esclaves de l'époque romaine n'étaient pas là pour être exploités, mais on les occupait tant bien

1. Dès le temps d'Auguste, il ne pouvait plus rester beaucoup des œuvres d'art antiques en métal précieux et en bronze. Même l'Athénien le plus cultivé avait une pensée beaucoup trop ahistorique pour songer à épargner une statue en or ou en ivoire pour la seule raison qu'elle fût de Phidias. On se rappellera que dans son célèbre buste d'Athénée les parties en or étaient mobiles et pouvaient être retirées de temps en temps pour être repesées. L'usage économique de cette statue était donc envisagé *a priori*.

2. *Gesamte Schriften*, IV, p. 200 sq.

3. Il est complètement insensé de croire que les esclaves, même à Athènes ou à Egine, aient jamais formé même un tiers de la population. Les révolutions à partir de 400 supposent au contraire un nombre d'hommes libres et pauvres de beaucoup supérieur à celui des esclaves.

que mal pour pouvoir en réunir le plus grand nombre possible. On préférait les esclaves de luxe exerçant quelque spécialité, parce qu'ils représentaient une valeur plus grande tout en ne coûtant pas plus cher; on les louait comme on prêtait de l'argent liquide; on les laissait travailler pour leur propre compte, de telle sorte qu'ils pouvaient s'enrichir; on leur offrait au rabais du travail libre, tout cela pour couvrir au moins les frais d'entretien de ce capital [1]. La plupart ne pouvaient même pas être occupés à plein rendement. Ils remplissaient leur but par leur seule présence, comme une provision d'argent qu'on avait sous la main et dont le volume n'était pas lié aux limites naturelles de la quantité d'or alors existante. Et ainsi sans doute, le besoin d'esclaves s'élevait hors de toute mesure et, au delà des guerres entreprises à seule fin de faire un butin d'esclaves, il aboutissait à une chasse aux esclaves par des entrepreneurs privés sur toutes les côtes de la Méditerranée (chasse tolérée par Rome) et à une nouvelle modalité de faire des fortunes en suçant, comme gouverneur, la population de régions entières et la vendant ensuite en esclavage pour dettes. Sur le marché de Delos, il s'était vendu dix mille esclaves en un jour. Lorsque César alla en Bretagne, la désillusion à Rome sur la pauvreté en or de la population était compensée par l'espoir d'un riche butin d'esclaves. Pour la pensée antique, c'était une seule et même opération qu'on accomplissait en monnayant, par exemple, les statues lors de la destruction de Corinthe et en amenant les habitants sur le marché aux esclaves : dans les deux cas on avait transformé en argent des objets corporels.

L'extrême opposé de cette pensée est le symbole de l'argent faustien, de l'argent comme fonction, comme force, dont la valeur consiste dans son action, non dans sa simple existence. Le style nouveau de cette pensée économique apparaît déjà dans la manière dont les Normands, en l'an 1000, *organisèrent en puissance économique* [2] leur butin en terres et en hommes. Comparez la valeur purement comptable dans la comptabilité de leurs ducs, qui nous a fourni les mots chèque, compte, contrôle [3], avec les « talents d'or » contemporains de l'Iliade, et vous aurez tout de suite le concept du crédit moderne, qui résulte de la confiance en la force et en la durée d'une direction économique, et qui est presque identique avec l'idée de notre argent. Cette méthode financière, transférée par Roger II au royaume normand de Sicile, a été développée en 1230 par le Hohenstaufen Frédéric II en un système grandiose, dont la dynamique dépassait de beaucoup le modèle et qui a fait de l'Empereur « la première force capitaliste du monde [4] ». Et pendant que cette

1. C'est le contraire de notre traite des nègres à l'époque baroque, qui représente un *stade préliminaire de l'industrie machiniste* : organisation d'une énergie « vivante » dans laquelle on passa enfin de l'homme au charbon, et où l'on n'a senti l'immoralité du premier procédé que lorsque le second avait pris droit de cité. Vue sous cet angle, la victoire du Nord américain, dans la guerre civile de 1865, signifie le triomphe économique de l'énergie concentrée du charbon sur l'énergie simple des muscles.

2. La parenté avec l'administration égyptienne de l'ancien Empire et chinoise de la première période Dschou n'est pas méconnaissable.

3. Les *clerici* de ces chambres des comptes sont les prototypes des employés de banque modernes (anglais : *clerk*).

4. Hampe, *Deutsche Kaisergeschichte*, p. 246. Leonardo, Pisano dont le liber

fraternisation de la pensée mathématique et de la volonté de puissance royale pénétrait de Normandie en France et était appliquée en 1066 dans des proportions grandioses à l'Angleterre conquise (le sol anglais est nominalement, aujourd'hui encore, domaine royal), elle était imitée en Sicile par les républiques citadines italiennes, dont les patriciens qui les régissaient les transférèrent bientôt de leur économie communale à leurs propres livres de commerce et, partant, à la pensée marchande et à la comptabilité du monde occidental tout entier. Un peu plus tard, la pratique sicilienne fut adoptée par les chevaliers teutoniques et la dynastie d'Aragon, ce qui n'est peut-être pas sans influence sur la comptabilité exemplaire de l'Espagne sous Philippe II et de la Prusse sous Frédéric Guillaume Ier.

Mais ce qui a décidé de l'économie occidentale, c'est l'invention, par Fra Luca Pacioli en 1494, de la comptabilité en partie double, « contemporaine » de celle des monnaies antiques en 650. « C'est une des plus belles inventions de l'esprit humain », disait Gœthe dans son *Wilhelm Meister*. En effet, son auteur peut se placer sans crainte à côté de ses contemporains Colomb et Copernic. Aux Normands nous devons le calcul des comptes, aux Lombards la comptabilité. Ce sont les tribus germaniques qui ont créé les *deux* œuvres juridiques gothiques les plus prometteuses, et dont la nostalgie des mers lointaines a été déterminante pour les *deux* découvertes de l'Amérique. « La comptabilité en partie double est née du même esprit que les systèmes de Galilée et de Newton... En se servant des mêmes instruments, elle organise les phénomènes en un système artistique, et l'on peut dire qu'elle est le premier cosmos construit sur le principe de la pensée mécanique. La comptabilité en partie double explore le cosmos du monde économique selon la même méthode, qui servira plus tard aux grands astronomes à explorer le cosmos du monde étoilé... La comptabilité en partie double repose sur cette pensée fondamentale, conduite à ses dernières conséquences, que tous les phénomènes ne peuvent être saisis que comme quantités[1]. »

La comptabilité en partie double est une pure analyse spatiale de la valeur, rapportée à un système de coordonnées dont le point initial est la « firme ». La monnaie antique n'avait permis qu'un calcul arithmétique avec des valeurs-grandeurs. C'est encore Pythagore et Descartes qui se retrouvent en face l'un de l'autre. On peut parler de l'intégration d'une entreprise, et la courbe graphique est dans l'économie, comme dans la science, le même moyen auxiliaire optique. Le monde économique antique se divise, comme le cosmos de Démocrite, selon *la matière et la forme*. Une matière sous forme de monnaie représente le mouvement économique et pousse les besoins-grandeurs de même quantum de valeur à l'endroit où ils seront utilisés. *Notre* monde économique se divise selon *la force*

Abaci, écrit en 1202, a fait autorité pour le calcul commercial jusque loin en deçà de la Renaissance, et qui, outre le système des chiffres arabes, a encore introduit les nombres négatifs pour exprimer le Débet, était encouragé par le grand Hohenstaufen.

1. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, II, p. 119.

et la masse. Un champ de force des tensions financières est dans l'espace et donne à chaque objet, indépendamment de son espèce particulière, une valeur d'effet[1], positive ou négative, qui est représentée par une inscription au livre. « *Quod non est in libris, non est in mundo* ». Mais le symbole de l'argent, qui est ici conçu comme une fonction et qu'on a *seul* le droit de comparer avec la monnaie antique, n'est pas l'inscription au livre, ni non plus la lettre de change, le chèque ou le billet de banque, mais *l'acte par lequel la fonction est accomplie par écrit* et dont le papier-valeur, au sens très large, ne peut être qu'un simple *témoignage historique*.

Mais à côté de ces effets de commerce, l'Occident a, par une admiration figée de l'antiquité, frappé des monnaies, non seulement comme signe de souveraineté, mais en croyant qu'elles sont une preuve de l'argent, un argent correspondant réellement à la pensée économique. C'est tout à fait ainsi que furent adoptés à l'époque gothique le droit romain, avec son identification de la chose et de la grandeur corporelle, et la mathématique euclidienne, qui était bâtie sur le concept de nombre-grandeur. Il arriva donc que le développement de ces trois mondes formels spirituels ne s'accomplit pas, comme celui de la musique faustienne, par pur déploiement et épanouissement, mais sous forme *d'une émancipation progressive du concept de grandeur*. La mathématique a déjà atteint son but à la fin du baroque[2]. La science juridique ignore aujourd'hui encore son véritable problème, mais il est posé à ce siècle et il exige, ce qui allait de soi chez les juristes romains, la congruence intérieure de la pensée économique et de la pensée juridique, ainsi que la connaissance égale des deux. Le concept d'argent symbolisé par la monnaie cadre parfaitement avec l'esprit de l'antique droit réel; chez nous il est loin d'en être ainsi. Notre vie entière a une disposition dynamique, non statique et stoïque; aussi les forces, le rendement, les relations, les capacités (talent d'organisation, esprit d'invention, crédit, idées, méthodes, sources d'énergie) sont-ils l'essentiel, au lieu de la simple existence de choses corporelles. La pensée réaliste « romaine » de nos juristes est donc pour cette raison aussi étrangère à la vie qu'une théorie de l'argent prenant, consciemment ou non, son point de départ dans la pièce de monnaie. La quantité de monnaie, qu'une imitation de l'antiquité n'a cessé d'accroître jusqu'à l'explosion de la guerre mondiale, s'est créé un rôle, il est vrai, à l'écart du chemin, mais elle n'a *rien* à faire avec la forme intérieure de l'économie moderne, ses problèmes et ses fins. Et si elle avait définitivement disparu de la circulation par suite de la guerre, sa disparition n'aurait rien changé[3].

1. Étroitement apparenté avec notre image de la nature de l'électricité est le phénomène du *clearing*, où l'état positif ou négatif de l'argent de plusieurs firmes (centres de tension) est soldé entre elles par un pur acte de pensée, et où le véritable état est symbolisé par un enregistrement au livre. Cf. tome I, chap. VI.

2. Cf. t. I, chap. I.

3. Le crédit d'un pays repose, dans notre culture, sur sa capacité de travail économique et son organisation politique, qui donnent aux opérations financières et aux écritures comptables le caractère de véritables créations d'argent; et non sur une quantité d'or emmagasinée quelque part. Les réserves d'or n'ont acquis le rang d'indice du crédit que par suite de la superstition de l'antiquité, parce que leur montant ne dépend plus de la volonté, mais de la puissance. Mais les monnaies cou-

Malheureusement l'économie nationale moderne est née au temps du classicisme, où non seulement les statues, les vases et les drames rigides passaient pour le seul art vrai, mais aussi les pièces de monnaie bien frappées pour le seul argent vrai. Ce que Wedgwood ambitionnait depuis 1768, avec ses reliefs et ses tasses aux nuances délicates, était aussi au fond l'ambition d'Adam Smith et de sa théorie de la valeur remontant à cette même époque : on voulait la pure présence de grandeurs concrètes. Car la confusion de l'argent et de la monnaie correspond exactement au fait de mesurer la valeur d'une chose à la grandeur d'une quantité de travail. Ici le « travail » n'est plus une *action* au sein d'un monde d'actions, il n'est pas l'*activité* infiniment diverse selon le rang intérieur, l'intensité et la portée, et qui agit dans des milieux sans cesse différents, mesurée comme un champ de force électrique, sans pouvoir être délimitée; mais le *résultat* représenté de manière toute matérielle, le *résiduel du travail*, quelque chose de concret où rien de remarquable n'apparaît, si ce n'est précisément son volume.

Mais l'économie de la civilisation européo-américaine est bâtie, tout au contraire, sur un travail qui est caractérisé uniquement par son rang intérieur, plus qu'il ne fut jamais le cas en Chine et en Égypte, pour ne rien dire de l'antiquité. Ce n'est pas en vain que nous vivons dans un monde de la dynamique économique : les travaux des particuliers ne sont pas additionnés à la manière euclidienne, mais sont entre eux dans une relation fonctionnelle. Le travail simplement *exécutif*, qui est seul connu de Marx, n'est rien d'autre que la fonction d'un travail d'invention, d'ordination, qui donne d'abord à l'autre un sens, une valeur relative et la possibilité générale de son accomplissement. L'économie mondiale tout entière, depuis l'invention de la machine à vapeur, est l'œuvre d'un tout petit nombre de cerveaux supérieurs, sans le travail supérieur desquels tout le reste n'existerait pas, mais ce travail est une pensée créatrice et non un « quantum [1] », et il trouve donc aussi sa contre-valeur non dans un nombre de pièces de monnaie, mais dans l'argent, l'argent faustien notamment, qui n'est pas frappé, mais *conçu comme centre d'action* en partant d'une vie dont le rang intérieur donne à la pensée la signification d'une réalité. *La pensée financière produit l'argent* : tel est le secret de l'économie mondiale. Quand un organisateur de grand style écrit un million sur un papier, ce million existe, car sa personnalité comme centre économique garantit un accroissement correspondant de l'énergie économique

rantes sont une *marchandise*, qui possède un cours par rapport au crédit du pays — (plus le crédit est mauvais, plus l'or hausse, jusqu'au point où il devient impayable et disparaît de la circulation, de telle sorte qu'on ne puisse plus le recevoir que contre *d'autres* marchandises; l'or se mesure donc, comme toute marchandise, à l'unité de compte de la comptabilité et non inversement, comme le donne à penser l'expression : Valeur-or) — et qui sert dans les petits paiements comme moyen, pouvant être remplacé aussi à l'occasion par des timbres. En Égypte, où la pensée financière a des ressemblances étonnantes avec celle d'Occident, le Nouvel Empire n'a rien connu qui ressemblât à de la monnaie. Le mandat écrit suffisait complètement, et depuis 650 jusqu'à l'hellénisation de l'Égypte par la fondation d'Alexandrie, les monnaies antiques arrivant dans le pays étaient généralement coupées en morceaux et calculées comme marchandises d'après leur poids.

1. Et donc inexistant jusqu'à ce jour pour notre droit réel

de son domaine. C'est cela et rien d'autre que signifie pour nous le mot crédit. Mais toutes les pièces de monnaie du monde ne suffiraient pas à donner à l'activité de l'ouvrier un sens et donc une valeur d'argent, si par la fameuse « expropriation des expropriateurs » on écartait de leurs œuvres les capacités supérieures et qu'on les rendait ainsi inanimées, avolontaires, des enveloppes vides. En cela, Marx est un classique comme Adam Smith et un rejeton authentique de la pensée juridique romaine : il ne voit que la grandeur finie, non la fonction. Il voudrait séparer les moyens de production de ceux dont l'esprit ne transforme en fabrique un tas de ferraille et de murailles que par l'invention des méthodes, par l'organisation des usines capables de rendement, par la conquête des débouchés, moyens qui font défaut quand leurs forces ne trouvent pas d'espace où s'exercer [1].

Que celui qui veut donner une théorie du travail moderne veuille bien penser à ce principe fondamental de toute vie : dans chaque espèce de train de vie il y a des sujets et des objets, et leur différence est d'autant plus marquée que la vie a de sens et de forme. Chaque courant d'existence se compose d'une minorité de chefs et d'une forte majorité de subordonnés, *donc chaque espèce d'économie a un travail de direction et un travail d'exécution.* La perspective de la grenouille, chez Marx et les idéologues de l'éthique sociale en général, n'a vu que ce dernier travail, mesquin, massif, mais celui-ci n'existe qu'en vertu du premier et l'esprit de ce monde du travail ne peut être saisi qu'en partant des possibilités les plus hautes. Ce n'est pas le chauffeur, mais l'inventeur de la machine à vapeur qui est décisif. Ce qui importe, c'est la *pensée.*

Et il existe de même des sujets et des objets de la pensée en argent : ceux qui le produisent et le dirigent en vertu de leur personnalité, et ceux qui sont conservés par lui. L'argent de style faustien est *la force* qu'on a abstraite de la dynamique économique de style faustien, et il dépend du destin de l'individu (du côté économique de son destin vivant) de représenter par le rang intérieur de sa personnalité une partie de cette force, ou de n'être en face d'elle qu'une masse.

5

Le mot Capital désigne le centre de cette pensée; non la somme de ces valeurs, mais ce qui les *tient en mouvement* comme telles. Le capitalisme n'existe que depuis l'existence grand-citadine d'une civilisation, et il est restreint au tout petit cercle de ceux qui représentent cette existence par leur personnalité et leur intelligence. Son opposé est l'économie provinciale. C'est d'abord la domination absolue de la monnaie d'argent sur la vie antique, même sur son

1. Supposons que les ouvriers prennent la direction des usines. Ils n'y changeraient rien. Ou bien ils en sont incapables, et alors tout s'écroule; ou bien ils y peuvent quelque chose, et alors il deviendront eux-mêmes des entrepreneurs et ne penseront plus qu'à consolider leur puissance. Aucune théorie n'écartera cette réalité; la vie est ainsi faite.

côté politique, qui a produit le capital statique, l'ἀφορμή, le « point de départ », qui attire par son existence des masses sans cesse nouvelles avec une sorte de magnétisme. Et c'est d'abord la domination des valeurs comptables, dont le système abstrait est affranchi pour ainsi dire de la personnalité par la comptabilité en partie double et continue d'agir par sa propre dynamique intérieure, qui a fait naître le capitalisme moderne, dont le champ de force embrasse la terre entière[1].

Sous l'influence du capital antique, la vie économique prend la forme d'un courant d'or qui coule des provinces vers Rome et *vice versa*, en quête de domaines sans cesse nouveaux, dont on n'a pas encore « exploré » les richesses en or travaillé. Brutus et Cassius conduisaient l'or des temples d'Asie Mineure, en longues colonnes de mulets, sur le champ de bataille de Philippes (on voit à quelles opérations économiques pouvait donner lieu le pillage d'un camp après la bataille), et C. Gracchus faisait remarquer déjà que les amphores remplies de vin allant de Rome aux provinces retournaient pleines d'or à Rome. L'attrait qu'exerçaient les provisions d'or des peuples étrangers sur les Romains correspond à celui qu'exerce aujourd'hui sur nous le charbon, qui est dans sa signification plus profonde non point une « chose », mais un trésor d'énergie.

Mais il y a aussi une correspondance entre le penchant antique vers la proximité et le présent et, d'autre part, la coexistence de *l'idéal économique de l'autarchie* à côté de celui de la polis. A l'atomisation politique du monde antique devait répondre l'atomisation économique. Chacune de ces minuscules unités vivantes voulait avoir un courant économique propre et tout à fait fermé en soi, qui fût indépendant de tous les autres et *à portée de la vue*. A l'extrême opposé, nous voyons se former le concept occidental de la *firme*, centre de force tout à fait impersonnel et incorporel par sa conception, dont l'action rayonne de toutes parts dans l'infini et que son « patron » ne représente pas par sa capacité de penser en argent; mais *possède et dirige* comme un petit cosmos, c'est-à-dire qu'il a sous son pouvoir. Cette dualité de la firme et du patron eût été totalement impossible à représenter par la pensée antique[2].

Aussi la culture occidentale et la culture antique signifient-elles un maximum et un minimum d'*organisation*, qui a complètement manqué à l'homme antique, même sous forme de concept. Son économie financière est le provisoire élevé au rang de règle : là, de riches bourgeois sont chargés, à Athènes et Rome, d'équiper les

1. Ce n'est que depuis 1770 par conséquent que les banques, en tant que centres de crédit, deviennent une puissance économique qui intervient pour la première fois dans la politique aux congrès de Vienne. Jusqu'alors le banquier se préoccupait surtout d'affaires d'échange. Les banques chinoises et même égyptiennes ont une autre signification, tandis que les banques antiques, même dans la Rome des Césars, devraient plutôt s'appeler des *caisses*. Elles rassemblaient en argent liquide les produits des impôts et prêtaient de l'argent liquide contre remboursement; ainsi les temples avec leur provision métallique en offrandes devenaient des « banques ». Le temple de Delos a prêté durant des siècles à 10 % d'intérêt.

2. Le concept de firme était déjà formé à la période gothique tardive sous le nom de *ratio* ou *negotiatio*, impossible à traduire par aucun mot de la langue antique. *Negotium* chez les Romains signifie un événement concret (« faire une affaire » et non « avoir une affaire »).

bateaux de guerre; la puissance politique de l'édile romain et ses dettes reposent sur ce que non seulement il exécute les jeux, les routes et les édifices, mais encore il les paie, en se réservant d'ailleurs le droit de se faire rembourser plus tard en pillant sa province. On ne pensait aux sources de revenus que lorsqu'on en avait besoin et on les revendiquait sans aucune prévision, selon le besoin du moment, dussent-elles ainsi être taries. Piller les trésors de son propre temple, dépouiller sur mer les navires de sa propre ville, confisquer les biens de ses propres concitoyens étaient les méthodes financières quotidiennes. S'il y avait des restes, on les distribuait aux citoyens, procédé qui fit par exemple la renommée d'Eubulos à Athènes [1]. Il n'y avait ni budget ni quelque chose qui ressemblât à une politique économique. L' « activité économique » des provinces romaines était un brigandage officiel et privé, exercé par les sénateurs et les hommes d'argent, sans se demander si et comment les valeurs ainsi soustraites pourraient être remplacées. L'homme antique n'a jamais pensé à un accroissement méthodique de la vie économique, mais seulement au résultat momentané, au quantum accessible d'argent liquide; sans la vieille Égypte, Rome impériale serait perdue : il y avait là par bonheur une civilisation qui depuis un millénaire n'avait pensé à *rien* d'autre qu'à l'organisation de son économie. Le Romain n'a ni compris ce style vivant, ni pu l'imiter [2], mais le hasard qui fit couler ici une mine inépuisable d'argent pour ceux qui avaient la puissance politique sur ce monde de fellahs a rendu inutile l'élévation des proscriptions au rang d'une *coutume*. La dernière de ces opérations financières sous forme de boucherie était celle de l'an 43, peu de temps avant l'incorporation de l'Égypte [3]. La masse d'or qu'avaient apportée alors d'Asie Brutus et Cassius et qui signifiait une armée, par conséquent la domination du monde, rendit nécessaire la proscription des 2.000 plus riches habitants de l'Italie, dont on traîna les têtes au forum dans des sacs pour en recevoir la récompense promise. On n'était plus capable d'épargner ses propres parents, enfants et vieillards, gens qui ne s'étaient jamais occupés de politique, lorsqu'ils possédaient un trésor d'argent liquide. Le résultat de cette épargne serait devenu trop mince.

Mais avec la disparition du sentiment cosmique antique, à la première époque impériale, s'éteint aussi cette espèce de pensée financière. *Les pièces monétaires redeviennent des biens*, parce que l'homme revient à la vie paysanne [4], et c'est ce qui explique le courant rapide

1. Pöhlmann, *Griech. Geschichte*, 1914, p. 216 sq.
2. Gercke Norden, *Einleitung in die Altertumswiss.*, III, p. 291.
3. Kromayer, *in Hartmanns römische Geschichte*, p. 150.
4. C'étaient les Romains qui étaient les Juifs de ce temps. Au contraire, les Juifs étaient alors paysans, artisans, petits commerçants (cf. Parvan, *Die Nationalität der Kaufleute im römischen Kaiserreich*, 1909; Mommsen, *Römische Geschichte*, V, p. 471), c'est-à-dire qu'ils exerçaient les professions qui étaient devenues à l'époque gothique *l'objet* de leurs affaires commerciales. C'est dans la même situation que se trouvent les « Européens » d'aujourd'hui, par rapport aux Russes, dont la vie intérieure toute mystique voit dans la pensée en argent un *péché*. (Cf .le pèlerin dans l'asile nocturne de Gorki, et toute la pensée de Tolstoï) • Ici, comme dans la Syrie au temps de Jésus, il y a deux mondes économiques en opposition : un monde supérieur, étranger, civilisé, venu de l'Ouest, et auquel appartient, comme lie, tout le bolchevisme occidental et non russe des premières années de la révolution, et

de l'or depuis Hadrien vers l'extrême Orient, phénomène resté jusqu'ici sans explication. La vie économique sous forme d'un courant de l'or était éclipsée par l'ascension d'une jeune culture et c'est pourquoi l'esclave aussi a cessé d'être de l'argent. La fuite de l'or s'accompagne de cette libération en masse des esclaves, qu'aucune des nombreuses lois impériales depuis Auguste n'a pu arrêter, et sous Dioclétien dont le célèbre tarif maximal ne se rapporte plus à une économie financière en général, mais représente un *règlement des échanges des biens*, le type de l'esclave antique a disparu.

II. — La Machine

6

La technique est aussi vieille que la vie en général qui se meut librement dans l'espace. Dans la nature que nous voyons, il n'y a que la plante qui soit le simple théâtre des événements techniques. L'animal, par le fait même qu'il se meut, a aussi une technique du mouvement pour se conserver et se défendre.

La relation primaire entre un microcosme éveillé et son macrocosme (la « *nature* ») consiste dans un tâtement par les sens qui, de simple *impression* des sens, s'élève à un *jugement* des sens et agit ainsi de manière critique (« isolante ») ou, ce qui revient au même, comme *analyse causale*. Le constat se complète en un système, le plus achevé possible d'expériences (« marques ») les plus originelles, et cette méthode involontaire, par laquelle on se sent chez soi dans son monde, a abouti chez maints animaux à une richesse étonnante d'expériences, qu'aucune connaissance humaine de la nature ne peut dépasser. Mais l'être éveillé originel est toujours un être éveillé

un monde acitadin, ne vivant profondément que parmi les biens, qui ne compte pas, mais qui voudrait échanger son besoin immédiat. Il faut concevoir les clichés phraséologiques extérieurs comme une voix par laquelle le Russe simple, entièrement occupé de son âme, fait entendre la volonté de Dieu. Le marxisme chez les Russes repose sur un malentendu fervent. On a supporté la vie économique supérieure du pétrinisme, mais on ne l'a ni créée ni reconnue. Le Russe ne combat pas le capital, mais ne le *comprend* pas. Celui qui sait lire Dostoïewski pressent ici une jeune humanité, pour qui *il n'y a pas encore d'argent*, mais seulement des biens relatifs à une vie dont le poids ne repose *pas* sur le côté économique. L' « angoisse de la plus-value », qui a conduit maint homme au suicide avant la guerre, est un masque littéraire incompris, dissimulant cette réalité que le gain de l'argent est un blasphème pour la pensée économique acitadine, un *péché* pour la religion russe à venir. De même que les villes du tsarisme tombent et que l'homme y continue de vivre comme dans un village, sous l'enveloppe extérieure du bolchevisme qui pense en citadin et qui disparait rapidement, ainsi il s'est affranchi de l'économie occidentale. La haine apocalyptique (qui animait aussi contre Rome le judaïsme simple du temps de Jésus) ne visait pas seulement Pétersbourg comme ville, comme siège d'une puissance politique de style occidental, mais aussi comme centre d'une pensée en argent occidental, qui a empoisonné la vie entière et l'a dirigée sur une fausse voie. Le russisme profond fait naître aujourd'hui une troisième espèce de christianisme, encore sans prêtre et bâti sur l'*évangile johannique*, infiniment plus proche du christianisme magique que du faustien, reposant donc sur une nouvelle symbolique du *baptême* et qui, loin de Rome et de Wittenberg, regarde par delà Byzance vers Jérusalem, en pressentiment de croisades futures. Cette occupation *exclusive* pourra lui faire accepter à nouveau l'économie d'Occident, comme le Christianisme primitif avait accepté l'économie romaine, le christianisme gothique l'économie juive, mais elle ne participera plus intérieurement à cette économie.

agissant, loin de tout ce qui est simple « théorie »; telle est la petite technique journalière, par laquelle on acquiert ces expériences sans intention, au contact des choses, *en tant qu'elles sont des choses mortes*. C'est la distinction du culte et du mythe, car à ce stade il n'y a aucune frontière entre la religion et le profane. Tout être éveillé *est* religion.

Le tournant décisif, dans l'histoire de la vie supérieure, a lieu lorsque de la constatation de la nature (pour se diriger d'après elle) on passe à une con-solidation de celle-ci *pour la modifier intentionnellement*. Par là, la technique devient en quelque sorte souveraine et l'expérience originelle instinctive passe à un *savoir original* dont on a clairement « conscience ». La pensée s'est émancipée de la sensation. Époque dont l'introduction est due d'abord au *langage verbal*. En affranchissant le langage du parler, on crée pour les langues de communication un trésor de signes qui sont plus que des marques, notamment des *noms* combinés à un sentiment sémantique, par lesquels l'homme met sous sa puissance le mystère des *numina* (divinités ou forces de la nature, peu importe), et des *nombres* (formules, lois très simples) par lesquels la forme intérieure du réel est abstraite du sensible fortuit.

Ainsi naît du système des signes une théorie, une *image* qui se détache de la technique journalière (qu'il s'agisse de l'apogée d'une technique civilisée ou de ses débuts primitifs), comme un fragment d'être éveillé inactif, mais qui n'a pas, inversement, produit cette technique. On « sait » ce qu'on veut, mais il a fallu bien des événements pour acquérir le savoir et il ne faut pas s'illusionner sur le caractère de ce « savoir ». Par l'expérience des nombres, l'homme peut diriger le mystère à son gré, mais il ne l'a pas découvert. L'image du magicien moderne (intercalateur pourvu de ressorts et de signes servant à provoquer d'un coup de pouce des effets mirifiques, sur la nature desquels on n'a pas la moindre idée) est le symbole de la technique humaine en général. L'image du monde lumineux qui nous entoure, que nous avons développée par la critique, par l'analyse, comme théorie, comme image, n'est rien d'autre que cet intercalateur sur lequel certaines choses sont marquées de manière qu'un attouchement produise avec sûreté certains effets. Le mystère n'en conserve pas moins son poids écrasant [1]. Cependant, par cette technique, l'être éveillé exerce une intervention violente dans le monde des faits; la vie *se sert* de la pensée comme d'une clé magique et à l'apogée de mainte civilisation, dans ses grandes villes, le moment arrive enfin où la critique technique se lasse de servir la vie et s'érige en son tyran. Une orgie de cette pensée déchaînée aux proportions vraiment tragiques est précisément subie par la culture occidentale aujourd'hui.

1. L' « exactitude » des connaissances physiques, c'est-à-dire leur applicabilité comme « *interprétation* », qui n'a encore été démentie par aucun phénomène jusqu'à présent, est tout à fait indépendante de leur valeur technique. Une théorie certainement fausse et contradictoire en soi peut être plus précieuse pour la pratique qu'une théorie « exacte » et profonde, et il y a très longtemps que la physique se garde d'appliquer les mots faux et juste à ses images en général et les réserve à ses formules seulement.

On a observé le cours de la nature et on a pris des notes. On commence par l'imiter grâce à des moyens et des méthodes utilisant les lois du tact cosmique. L'homme ose jouer à la divinité et l'on comprend que les premiers fabricants et connaisseurs de ces choses artificielles (*car l'art* apparut ici comme *l'antinomie de la nature*), surtout les orfèvres, fussent considérés par les autres comme des êtres tout à fait étranges honorés avec crainte ou abhorrés par eux. Il y avait un trésor sans cesse croissant de ces inventions qui étaient souvent faites, puis oubliées, imitées, évitées, corrigées, et qui finirent par donner à des continents entiers un matériel d'instruments *évidents* comme le feu, le travail des métaux, les outils, les armes, la charrue et le bateau, la construction des maisons, l'élevage et l'ensemencement. Ce sont avant tout les métaux qui exercent un effrayant attrait mystique sur l'homme primitif et l'attirent chez eux. De très anciennes voies commerciales s'étendent le long de gisements minéraux, tenus secrets pendant toute la vie du pays occupé et au delà des mers parcourues, et sur ces voies circulèrent plus tard des cultes et des ornements; l'imagination ne put s'affranchir de noms fabuleux, comme les Iles d'étain et le Pays de l'or. Le commerce originaire est un commerce de métaux : c'est ainsi que l'économie qui produit et l'économie qui façonne sont envahies par une troisième, étrangère et aventurière, qui circule en liberté à travers les pays.

Sur cette base s'établit maintenant la technique des hautes cultures, dans le rang, la couleur et l'intensité de laquelle s'exprime l'âme entière de ces grands êtres. Il va presque de soi que l'homme antique, étant donné le sentiment euclidien qu'il avait de lui-même dans son monde ambiant, se montre hostile à l'idée même de la technique. Si on entend par technique antique quelque ferme résolution de dépasser les pratiques banales de la période mycénienne, il n'y a pas[1] de technique antique. Ces trirèmes sont des barques agrandies, les catapultes et l'onagre remplacent les bras et les poings et ne peuvent se mesurer aux machines de guerre assyriennes et chinoises, et quant à Héron et aux autres hommes de sa trempe, nous dirons que les caprices ne sont pas des inventions. Il y manque le poids intérieur, l'élément de destin du moment, la nécessité profonde. On joue çà et là avec des connaissances — et pourquoi pas ? — qui venaient sans doute d'Orient, mais personne n'avait de considération pour elles et personne ne pense surtout à les introduire sérieusement dans la plastique de la vie.

C'est une chose toute différente que la technique faustienne qui, depuis les premiers jours du gothique, appréhende la nature avec tout le pathos de la 3e dimension, afin de la *dominer*. Ici, et ici seulement, la combinaison de la science et de son application est

1. Tout ce qu'en rapporte Diels dans son *Antike Technik* est un volumineux néant. Si on enlève ce qui appartient encore à la civilisation babylonienne, comme les cadrans solaires et les clepsydres, ou déjà à la première époque arabe, comme la chimie et l'horloge des miracles de Gaza, ou encore ce qui serait, par sa simple citation, une injure dans toute autre culture, comme par exemple les espèces de serrures, ne restera plus rien.

évidente[1]. La théorie y est de prime abord *hypothèse de travail*. Le savant antique « contemple », comme la divinité d'Aristote, le savant arabe cherche, comme alchimiste, à découvrir le moyen magique, la pierre philosophale, avec laquelle on se met *sans peine* en possession des trésors de la nature [2]; le savant occidental veut *diriger* le monde selon sa volonté.

L'invention et la découverte faustiennes sont quelque chose d'unique. Le faustien a une puissance élémentale de volonté, une force lumineuse de vision, une réflexion pratique d'une énergie d'acier, qui doivent paraître effrayantes et inintelligibles à quiconque les regarde d'une culture étrangère, mais que nous avons tous dans le sang. Notre culture tout entière a l'âme des découvertes. Découvrir ce qu'on ne voit *pas*, l'attirer dans le monde lumineux de l'œil intérieur pour s'en emparer, c'était depuis le premier jour sa passion la plus tenace. Toutes ses grandes inventions ont lentement mûri dans la profondeur, ont été annoncées par des esprits prophétiques et essayées par eux avant de surgir enfin avec une nécessité de destin. Toutes étaient déjà très proches des spéculations bienheureuses des premiers moines gothiques[3]. C'est là ou jamais que se révèle l'origine religieuse de toute pensée technique. Ces fervents inventeurs qui, dans les cellules de leurs couvents, *disputaient* son secret à Dieu par la prière et le jeûne, sentaient dans cette lutte un *service divin*. Ici même est né le personnage du Faust, grand symbole d'une culture d'inventeurs. La *scientia experimentalis*, première définition qu'a donnée Roger Bacon des sciences de la nature, cette interrogation *violente* de la nature au moyen de ressorts et de vis, a commencé ce qui, dans nos plaines d'aujourd'hui, recouvertes de cheminées d'usine et de tours d'extraction, se présente à nos yeux comme résultat. Mais pour eux tous subsistait aussi le danger proprement faustien, celui de voir le diable mettre la main à l'œuvre, pour les entraîner en esprit sur ce sommet où il leur a promis toute la puissance de la terre. C'est ce que signifie le songe de ces étranges dominicains, comme Petrus Peregrinus rêvant du *perpetuum mobile* qui aurait arraché à Dieu sa toute-puissance. Ils n'ont pas cessé d'être victimes de cette ambition; ils ont arraché son secret à la divinité pour être eux-mêmes Dieu. Ils ont épié les lois du tact cosmique pour les violenter, et ils ont créé ainsi l'*idée de la machine*, comme d'un petit cosmos qui n'obéit plus qu'à la volonté de l'homme. Mais ils dépassèrent ainsi cette limite délicate où le péché commence pour la piété suppliante des autres, et ils moururent de ce péché, depuis Bacon jusqu'à Giordano Bruno. La machine est diabolique : ce sentiment n'a jamais cessé d'accompagner la foi authentique.

1. La culture chinoise a fait aussi presque toutes les découvertes occidentales (boussole, télescope, imprimerie, poudre à canon, papier, porcelaine), mais le Chinois arrache ces choses à la nature par flatterie, non par violence, Sans doute, il sent l'avantage de son savoir et en fait usage, mais il ne fonce pas dessus pour l'exploiter.

2. Le même esprit distingue le concept d'affaires chez les peuples juif, perse, arménien, grec, arabe, de celui des peuples occidentaux.

3. Albertus Magnus continua de vivre dans la légende comme le grand magicien. Roger Bacon a réfléchi sur la machine à vapeur, le bateau à vapeur et l'avion. (F. Strunz, *Gesch. d. Naturwiss. im Mittelalter*, 1910, p. 88).

La passion de l'inventeur se montre dès l'architecture gothique (qu'on comparera avec la pauvreté formelle voulue de l'architecture dorique) et dans notre musique tout entière. L'imprimerie et l'arme à longue portée apparaissent [1]. A Colomb et Copernic succèdent le télescope, le microscope, les éléments chimiques et enfin la somme énorme des procédés techniques de l'ancien baroque.

Mais ensuite vient, avec le rationalisme, l'invention de la *machine à vapeur* qui renverse tout et transforme l'image économique de fond en comble. Jusqu'alors la nature avait rendu des services, maintenant elle est attelée au joug *comme esclave* et son travail mesuré en chevaux-vapeur comme par ironie. On passa de la force musculaire négriote, qui était placée dans les exploitations organisées, aux réserves organiques de l'écorce terrestre, où la force vivante des millénaires est emmagasinée comme charbon, et l'attention se fixe aujourd'hui sur la nature anorganique, dont les forces hydrauliques sont utilisées déjà pour secourir le charbon. Avec les millions et milliards de chevaux-vapeur, le chiffre de la population monte à un degré que jamais aucune autre culture n'aurait cru possible d'atteindre. Cet accroissement est un *produit de la machine* qui demande à être servie et dirigée, pour centupler en échange les forces de chaque individu. A cause de la machine, la vie de l'homme devient précieuse. *Travail* devient le grand mot de la réflexion éthique. Ce mot perd au XVIIIe siècle dans toutes les langues sa signification méprisante. La machine travaille et force l'homme à collaborer. La culture entière est tombée à un degré d'activité qui fait trembler la terre.

Et ce qui se développe maintenant dans le cours d'un siècle à peine est un spectacle d'une telle grandeur que les hommes d'une culture future, ayant une autre âme et d'autres passions, en viendront à se demander si la nature entière n'aura pas été ébranlée. Autrefois aussi, la politique avait dépassé la limite des villes et des peuples; l'économie humaine était intervenue profondément dans les destins des animaux et des plantes, mais cela ne touchait que la vie et s'effaçait à son tour. Cette technique, au contraire, laissera des traces de son existence quand tout le reste sera éteint et enfoui. Cette passion faustienne a changé l'image de la surface du globe.

Ce sentiment de la vie, que son élan vers le lointain et les hauteurs apparente profondément au sentiment gothique, est celui qu'expriment dans la jeunesse de la machine à vapeur les monologues du Faust de Gœthe. L'âme ivre veut survoler l'espace et le temps. Une nostalgie indicible la pousse vers des lointains sans limite. Elle voudrait s'affranchir de la terre, se dissoudre dans l'infini, abandonner les liens du corps et circuler dans l'espace cosmique parmi les étoiles. Ce que cherchait au début l'ardente ferveur ascensionnelle de saint Bernard, ce que Grünewald et Rembrandt imaginèrent dans leurs arrière-plans et Beethoven dans les sons éthérés de ses derniers quartettes, c'est ce qui revient encore maintenant

1. Le feu grec ne veut qu'effrayer et allumer; ici au contraire, la force de tension des gaz explosifs est transformée en énergie du mouvement. Celui qui compare sérieusement ces deux choses ne comprend pas l'esprit de la technique occidentale.

dans la spirituelle ivresse de cette suite serrée d'inventions. D'où ces moyens de communication fantastiques qui font la croisière du monde en quelques jours, traversent les océans sur des villes flottantes, percent les chaînes de montagnes, font rage dans des labyrinthes souterrains, passent de la vieille machine à vapeur, dont les possibilités sont depuis longtemps épuisées, à la machine à gazomoteur, et s'élèvent enfin de la route et du rail dans les airs. C'est pour cela que le mot prononcé est envoyé instantanément au delà des mers; c'est pour cela qu'on assiste à cette ambition des records et des dimensions, géants hangars pour des machines géantes, bateaux et ponts effrayants, constructions de gratte-ciel; forces fabuleuses qui obéissent, en un point pressé, à la main d'un enfant; usines d'acier et de verre qui tanguent, tremblent, gémissent, et dans lesquelles le minuscule homunculus circule en maître absolu et sent finalement la nature au-dessous de lui.

Et la forme de ces machines ne cesse d'être plus inhumaine, ascétique, mystique et ésotérique. Elles entourent la terre d'un tissu infini de forces subtiles, de courants et de tensions. Leur corps est toujours de plus en plus spirituel, et dissimulé. Ces roues, ces cylindres, ces ressorts se sont amuis. Tout ce qui est important dans la machine se dissimule à l'intérieur. On a senti le diable dans la machine et on n'a pas tort. Elle signifie, aux yeux d'un croyant, le Dieu détrôné. Elle livre à l'homme la sainte causalité et est mise en mouvement par lui silencieusement, irrésistiblement, avec une sorte d'omniscience prophétique.

7

Jamais microcosme ne s'est senti supérieur au macrocosme. Il y a ici de petits êtres vivants qui, par leur force spirituelle, ont fait dépendre d'eux le non-vivant. Rien ne semble égaler ce triomphe qui n'a réussi qu'à *une seule* culture, et peut-être seulement pour quelques siècles.

Mais c'est justement ce qui a fait de l'homme faustien *l'esclave de ses œuvres*. Son nombre et la disposition de son train de vie sont acculés par la machine sur une voie où il n'est possible ni de s'arrêter ni de rebrousser chemin. Le paysan, l'artisan et même le marchand apparaissent tout à coup accessoires, en regard des trois types *que le développement de la machine a attirés sur son chemin* : *l'entrepreneur*, *l'ingénieur et l'ouvrier d'usine*. D'une branche de l'artisanat tout à fait minuscule, l'économie façonnante, est né *dans cette culture, et dans aucune autre*, l'arbre gigantesque qui projette son ombre sur toutes les autres professions : *le monde économique de l'industrie machiniste*[1]. La machine force l'entrepreneur et l'ouvrier d'usine

1. Marx a bien raison : la machine est une des œuvres les plus ambitieuses de la *bourgeoisie*. Mais lui, dont la pensée ne peut briser les cadres magiques du schème antiquité, moyen âge, temps modernes n'a pas remarqué que c'est de la bourgeoisie d'une seule culture que *dépend le destin de la machine*. Tant qu'elle règne sur la terre, chaque non-Européen essaie de percer le secret de cette arme effroyable, mais intérieurement il la rejette quand même, le Japonais et l'Hindou comme le Russe

à l'obéissance. *Tous deux* sont les esclaves, non les maîtres de la machine, qui ne fait que commencer à déployer sa puissance diabolique secrète. Mais si la théorie socialiste d'aujourd'hui n'a voulu voir que le rendement ouvrier et revendiqué pour lui seul le mot de travail, ce travail n'a pourtant été rendu possible que par le rendement souverain et décisif du patronat. Le mot célèbre du bras puissant qui fait arrêter toutes les roues est une idée fausse. Arrêter — oui, mais nul n'est besoin pour cela d'être ouvrier. Tenir en mouvement — non. C'est l'administrateur et l'organisateur qui forment le point central dans ce royaume artificiel et compliqué de la machine. La pensée le maintient, non la main. Pour cette raison précisément il y a, pour conserver cet édifice sans cesse menacé, *une* figure encore plus importante que toute l'énergie des maîtres d'entreprises qui font sortir les villes du sol et modifient l'image du paysage, figure qu'on oublie d'habitude dans les discussions politiques et qui est celle de *l'ingénieur*, du savant prêtre de la machine. Ce n'est pas seulement le progrès, mais *l'existence* de l'industrie, qui dépend de celle de centaines de milliers de cerveaux rigoureusement disciplinés, dominant et faisant avancer sans cesse la technique. L'ingénieur est proprement le maître et le destin silencieux de la machine. Sa pensée est en possibilité ce que la machine est en réalité. On a craint, de manière toute matérialiste, l'épuisement des mines de charbon. Mais tant qu'il y a des pionniers techniques de rang, il n'y a aucun danger de cette sorte. C'est seulement si la postérité de cette armée venait à manquer, elle dont le travail intellectuel forme une unité intérieure avec le travail de la machine, que l'industrie devrait s'éteindre en dépit des entrepreneurs et des ouvriers. Supposons que les hommes de génie des générations futures attachent plus d'importance au salut de leur âme qu'à toute la puissance de ce monde; que sous l'impression de la métaphysique et de la mystique, qui remplacent aujourd'hui le rationalisme, le sentiment croissant du *satanisme* de la machine s'empare précisément de l'élite des savants dont il s'agit (c'est le pas accompli de Roger Bacon à Bernard de Clairvaux), rien n'arrêtera la fin de ce grand drame, qui est un drame des esprits, où les mains ne pourraient que venir en aide.

L'industrie occidentale a déplacé les anciennes voies commerciales des autres cultures. Les courants de la vie économique se dirigent vers les sièges du « roi charbon » et vers les grandes régions de matières premières; la nature est épuisée, le globe terrestre sacrifié à la pensée faustienne énergétique. La terre *laborieuse* est l'aspect faustien; c'est en la voyant que meurt le second Faust de la tragédie, dans laquelle le travail d'entreprise a vu sa transfigura-

et l'Arabe. Il est profondément fondé dans la nature de l'âme magique, que le Juif comme entrepreneur et ingénieur renonce à la création proprement dite de la machine et se place du côté commercial de son établissement. Mais le Russe aussi regarde avec la même peur et la même haine cette tyrannie des roues, des fils électriques et des rails, et, bien qu'il se soumette aujourd'hui ou demain lui aussi à la nécessité de la machine, un jour viendra où *il rayera tout cela de sa mémoire et de son entourage*, pour établir autour de lui un monde tout différent, où il n'y aura plus trace de cette technique diabolique.

tion suprême. Rien n'est plus opposé à l'existence statique saturée de la période impériale antique. L'ingénieur est le plus éloigné de la pensée juridique romaine, et il réussira à imposer à *son* économie un droit propre substituant aux personnes et aux choses les forces et les œuvres.

8

Non moins titanique est l'assaut de l'argent contre la puissance spirituelle. L'industrie aussi est encore liée à la terre comme la paysannerie. Elle a son lieu d'origine et ses sources de matières jaillissant du sol. Seule la haute finance est *tout à fait* libre, tout à fait insaisissable. Les banques et aussi les bourses se sont développées depuis 1789 (grâce au besoin de crédit de l'industrie croissant à l'infini) en une puissance propre et veulent être, comme l'argent dans *toutes* les civilisations, la puissance *unique*. La lutte originelle entre l'économie productive et l'économie conquérante s'élève à une silencieuse lutte titanique des esprits, qui se décide sur le sol des villes mondiales. C'est la lutte désespérée de la pensée technique pour sa liberté menacée par la pensée financière[1].

La dictature de l'argent progresse et se rapproche d'une apogée naturelle, dans la civilisation faustienne comme dans toutes les autres. Et il se produit alors une chose, qui ne peut être comprise que par celui qui a sondé la nature de l'argent. S'il était une chose concrète, son existence serait éternelle; comme il est une forme de la pensée, *il s'éteint dès qu'il a pensé jusqu'au bout le monde économique*, et ce par manque de substance. Il a envahi la vie du paysage rural et mis le sol en mouvement; il a transformé les affaires de chaque artisanat; il pénètre aujourd'hui en vainqueur dans l'industrie pour faire également son butin du travail productif des entrepreneurs, des ingénieurs et des ouvriers. La machine avec son armée humaine, véritable maîtresse du siècle, est en danger de tomber sous une puissance plus forte. Mais ainsi l'argent arrive au bout de ses succès, et le dernier combat commence, qui donnera à la civilisation sa forme définitive : *le combat de l'argent et du sang*.

L'avènement du césarisme brise la dictature de l'argent et de son arme politique, la démocratie. Après un long triomphe, de l'économie de la ville mondiale et de ses intérêts, sur la force plastique politique, le côté politique de la vie ne se révélera pas moins le plus fort. L'épée vaincra l'argent, la volonté du seigneur s'assujettira à nouveau la volonté du pirate. Si on appelle ces forces de

1. Vue de loin, c'est-à-dire d'une perspective de l'histoire universelle, cette lutte grandiose d'un petit nombre d'hommes de race, durs comme fer et doués d'une intelligence extraordinaire, où le simple citadin est incapable de voir clair et de comprendre, fait apparaître la simple lutte des intérêts entre le patronat et le socialisme ouvrier comme une escarmouche superficielle dépourvue de toute signification. Le mouvement ouvrier n'est autre que ce que ses chefs en *font*, et leur haine contre les propriétaires du travail de direction industrielle les a mis depuis très longtemps au service de la Bourse. Le communisme pratique et sa « lutte des classes », devenue aujourd'hui une phraséologie surannée et inauthentique, ne sont rien d'autre que les serviteurs sûrs du gros capital, qui s'entend à merveille à les exploiter.

l'argent le capitalisme[1], et si le socialisme est la volonté de faire naître, par delà tous les intérêts de classe, une puissante organisation politico-économique, un système du souci et du devoir *supérieur*, qui consolide l'ensemble pour la lutte décisive de l'histoire, cela sera en même temps une lutte entre *l'argent et le droit*. Les puissances économiques *privées* veulent frayer la voie à leur conquête des grandes fortunes. Aucune législation ne leur barrera la route. Elles veulent légiférer dans leur intérêt et se servent, pour ce faire, de l'instrument qu'elles se sont créé elles-mêmes : la démocratie, le parti qu'elles paient. Le droit a besoin, pour parer à cet assaut, d'une tradition supérieure, de l'ambition des fortes familles qui trouvent leur satisfaction non dans l'accumulation des richesses, mais dans les devoirs de l'autorité authentique, par delà tous les avantages financiers. *Une puissance ne peut être détruite que par une autre*, non par un principe, et il n'y en a point d'autre contre l'argent. L'argent ne sera dominé que par le sang et supprimé par lui. La *vie* est le premier et le dernier courant, le flux cosmique en forme microcosmique. Elle est la réalité du monde historique. Devant l'irrésistible tact des successions de générations finit par disparaître tout ce que l'être éveillé a construit dans ses mondes spirituels. *Dans l'histoire, ce dont il s'agit est la vie, toujours et uniquement la vie, la race, la victoire de la volonté de puissance, non celle des vérités, des inventions ou de l'argent. L'histoire universelle est le tribunal universel* : elle a toujours donné à la vie plus forte, plus complète, plus sûre d'elle-même, le droit à l'existence, dût-il ne pas être un droit pour l'être éveillé; et elle a toujours sacrifié la vérité et la justice à la puissance, à la race, et condamné à mort les hommes et les peuples qui prisaient les vérités plus que les actes, la justice plus que la puissance. Ainsi le drame d'une haute culture, tout ce monde merveilleux de divinités, d'arts, de pensées, de batailles, de villes, se termine encore par les faits élémentaux du sang éternel qui est, avec le flot cosmique en éternelle circulation, une seule et même chose. L'être éveillé clair, d'une riche plasticité, tombe à nouveau en silence au service de l'être, comme nous l'apprennent les empires de Chine et de Rome; le temps triomphe de l'espace, et c'est lui dont la marche inexorable endigue, sur cette planète, le hasard passager appelé culture dans le hasard appelé homme, forme dans laquelle le hasard, appelé vie, s'écoule un moment, tandis que dans le monde lumineux de nos yeux les horizons fluides de l'histoire terrestre et de l'histoire planétaire s'ouvrent derrière nous.

Mais nous, qu'un destin a placés dans cette culture, et à ce moment de son devenir, où l'argent célèbre ses dernières victoires et où son héritier, le césarisme, approche doucement et irrésistiblement, la direction de notre vouloir et de notre devoir est par là même tracée dans un cercle circonscrit étroit, direction sans laquelle il ne vaut pas la peine de vivre. Nous n'avons pas la liberté de choisir

1. Dont relève aussi la politique d'intérêt des partis ouvriers, car ils ne veulent pas dominer, mais posséder les valeurs d'argent.

le point à atteindre, mais celle de faire le nécessaire ou rien. Et un problème que la nécessité historique a posé doit se résoudre avec l'individu ou contre lui.

Ducunt fata volentem, nolentem trahunt.

FIN

avec liens sur
les N° de page

Reproduit et achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Maury S.A.
à Millau, le 14 mars 2000.
Dépôt légal : mars 2000.
1er dépôt légal : octobre 1948.
Numéro d'imprimeur : C00/23976 L.

ISBN 2-07-026047-X / Imprimé en France.